DOUGLAS ELMAUER

O DIREITO NA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS:

Da justiça autossubversiva à crítica imanente do direito

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Doutor Orlando Villas Bôas Filho

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo

2015

DOUGLAS ELMAUER

O DIREITO NA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS:

Da justiça autossubversiva à crítica imanente do direito

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração de Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Doutor Orlando Villas Bôas Filho.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo

2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

Douglas Elmauer

O DIREITO NA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS:

Da justiça autossubversiva à crítica imanente do direito

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração de Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Doutor Orlando Villas Bôas Filho.

Área de concentração: Filosofia e Teoria Geral do Direito

Banca Examinadora:

Prof (a). Dr (a). _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof (a). Dr (a). _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof (a). Dr (a). _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

São Paulo, _____

*À minha família,
Sem a qual o presente trabalho jamais seria possível.*

AGRADECIMENTOS

Meus primeiros agradecimentos são para os meus pais, Douglas e Cleide – tudo o que obtive na vida devo a eles – o amor, a educação, a criação, o carinho e o apoio que jamais faltaram em meu lar foram essenciais para que eu pudesse chegar até aqui. À minha Jennyfer, pelo amor, atenção, companhia e paciência com os quais sempre me acolheu, incentivando-me e dando forças para continuar nos momentos mais difíceis do desenvolvimento deste trabalho. Ao meu irmão, André Elmauer, o principal observador de meus pontos cegos.

Ao meu orientador e amigo, Orlando Villas Bôas Filho, a quem admiro como pessoa e como acadêmico, que desde o primeiro contato, quando fui seu aluno no primeiro semestre da graduação, demonstrou confiança em meus trabalhos e apostou em minha capacidade acadêmica.

Ao meu grande mestre e amigo, Marcelo Neves, pelo generoso e indizível apoio que sempre prestou a mim nesses oito anos de amizade. Atribuo a Marcelo a maior parte de minha formação, e dele tomo o exemplo de seriedade como pesquisador e acadêmico. Também agradeço a Elvira Gama Neves pela sempre pronta e indispensável ajuda em tudo quanto precisei.

Ao Professor Andreas Fischer-Lescano que quando de minha estadia na Alemanha, dispôs-se a me receber para uma importante conversa acerca do tema dessa dissertação, para a qual fez observações e indicações bibliográficas fundamentais.

Ao professor Celso Fernandes Campilongo, pela sempre pronta ajuda e leitura de meus trabalhos acadêmicos.

Aos professores Rodrigo Octávio Broglia Mendes e Alysson Leandro Mascaro pelas observações essenciais feitas no momento da qualificação.

Ao amigo e professor Guilherme Leite Gonçalves, pela parceria e sempre atenta leitura de meus trabalhos, também pela confiança em meus projetos.

Ao meu admirável amigo de longa data Pedro Henrique Ribeiro, pela generosidade e atenção com a qual me recebeu em Frankfurt am Main, proporcionando-me a oportunidade de fazer um rico levantamento bibliográfico nas bibliotecas da Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main.

Ao estimado professor João Paulo Bachur, pelas importantes críticas que fez ao meu projeto de pesquisa inicial, quando me recebeu para uma conversa na Staatsbibliothek zu Berlin.

Ao meu amigo professor Willis Santiago Guerra Filho, pela confiança e pela mão amiga que sempre me estendeu desde o início de meus projetos acadêmicos.

Aos meus grandes amigos Walter Celeste, Lucas Fucci Amato e Henderson Fiirst – pela inestimável ajuda, pela grande força e pelo incondicional apoio nessa longa jornada da vida acadêmica.

À minha amiga Nathaly Mancilla Órdenes, que me ajudou desde os primeiros passos nas pesquisas em teoria dos sistemas. Também a Rafael Izaias, Ramon Negócio, Octaviano Padovese, companheiros de estudos de longa data.

Agradeço à Fundação Getúlio Vargas (FGV) e aos meus amigos da coordenação acadêmica Emerson Ribeiro Fabiani, Maria Cecília Asperti, Thiago Mathias, Paula Zambelli Brasil, Karina Denari e Manuela Leitão pelo apoio e oportunidades acadêmicas oferecidos no decorrer dos anos deste mestrado.

Devo agradecimentos, ainda, ao Goethe Institut e ao professor Johannes Fischer, por possibilitarem que eu adentrasse nesse rico universo pertencente à língua alemã.

Aos meus amigos que merecem menção especial Carlos Augusto Assunção, Gabriel Takashi Maeda, Mário Henrique Prado, Demétrius Dalcin, Rodrigo Bononi, Rodrigo Simidamore, Daniel Bruno da Silva, Gilberto de Castro, Harone Vilas Bôas, Leonardo Hideki, André Andreoli, Bruno Rodrigues de Sousa, Mara Iza, Valter Leite, Rafael Dellova, Leonardo de Castro, Valdemir Batista de Anunciação, pela amizade incondicional.

“Kein Lebendiges ist ein Eins, immer ists ein Vieles”

(J. W. GOETHE, 1954, 1: 408)

“Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung”

(Th. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, 1984, 3: 81)

“The whole Frankfurt School of ‘critical theory’ would join him [Walter Benjamin], because, for them, critique would mean exposure of contradictions which exist in reality, for instance the contradictions between assumed right and assumed wrong. But then we find ourselves transferred to the same issue in epistemology: how to prove with a noncontradictory logic that the reality is contradictory?”

(N. LUHMANN, 1988b: 154)

ELMAUER, Douglas. *O direito na teoria crítica dos sistemas: da justiça autossubversiva à crítica imanente do direito*. Grau de Mestrado. p. 315. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. São Paulo. Janeiro de 2015.

RESUMO

O recente desenvolvimento de uma teoria crítica dos sistemas, de Gunther Teubner a Andreas Fischer-Lescano, abriu novos horizontes teóricos para aqueles que se propõe a estudar a sociedade e o sistema jurídico. A construção de uma teoria crítica sob condições sistêmicas possibilitou o uso conjunto de temas e conceitos teóricos provenientes da teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt (crítica imanente, antagonismos sociais, reificação, dialética do esclarecimento) e da teoria dos sistemas (paradoxo, sistema, sociedade mundial). Partindo disso, o sistema jurídico foi analisado nas dimensões da justiça (como fórmula contingente e transcendente) e de sua crítica imanente como atitude transcendente, especialmente em face de sua tendência em se autorreproduzir como ordem social reificada que gera injustiça pelos excessos de justiça. Para alcançar essas conclusões, este trabalho se propôs a analisar o cenário da sociedade moderna no qual nasce a teoria crítica dos sistemas (Parte 1), lançando bases para os aspectos estruturais e semânticos sobre os quais ela se apoia. Seguidamente, foram estabelecidos os pressupostos teóricos básicos da teoria crítica da Escola de Frankfurt e da teoria dos sistemas de Luhmann (Parte 2) com o fim específico de colher os elementos essenciais à construção de uma teoria crítica dos sistemas voltada para o estudo do sistema jurídico. Logrado esse ponto, focou-se a análise do sistema jurídico e de sua evolução até alcançar sua atual condição na forma de um direito global na sociedade fragmentada (Parte 3). A partir disso a justiça autossubversiva e a crítica imanente do direito foram abordadas em seus aspectos essenciais e possibilitadores de uma autotranscendência sistêmica, capaz de tornar o direito mais responsivo com relação ao seu ambiente, limitando a irracionalidade racional inerente a uma ordem social reificada. A presente dissertação propõe dar mais um passo no sentido do desenvolvimento de uma teoria crítica dos sistemas aplicada ao direito, diagnosticando os dilemas contemporâneos e ao mesmo tempo, apontando os desafios existentes numa sociedade mundial paradoxalmente marcada pela possibilidade de hipertrofia sistêmica das ordens sociais reificadas e pelos processos de constitucionalização que buscam limitar essas ordens.

Palavras chave: teoria crítica dos sistemas, justiça autossubversiva, crítica imanente, sociedade mundial, Gunther Teubner, Andreas Fischer-Lescano.

ELMAUER, Douglas. *The law in the critical systems theory: from self-subversive justice to the immanent critique of law*. Degree Master. p. 315. Faculty of Law, University of São Paulo. São Paulo. January 2015.

ABSTRACT

The recent development of critical systems theory, from Gunther Teubner to Andreas Fischer-Lescano, opened new horizons for the theorists who propose to study the society and the legal system. The construction of a critical theory under systemic conditions allows the joint use of theoretical concepts and themes from the first generation of the Frankfurt School (immanent critique, social antagonisms, reification, Dialectic of Enlightenment) and systems theory (paradox, systems, global society). Starting from this, the legal system was analyzed in the dimensions of justice (as contingent and transcendent formula) and its immanent critique as transcendent attitude, especially against the tendency to self-reproduce as reified social order, which produces injustices because excess of the justice. To reach these conclusions, this study aims to analyze the condition of modern society in which the critical systems theory arises (Part 1), laying the foundation for structural and semantic aspects on which it stands. Subsequently was established the basic theoretical premises of critical theory of the Frankfurt School and the systems theory of Niklas Luhmann (Part 2) with the specific purpose of collecting the essential elements to build a critical systems theory facing the study of the legal system. Reached this point, focused on the analysis of the legal system and its evolution to reach its current status of a global law in a fragmented society (Part 3). Like this the self-subversive justice and the immanent critique of the law have focused on key aspects that enable a systemic self-transcendence, able to make the law more responsive regarding to its environment by limiting its rational irrationality, which implies a reified social order. This thesis proposes give a step further towards the development of a critical theory applied to the law systems, diagnosing contemporary dilemmas and at the same time, pointing out the challenges of a global society paradoxically marked by the possibility of systemic hypertrophy stemmed from reified social orders and the constitutionalization processes that seek to limit such orders.

Keywords: critical systems theory, self-subversive justice, immanent critique, world society, Gunther Teubner, Andreas Fischer-Lescano.

ELMAUER, Douglas. *Das Recht in der kritischen Systemtheorie: von Selbstsubversiver Gerechtigkeit zu immanenter Kritik des Rechts*. Masterabschluss. Seite 315. Fakultät für Rechtswissenschaft, Universität São Paulo. Sao Paulo. Januar 2015.

ZUSAMMENFASSUNG

Die aktuelle Entwicklung der kritischen Systemtheorie, von Gunther Teubner bis Andreas Fischer-Lescano, eröffnet neue Horizonte für die Theoretiker, die die Gesellschaft und das Rechtssystem studieren. Der Aufbau einer kritischen Theorie unter Systembedingungen ermöglicht die gemeinsame Nutzung von theoretischen Konzepten und Themen der ersten Generation der Frankfurter Schule (immanente Kritik, soziale Gegensätze, Verdinglichung, Dialektik der Aufklärung) und Systemtheorie (Paradox, Systeme, Weltgesellschaft). Davon ausgehend wurde das Rechtssystem in den Dimensionen der Gerechtigkeit (als kontingente und transzendente Formel) und seine immanente Kritik als transzendente Haltung analysiert, vor allem gegen die Tendenz der Selbstreproduzierung als verdinglichte Ordnung, die Ungerechtigkeiten durch den Überschuss der Gerechtigkeit erzeugt. Um diese Schlussfolgerungen zu erreichen, analysiert diese Studie den Zustand der modernen Gesellschaft, in der die kritische Systemtheorie entsteht. (Teil 1) und die Grundlagen für strukturelle und semantische Aspekte auf dem sie steht. Nachträglich wurden die grundlegenden theoretischen Prämissen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und der Systemtheorie von Niklas Luhmann (Teil 2) mit dem spezifischen Zweck der Erhebung der wesentlichen Elemente dargelegt, um eine kritische Systemtheorie mit Blick auf die Studie des Rechtssystems aufzubauen. An diesem Punkt wurde sich auf die Analyse des Rechtssystems und von seiner Entwicklung bis zum Erreichen seines aktuellen Status des globalen Rechts in einer fragmentierten Gesellschaft fokussiert (Teil 3). Von hier ab wurde auf die Selbstsubversive Gerechtigkeit und die immanente Kritik des Rechts, sich auf wesentliche Aspekte, die eine systemische Selbsttranszendenz ermöglichen, in der Lage, das responsive Recht auf seine Umwelt durch Begrenzung ihrer rationalen Irrationalität, die eine verdinglichte Ordnung impliziert, herangegangen. Die vorliegende Arbeit schlägt einen weiteren Schritt in Richtung der Entwicklung einer kritischen Systemtheorie der angewandten Rechtssysteme vor, welcher die zeitgenössischen Dilemmata diagnostiziert und zugleich die Herausforderungen einer Weltgesellschaft aufzeigt, die paradoxerweise durch die Möglichkeit der systemischen Hypertrophie der verdinglichte Ordnung

charakterisiert wird und durch die Konstitutionalisierungsprozesse, die versuchen, diese Ordnung zu limitieren.

Stichwört: kritische Systemtheorie, Selbstsubversive Gerechtigkeit, immanente Kritik, Weltgesellschaft, Gunther Teubner, Andreas Fischer-Lescano.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. – Apresentação e delimitação do tema.....	15
2. – Roteiro da dissertação.....	17

Parte I

SOCIEDADE MODERNA COMO CENÁRIO DE ANÁLISE DA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS

1. – UM MAPEAMENTO INTRODUTÓRIO DA MODERNIDADE: SEMÂNTICA E ESTRUTURA

1.1 – Modernidade e sociedade.....	25
1.1.1 – Modernidade como “novo tempo” (<i>Neuzeit</i>).....	25
1.1.2 – Modernidade e “tempo-presente” (<i>Jetztzeit</i>).....	26
1.1.3 – Sociedade: a diferença tradição/modernidade (Tönnies, Durkheim, Weber).....	28
1.1.4 – Sociedade moderna como sociedade mundial (<i>Weltgesellschaft</i>).....	35
1.2 – Modernidade e seu discurso filosófico.....	43
1.2.1 – A filosofia e o advento da modernidade: a filosofia da consciência (<i>Bewußtseinsphilosophie</i>) e a busca por sua superação.....	43

Parte II

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA O ESTUDO DE UMA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS: TEORIA CRÍTICA E TEORIA DOS SISTEMAS

2. – TEORIA CRÍTICA: CONTEXTO SOCIAL E TEÓRICO

2.1 – Teoria Crítica (I): das origens à primeira geração da Escola de Frankfurt.....	62
2.1.1 – O processo de formação da teoria crítica (<i>Kritische Theorie</i>).....	62
2.1.2 – Horkheimer e Adorno.....	64

2.1.3 – Habermas e Luhmann: origens do debate e panorama teórico.....	88
2.1.4 – Teoria Crítica (II): Habermas e a transformação da teoria crítica a partir da teoria da ação comunicativa.....	92
 3. – TEORIA DOS SISTEMAS: O MODELO TEÓRICO	
3.1 – Iluminismo sociológico (<i>Soziologische Aufklärung</i>).....	116
3.2 – Teoria dos sistemas sociais.....	126
3.2.1. – Pressupostos gerais.....	126
3.2.2. – Evolução social.....	158
3.2.3. – Diferenciação social.....	168
 <u>Parte III</u>	
DIREITO E TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS	
 4. – O DIREITO NA TEORIA DOS SISTEMAS	
4.1 – O sistema jurídico.....	194
4.1.1 – Aspectos gerais.....	194
4.1.2 – A evolução do sistema jurídico.....	197
4.1.3 – O direito positivo moderno e o Estado Democrático de Direito.....	210
 5. – O DIREITO NA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS	
5.1 – Primeiras aproximações para uma teoria crítica dos sistemas: o sistema jurídico na sociedade global fragmentada.....	231
5.2 – Teoria dos sistemas e teoria crítica: as restrições de Luhmann.....	249
5.3 – Teoria crítica dos sistemas: surgimento e proposta teórica.....	254
5.4 – Da justiça autossubversiva à crítica imanente do Direito.....	264
5.5 – A teoria crítica dos sistemas e o direito global: diagnósticos, tendências e desafios.....	274
 CONCLUSÃO.....	282
 BIBLIOGRAFIA.....	288

INTRODUÇÃO

1 – Apresentação e delimitação do tema

Certamente, “a teoria de Luhmann não é uma teoria de chegada, um projeto acabado e fechado, mas sim uma teoria de partida, aberta a novas incursões e alternativas.”¹ Pautado na convicção de que a teoria dos sistemas pode ser ainda explorada, inclusive em seus potenciais críticos (Mihalopoulos),² o presente trabalho consistirá numa cuidadosa e detalhada reconstrução de duas distintas tradições teóricas da sociologia moderna com especiais implicações para o sistema jurídico: a teoria crítica da Escola de Frankfurt (de Horkheimer e Adorno a Habermas) e a teoria dos sistemas (Luhmann). Tomada a base fundamental desses dois complexos universos teóricos, parte-se para a edificação de uma forma de “terceira via” entre ambas as tradições – trata-se aqui da possibilidade de uma “teoria crítica dos sistemas” e de suas relevantes implicações para a análise do papel do sistema jurídico na sociedade mundial, tal como enunciada pelo jurista e sociólogo alemão Andreas Fischer-Lescano, na esteira de Gunther Teubner e Rudolf Wiethölter.

A retomada quase arquelógica dessas tradições teóricas, tem como propósito demonstrar a possibilidade de através de uma compreensão abrangente, chegar-se às inovadoras concepções de *justiça autossubversiva* e *crítica imanente do direito* por meio de uma “teoria crítica dos sistemas”, na base da qual está Gunther Teubner. Não se trata aqui de uma abordagem metodologicamente eclética e muito menos sem um centro de gravidade estabelecido, antes, trata-se de uma proposta que visa reconstruir todo o peso teórico e conceitual que ambas as tradições teóricas representam para a sociologia jurídica e para a teoria do direito moderno.

A ideia de se somar uma carga crítica para a teoria dos sistemas não é uma novidade, todavia, nenhum modelo, até então, tinha trazido à tona uma proposta tão sistematizada e programática quanto a feita por Andreas Fischer-Lescano.

O primeiro teórico a citar o conceito de “teoria crítica dos sistemas” (*kritische Systemtheorie*), foi o polêmico Rudolf Wiethölter, no ano de 2007 durante os chamados *Mittwochseminar* da Universidade de Frankfurt, quando se discutia o “pluralismo

¹ NEVES, 2013: 350. No mesmo sentido, apontando limitações no pensamento de Luhmann, ver esp. BAECKER, 1999.

² Cf. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2013.

constitucional na sociedade mundial”,³ com especial influxo da obra de Gunther Teubner. Mais tarde, no ano de 2009, na ocasião do aniversário de 65 anos de Teubner, os professores Galf-Peter Calliess, Andreas Fischer-Lescano, Dan Wielsch e Peer Zumbansen, organizaram um extenso livro chamado *Soziologische Jurisprudenz: Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag* – uma coletânea de artigos de diversos autores ligados às temáticas teubnerianas. Dentre os textos do primeiro capítulo, está o artigo de Fischer-Lescano chamado *Kritische Systemtheorie Frankfurter Schule*. Esse artigo foi a principal base inspiradora do presente trabalho, todavia, pela extensão do programa proposto por Fischer-Lescano, delimitamos nosso recorte aos aspectos jurídicos nos quais essa perspectiva implica. Nesse sentido, os focos de análise são a justiça autossubversiva e a consequente possibilidade de crítica imanente do próprio direito na forma de um novo ponto de vista normativo.

O autor dinamarquês Poul Kjær, atento aos avanços da teoria dos sistemas e às novas interpretações que a teoria luhmanniana vem recebendo, identificou de modo pertinente a perspectiva defendida por Fischer-Lescano como uma “esquerda luhmanniana” (*left-luhmannian*), em alusão à antiga divisão entre “hegelianos de direita” e “hegelianos de esquerda” (onde surge a primeira teoria crítica no *spiritus loci francofurtensis*).⁴ Para Kjær, essa esquerda luhmanniana está empenhada em retomar o sentido de uma sociedade civil que se auto-organiza espontânea e democraticamente, em contraposição dos desgastados construtos estatistas. Trata-se aqui de uma espécie de recuperação das semânticas da emancipação e das lutas sociais em face dos sistemas e das ordens sociais reificadas, fetichizados por suas próprias racionalidades que carecem de autolimitação. Aqui, Kjær resume bem o horizonte teórico que se apresenta para aqueles que procuram seguir o programa de Fischer-Lescano.

Para o sistema jurídico a teoria crítica dos sistemas desempenha o importante papel de revelar a autossubversividade da justiça, a possibilidade de autolimitação interna da racionalidade jurídica e sua crítica imanente na esteira de uma maior justiciabilidade e abertura ecológica do sistema.

Nesse escopo, tornado compreensível qual o objetivo central do tema, bem como suas delimitações, é necessário agora explicar a motivação de seu roteiro detalhado e reconstrutivo.

³ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 14 [2010a: 164].

⁴ Cf. KJÆR, 2010a: 15.

2 – Roteiro da dissertação

Toda teoria ou arcabouço teórico é necessariamente um produto da sociedade, e por isso, elaborado na própria sociedade, jamais fora dela. Nesse sentido, impõe-se nessa dissertação uma série de reconstruções necessárias para a macrocompreensão do objeto principal desse estudo: o direito na teoria crítica dos sistemas e seus desdobramentos na ideia de “justiça autossubversiva” e “crítica imanente do direito”.

Não se tratou apenas de apresentar uma teoria “solta”, desprendida de um determinado contexto teórico e social, pelo contrário, o grande esforço e triunfo de toda nova proposta teórica é (re-) conhecer amplamente a tradição da qual ela se deriva, a fim de que não se percam as bases possibilitadoras de seu próprio surgimento. Assim, o presente trabalho além de demonstrar grande preocupação com as reconstruções dos fundamentos teóricos, também se voltou para a delimitação de seu alcance, destacando dois pontos de ampla relevância para a análise do direito segundo uma teoria crítica dos sistemas: a justiça autossubversiva e a crítica imanente do direito. Para alcançarmos os objetivos propostos, o trabalho foi dividido em três partes e cinco capítulos essenciais e reciprocamente complementares, sendo que todas essas partes (sem exceção) apresentam pontos de indispensável relevância para o entendimento da *teoria crítica dos sistemas*.

Posto isso, o roteiro desse estudo se desdobrará em uma parte inaugural (capítulo 1), dedicado a um mapeamento daquilo em que consiste a modernidade, tanto em seu aspecto estrutural quanto semântico. A modernidade traz consigo uma nova forma de se conceituar a sociedade e o tempo social, assim, autores como Reinhart Koselleck e Walter Benjamin demonstram, segundo os moldes de suas próprias teorias, como se dão esses rompimentos perceptivos fundamentais que a modernidade promove. Do mesmo modo, na sociologia nascente de Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim e Max Weber, a diferença fundamental entre sociedades tradicionais e sociedade moderna também aparece de distintos modos, porém, todos alinhados na ideia de que a modernidade representa uma espécie de transição radical para uma forma completamente outra de sociedade, seja nas passagens da comunidade orgânica para a sociedade mecânica (Tönnies), da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica (Durkheim), ou no processo que leva as sociedades tradicionais a uma racionalização cada vez mais intensa, a qual culmina no “desencantamento do mundo” (Weber). Ao mesmo tempo, na esteira de Luhmann, pode-se

entender que a sociedade moderna nasce como uma “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*), onde os sistemas sociais, especialmente os dotados de estruturas prioritariamente cognitivas, como a economia, a ciência e a técnica, autonomizam-se e experimentam uma expansão em escala global, ao contrário das estruturas normativas, sendo esse um dos principais pontos de análise de uma *teoria crítica dos sistemas*.

No plano teórico e filosófico, onde se refletem muitos dos temas provindos das semânticas sociais, houve também uma série de mudanças radicais na forma de se experimentar as demandas que a modernidade trouxe ao universo do pensamento. De Hegel a Nietzsche e Heidegger, certamente o grande desafio que se impôs ao pensamento filosófico foi o de superar a “filosofia da consciência” (*Bewußtseinsphilosophie*). A tentativa de superar essa tradição teórica influenciou profundamente a “teoria crítica” (de Marx, passando por Adorno e Horkheimer, e chegando a Habermas) e a “teoria dos sistemas” (Luhmann), motivo pelo qual se tornou imperativo anexar essa reconstrução no presente estudo.

Superado isso, o segundo capítulo (capítulo 2) enfoca a origem da teoria crítica com especial ênfase à leitura que a Escola de Frankfurt faz da tradição hegeliano-marxista. Ciente da heterogeneidade de leituras e interpretações possíveis do marxismo ocidental, o presente trabalho buscou unicamente concentrar seu foco nos escritos de Horkheimer e Adorno, reconstruindo muitos de seus argumentos e conceitos recuperados pela *teoria crítica dos sistemas*, tais como os de reificação, fetichização, crítica imanente, subversão, desordem, dialética negativa e mimese. Nesse ponto se fecha o importante flanco que delimita a “teoria crítica” à qual nos referimos: a teoria crítica da “Escola de Frankfurt”.⁵ Como também a dita Escola de Frankfurt apresenta uma constituição heterogênea, tomou-se o cuidado de delimitarmos nossas análises apenas pelos horizontes abertos por Adorno e Horkheimer (na primeira geração da Escola), e posteriormente por Habermas (na segunda geração). Dentre os muitos estudiosos que se propuseram a fazer um estudo reconstrutivo integral da Escola de Frankfurt, foi de fundamental importância a obra de Rolf Wiggershaus, o principal autor de apoio para as leituras aqui desenvolvidas, apesar das fundamentais referências a autores como, Rusconi, Buck-Morss, Waschkuhn, Hauke Brunkhorst, Alex Demirović, Gabriel Cohn, dentre outros, situados em diversos contextos interpretativos e que contribuíram, em maior ou menor medida, para esta dissertação. Além

⁵ Aqui, agradeço ao Professor Alysson Leandro Mascaro pelas pertinentes observações acerca desse ponto.

da recorrência a intérpretes, também se teve acesso às leituras das obras originais de Horkheimer e Adorno, o que se apresenta como uma condição fundamental para a credibilidade daquilo que aqui foi exposto.

Todas as reconstruções feitas nesse capítulo se justificam na medida em que os conceitos e concepções fundamentais da Escola de Frankfurt reaparecem na teoria crítica dos sistemas. Nesse sentido, a evolução teórica da Escola que vai de Adorno e Horkheimer a Habermas também não pode ser ignorada. No que diz respeito a Habermas, trata-se de um dos principais discípulos de Adorno, que apesar de ter sido afastado por Horkheimer num primeiro momento, retornou a Frankfurt onde reelaborou os fundamentos da teoria crítica frankfurtiana, especialmente com a incorporação da *linguistic turn* em sua obra e a ruptura com o conceito unidimensional de racionalidade, vista apenas em sua face instrumental.

Nesse mesmo contexto de renovação teórica que data do fim da década de 60 e início da década de 70, Niklas Luhmann deu seus primeiros passos rumo à elaboração de uma teoria dos sistemas sociais. Nesse momento da sociologia alemã, despertaram os debates mais polêmicos e cruciais para a formação da sociologia contemporânea, fosse ela representada por pensadores rotulados, correta ou incorretamente, como positivistas, conservadores ou críticos. O que há de certo, é que esse cenário moldou e deu rumo às duas tradições teóricas aqui em análise: a teoria crítica que nesse tempo passava a ser representada por Habermas, e a teoria dos sistemas para a qual Luhmann já lançava os pilares fundamentais. É também nesse contexto onde se estabelece a oposição fundamental entre ambos os autores e que os marca quase que em tom definitivo. Por um lado Habermas, que chama para si a missão de ser o guardião do projeto inacabado da modernidade para o qual o logro iluminista por emancipação ainda não teria sido alcançado plenamente no marco das sociedades modernas economicamente capitalistas e politicamente democráticas. De outro lado, Luhmann emerge como pensador do rompimento total com toda a tradição do pensamento antigo europeu, buscando a superação de uma série de obstáculos epistemológicos acarretados pelas metodologias ultrapassadas para análise da sociedade moderna. Luhmann vislumbra a sociedade moderna como sociedade mundial, composta por uma multiplicidade de sistemas funcionais que não podem ser coordenados por qualquer espécie de instância normativa, pautando-se nisso até o fim de sua obra.

O terceiro capítulo do trabalho (capítulo 3) é essencialmente voltado para uma reconstrução detalhada da teoria dos sistemas sociais elaborada por Niklas Luhmann. Para uma introdução adequada ao pensamento de Luhmann foi necessário iniciar sua exposição a partir dos rompimentos fundamentais por ele proposto em seu “iluminismo sociológico” (*Soziologische Aufklärung*), sobretudo partindo do rechaço de duas premissas iluministas fundamentais: (i) a ideia do acesso de todos os homens a uma razão comum (universal), sem a existência de uma mediação institucional; (ii) a concepção de que o homem singular pode por meio de sua própria racionalidade encontrar algo comum entre todos os homens e alcançar um consenso. Seguidamente, fez-se opção por apresentar os conceitos fundamentais da teoria dos sistemas sociais de Luhmann como os de sistema, autopoiesis, complexidade, acoplamento estrutural, ruído, interpenetração, função, dentre outros, com especiais detalhes para os processos de evolução e diferenciação social.

O quarto capítulo dessa dissertação (capítulo 4) é basicamente dedicado à análise do sistema jurídico segundo a teoria dos sistemas. Partindo de uma sociedade que evolui e se diferencia em uma diversidade heterárquica de sistemas funcionais, concebe-se que o sistema jurídico é mais um dentre os sistemas de função que surgem neste processo. O direito se estabelece na sociedade como o sistema que tem a função específica de assegurar expectativas normativas, mantendo-as mesmo em situações de conflito, contrafaticamente. O sistema jurídico deve ser compreendido como um âmbito social que evolui e se diferenciou progressivamente segundo os diferentes primados predominantes na sociedade. Por conta disso, foi dedicada uma parte específica dessa dissertação apenas para demonstrar como se deu o desdobramento de toda a evolução do sistema jurídico até atingir sua forma funcionalmente diferenciada na contemporaneidade.

Na sociedade moderna, o sistema jurídico, em coevolução com a sociedade, passou a estabelecer distintas formas de acoplamentos estruturais com os demais sistemas sociais, tais como com o sistema econômico através do contrato e da propriedade, e principalmente com o sistema político, através da constituição. Além disso, adquiriu um símbolo circulante próprio, qual seja, o da validade, além de estabelecer a justiça como sua forma específica de racionalidade (ou fórmula de contingência e transcendência).

Superado o marco descritivo da teoria dos sistemas de Luhmann no que diz respeito à análise do direito, o quinto e último capítulo dessa exposição (capítulo 5) partiu para as primeiras aproximações concernentes às possibilidades de elaboração teórica de uma *teoria*

crítica dos sistemas para a análise do sistema jurídico na sociedade global fragmentada. O principal autor responsável pelos passos decisivos e pioneiros para a posterior construção de uma teoria crítica dos sistemas foi Gunther Teubner. A partir dos trabalhos de Teubner que foram extraídas as bases para os pontos de tangenciamento “interteóricos” (teoria crítica/teoria crítica dos sistemas) apontados por Andreas Fischer-Lescano em seu primeiro manifesto formal acerca da existência de uma teoria crítica dos sistemas.

A *teoria crítica dos sistemas* surge através de um progressivo desgaste da tentativa de se aproximar a teoria dos sistemas de Luhmann e a teoria crítica da segunda geração da Escola de Frankfurt de Habermas. As sucessivas e mal sucedidas tentativas de estabelecer pontos de contato entre Luhmann e Habermas levaram Teubner a produzir uma terceira perspectiva que não mais se confunde com nenhuma das duas perspectivas anteriores,⁶ e que ao mesmo tempo apresenta fortes proximidades com os conceitos centrais da teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt. O movimento que vai do “direito reflexivo” ao “pluralismo jurídico” e culmina na identificação de “processos de constitucionalização” na sociedade mundial levaram Teubner a criar uma nova teoria, a qual Rudolf Wiethölter ousou denominar de “teoria crítica dos sistemas” (*kritische Systemtheorie*).⁷

A partir disso, prestou-se justamente a estudar o modo com o qual essa nova perspectiva teórica pode ser sistematizada e seguidamente aplicada à análise do sistema jurídico. Andreas Fischer-Lescano tornou clara a emergência dessa nova corrente de pensamento, dotando-a inclusive de um programa próprio. Segundo Fischer-Lescano, podemos identificar basicamente cinco pontos de tangenciamento entre ambas as teorias, sendo eles:

1. Pensar em termos de conceitos da teoria dos sistemas sociais e institucionais, que transcendem as relações intersubjetivas em função de sua complexidade.
2. A suposição de que a sociedade se baseia em *paradoxos*, *antagonismos* e *antinomias* fundamentais.
3. A estratégia de conceber a *justiça* como uma formula contingente e transcendente.

⁶ Aqui, agradeço ao Professor Rodrigo Octávio Broglia Mendes, pelas pertinentes observações acerca desse ponto.

⁷ MENDES, 2005: 11.

4. A *crítica imanente* (e não externa baseada na moralidade) como forma, numa atitude de transcendência.
5. O objetivo da *emancipação social* (e não apenas política), pela constituição de uma ‘comunidade de homens livres’ (Marx).⁸

Para os fins de delimitação dessa dissertação, frisamos que Andreas Fischer-Lescano destaca dois pontos essenciais aplicáveis à análise do sistema jurídico na teoria crítica dos sistemas da sociedade mundial: (i) a estratégia de compreender a justiça como uma fórmula contingente e transcendente e (ii) a ideia de uma crítica imanente como atitude transcendente, que pode ser estendida também ao sistema jurídico.

Com isso, produz-se não uma teoria eclética, e nem uma mera exegese de temas, mas sim uma nova perspectiva teórica que possibilita inclusive a análise pertinente do sistema jurídico na sociedade mundial. A teoria crítica dos sistemas, como será demonstrado no presente trabalho, possibilita o estudo mais bem apurado e consequente dos sistemas sociais da sociedade mundial, onde se averigua a hiperexpansividade de determinadas racionalidades específicas, à qual chamamos de “imanência reificada” de algumas ordens sociais, e por conseguinte, a consequente necessidade da *regeneração das relações autônomas da sociedade mundial*. Esse tema é especialmente caro ao sistema jurídico quando se analisa a crescente necessidade de responsividade jurídica diante da sociedade, ou seja, de uma justiça ecológica não fetichizada pelo encanto de sua própria racionalidade – eis aqui o ponto nevrálgico daquilo em que consiste a “justiça autossubversiva”, a qual também desemboca na possibilidade de uma “crítica imanente do direito”, que se levanta em face de si própria e de sua “racionalidade irracional” (Adorno), ou seja, paradoxalmente contra suas próprias injustiças autoproduzidas pelos excessos de justiça (*summum ius summa injuria*).

Diante dos desafios impostos pela sociedade mundial, um sistema jurídico mais responsivo e sensível às demandas sociais, capaz de se transcender, poderia auxiliar no combate das ordens sociais reificadas (hiperexpansivas) através dos processos de

⁸ No original: “(1) Das Denken in *gesellschaftssystemischen, institutionellen Zusammenhängen*, die in ihrer Komplexität über einfache Reziprozitätsverhältnisse hinausgehen. (2) Die Annahme, dass Gesellschaft auf fundamentalen *Paradoxien, Antagonismen, Antinomien* aufgebaut ist. (3) Die Strategie, *Gerechtigkeit* als Kontingenz- und Transzendenzformel zu verstehen. (4) Die Form immanenter (und nicht moralbasierter externer) *Kritik* als einer Haltung der Transzendierung. (5) Das Ziel der gesellschaftlichen (und nicht nur politischen) *Emanzipation* in einem Verein freier Menschen (Marx)” (FISCHER-LESCANO, 2013a: 15 [2010a: 164]).

constitucionalização dos sistemas da sociedade mundial, hábeis a limitar as dinâmicas reificantes (hipertróficas). É nesses moldes teóricos que a presente dissertação se desenvolverá com o escopo de utilizar os novos instrumentos oferecidos pela teoria crítica dos sistemas para a análise do sistema jurídico mais responsivo e autolimitado.

Parte 1

**SOCIEDADE MODERNA COMO CENÁRIO DE ANÁLISE DA
TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS**

1 – UM MAPEAMENTO INTRODUTÓRIO DA MODERNIDADE: SEMÂNTICA E ESTRUTURA

1.1– MODERNIDADE E SOCIEDADE

1.1.1 – *Modernidade como “novo tempo” (Neuzeit)*

Não é possível partir de teorias inerentes à modernidade tais como a “teoria crítica”, a “teoria dos sistemas” e inclusive a pretendida “teoria crítica dos sistemas” sem antes esclarecer e apresentar aquilo que vem a ser a “modernidade” (*Neuzeit*), tanto em seu sentido semântico quanto estrutural. Inicialmente, antes de se expor como a modernidade se desenvolve nos seus aspectos estruturais e processuais, na forma de “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*), cabe explorar alguns pontos concernentes à origem de seu conceito e formação.

Para Koselleck o conceito de modernidade (*Neuzeit*) “lexicalmente só se implantou no último quartel do século XIX”⁹, até mesmo grandes nomes da historiografia alemã, como Ranke, evitaram seu uso, que apenas se consolidou a partir do momento em que a sociedade se tornou capaz de autodescrever-se como tal. Todavia, cerca de quatro séculos antes dos primeiros usos do termo “modernidade”, já era possível encontrar no plano estrutural da sociedade elementos que a identificavam, como será exposto mais adiante.

No âmbito da “história dos conceitos” (*Begriffsgeschichte*), Koselleck identifica duas categorias meta-históricas, as quais implicam diretamente no modo com o qual o tempo histórico se estrutura. Tais categorias são o “espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e o “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*).¹⁰ De acordo com o teórico alemão, “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento.”¹¹ Por outro lado a expectativa “é futuro presente, voltada para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto.”¹²

⁹ KOSELLECK, 2011: 269.

¹⁰ KOSELLECK, 2011: 309 e ss.

¹¹ KOSELLECK, 2011: 309.

¹² KOSELLECK, 2011: 310.

Nessa perspectiva, o que marca definitivamente a modernidade é o progressivo aumento da diferenciação entre experiência e expectativa, pois “só se pode conceber a modernidade como um ‘tempo novo’ (*Neuzeit*) a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então.”¹³ A partir dessa constatação, Koselleck consegue desenvolver uma nítida distinção entre “sociedade tradicional” e “sociedade moderna”. Nas sociedades tradicionais há um condicionamento do horizonte de expectativas pelo espaço de experiências, ou seja, o enraizamento dessas sociedades está ligado ao passado, à força da tradição, aos dogmas, à liturgia, aos ritos. Por outro lado, na sociedade moderna, com o progressivo desacoplamento entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência, o futuro representado pelas expectativas deixa de ser condicionado pelo passado.¹⁴ Assim, considera-se que “há, nesse sentido, a pretensão de uma ruptura radical com a tradição e da inauguração de um novo tempo,” a modernidade.¹⁵

1.1.2. – Modernidade e “tempo-presente” (Jetztzeit)

O filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas propôs uma leitura da questão da modernidade na qual, além de se pautar na elaboração erguida na esteira da “história dos conceitos” (Koselleck), também se voltou para a percepção que Walter Benjamin teve da modernidade. Habermas localiza, especificamente, em dois escritos tais análises da perspectiva benjaminiana. Primeiramente em seu extenso “Passagens” (*Das Passagen-Werk* [1928-1929, 1934-1940]), e seguidamente em suas “Teses sobre o conceito de história” (*Thesen über den Begriff der Geschichte* [1940]).¹⁶

Para fazer sua análise da modernidade, Benjamin recorre, à experiência estética do poeta do simbolismo francês Charles Baudelaire, pai da modernidade estética. Certamente, a percepção baudelaireana mais bem apurada da modernidade, está presente no poema denominado “A uma passante”.¹⁷ Baudelaire retrata a experiência de um homem, que é tomado repentinamente por uma paixão despertada graças a uma mulher, que surge em meio à multidão da metrópole. Essa mulher, do mesmo modo em que lhe veio aos olhos

¹³ KOSELLECK, 2011: 314. Jürgen Habermas tem a mesma percepção, e também se utiliza da obra de Koselleck para fundamentar o “discurso filosófico da modernidade” em um tempo radicalmente novo HABERMAS, 2002: 9 e ss. [1988: 13 e ss.].

¹⁴ KOSELLECK, 2011: 314 e ss.

¹⁵ VILLAS BÔAS FILHO, 2010a: 55

¹⁶ Segundo Sérgio Paulo Rouanet, há uma complementação recíproca entre ambos os textos (cf. ROUANET, 2009: 42 e ss.)

¹⁷ BAUDELAIRE, 1980: 68-69

como “clarão”, também retorna para a multidão da cidade sem sequer deixar rastros, nas palavras do próprio poeta, “um clarão, depois a noite”. Para Benjamin, essa experiência estética do poeta francês, é por excelência o retrato da modernidade.¹⁸ Baudelaire reconhece aí uma realidade transitória, efêmera e contingente. “Para Baudelaire a experiência *estética* confunde-se nesse momento com a *experiência histórica* da modernidade”.¹⁹

Segundo essa interpretação, a obra de arte moderna representaria a união do autêntico com o efêmero, “uma atualidade que consome a si mesma”. “Walter Benjamin retoma esse motivo para tentar encontrar uma solução para o problema paradoxal de como obter critérios próprios valendo-se da contingência de uma modernidade que se tornou eminentemente transitória. Enquanto Baudelaire se contentara com a ideia de que a constelação de tempo e eternidade se realiza na obra de arte autêntica, Benjamin quer retraduzir essa experiência estética fundamental em relação histórica.”²⁰

Constrói-se para tanto o conceito de “tempo-presente” (*Jetztzeit*). Segundo Habermas, tal conceito benjaminiano provém de uma aliança entre as experiências surrealistas e a mística judaica.²¹ “Dessas duas fontes se alimenta a ideia de que o instante autêntico de um presente inovador interrompe o *continuum* da história e se desprende de seu curso homogêneo”.²²

Nos escritos de *Passagen-Werk*, Benjamin já expõe sua ideia de predominância do “tempo-presente” (*Jetztzeit*) – (*Passagenwerk* 576, 578),²³ que aqui desenvolvemos sob a temática da modernidade, o qual explodiria com o *continuum* da história (Tese 15),²⁴ e se desprenderia de uma “marcha interior de um tempo vazio e homogêneo” à qual está ligada

¹⁸ Para mais detalhes sobre a leitura que Benjamin faz de Baudelaire, ver esp. BENJAMIN, 1997.

¹⁹ HABERMAS, 2002: 14 [1988:17-18].

²⁰ HABERMAS, 2002: 16-17 [1988: 20].

²¹ HABERMAS, 2002: 18 [1988: 21]. Ainda, segundo Hauke Brunkhorst, há em Benjamin, assim como em Ernst Bloch, um “messianismo utópico” (*utopischen Messianismus*), cf. BRUNKHORST, 1990: 22.

²² HABERMAS, 2002: 18 [1988: 21].

²³ Conforme a análise de Wiggershaus, “para Benjamin, a predominância do ‘agora’ nas coisas era dialética – não era, pois, uma passagem ou uma reviravolta para Adorno ou Hegel, mas a saída fora do tempo homogêneo para entrar num tempo pleno, a explosão da continuidade da história, do progresso que se desenrola com uma inexorabilidade mítica, mas atenuado sob dimensões decisivas. Benjamin qualificava de dialéticas as imagens que considerava presentificações do passado porque elas não estavam fora do tempo nem eram momentos de um fluxo de acontecimentos contínuos e homogêneos, mas de constelações instantâneas de presente e de passado (...). Uma parte desprezada ou esquecida do passado afirmava-se num presente que se alargava, englobando-o. O passado era salvo por um presente que escapava de suas próprias limitações” (WIGGERSHAUS, 2002: 232 [1987: 231]).

²⁴ BENJAMIN, 1987: 230.

a ideia de “progresso” (Tese 13).²⁵ Benjamin pensa na “revolução” como o momento a partir do qual o “messias” poderia penetrar na realidade (Tese 18 e apêndice 2)²⁶ e proporcionar a libertação através da realização histórica pela classe de oprimidos, afastando o eterno retorno da catástrofe (reação), da repetição da realização da história pela classe dominante. Em todo o momento de “rompimento fundamental” há a esperança da “vinda do messias”, apesar de sua incerteza. Essa ideia que já havia sido enunciada na obra alegórica de Benjamin, a “Origem do drama barroco alemão” (*Ursprung des deutschen Trauespiel* [1928]), de inspiração heterodoxa, é usada por Habermas para demonstrar como se sobrecarrega o tempo-presente de pressões que afluem para o futuro (expectativa),²⁷ uma característica intrínseca à modernidade.

Benjamin expõe de forma crítica a concepção de tempo do materialismo histórico. Ele apresenta outra concepção de tempo, nas palavras de Habermas, “agora a relação extremamente tensa com as alternativas do futuro, em princípio abertas, tange de imediato a relação com um passado que é, por sua vez, mobilizado pelas expectativas. A pressão dos problemas do futuro intensifica-se juntamente com aquela do futuro que passou e não se realizou”.²⁸

Desse diagnóstico feito por Benjamin, não é difícil extrair a averiguação de que a consciência moderna traz consigo uma problematização excessiva do presente e por consequência, uma concentração de responsabilidades impostas ao futuro, o que colocaria o diagnóstico benjaminiano em consonância com Koselleck, especialmente nessa última e mais importante conclusão, em que pese a alta carga de “messianismo utópico” (*utopischen Messianismus*) intrínseca à perspectiva de Benjamin.

1.1.3 – Sociedade: a diferença tradição/modernidade (Tönnies, Durkheim, Weber)

A dicotomia “tradição/modernidade” foi de fundamental importância no pensamento sociológico nascente, tendo importante papel em autores clássicos tais como Tönnies, Durkheim e Max Weber.²⁹ Em que pese não serem os únicos autores de relevância a trabalharem a temática da sociedade moderna, (fazendo especial menção à

²⁵ BENJAMIN, 1987: 229.

²⁶ BENJAMIN, 1987: 231-2.

²⁷ HABERMAS, 2002: 23-24 [1988: 25]. Para mais detalhes, ver BENJAMIN, 1984: 90.

²⁸ HABERMAS, 2002: 23 [1988: 25].

²⁹ O presente itinerário de sociólogos citados é sugerido na obra de Marcelo Neves, ver esp. NEVES, 2006: 11-18.

ausência das teses de teóricos “mandarins alemães” tais como Georg Simmel, Werner Sombart e Ernest Troeltsch),³⁰ certamente o delineamento geral das três perspectivas eleitas será suficiente para o presente propósito.

Ferdinand Tönnies, pai da sociologia moderna alemã,³¹ desenvolveu um estudo pioneiro para analisar a diferença existente entre “sociedade tradicional” e “sociedade moderna” sob a temática da distinção entre “comunidade e sociedade” (*Gemeinschaft und Gesellschaft* [1881]).³² Sob forte influência de Arthur Schopenhauer, Tönnies concebeu uma dicotomia fundamental entre duas formas de vontade: a “vontade essencial” (*Wesenwille*) e a “vontade arbitrária” (*Willkür*).³³ A vontade essencial sugere uma ligação com impulsos primitivos, não refletidos, ligados a aspectos da personalidade. De modo distinto, a vontade arbitrária (apesar do nome), está ligada ao cálculo, à artificialidade, à lógica meios/fins (o que mais tarde Max Weber chamará de *Zweckrationalität*),³⁴ à impessoalidade e neutralidade emocional ou moral.³⁵

“Todos os relacionamentos e agrupamentos humanos, segundo Tönnies, podem ser classificados com referência ao tipo de vontade que os cria e os mantém unidos.”³⁶ Nesse sentido, o teórico alemão identifica na “sociedade tradicional” o predomínio da “vontade natural” e a esta formação denomina “comunidade” (*Gemeinschaft*).³⁷ Por outro lado, a “sociedade moderna” é marcada pela “vontade arbitrária” (ou racional) a partir da qual emerge uma outra “entidade social” (*soziale Wesenheit*) que Tönnies denomina de “sociedade” (*Gesellschaft*).³⁸ Segundo Fritz Ringer, “Tönnies usou com muita frequência analogias orgânicas para descrever as associações comunais e gostava de dizer que as relações societárias eram relações mecânicas.”³⁹ Daí compõe-se a “comunidade orgânica” – onde predomina a comunhão essencial, que orienta suas ações conforme os sentimentos,

³⁰ Para mais detalhes acerca do legado dos intelectuais “mandarins alemães”, ver esp. RINGER, 2000: 91 ss. e 159 ss. Seguindo Fritz Ringer, também Habermas se apropria do termo, cf. HABERMAS, 1996: 208 e HABERMAS, 1975: 404-412.

³¹ RINGER, 2000: 160.

³² A obra “Comunidade e Sociedade” (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) foi escrita em 1881, mas sua primeira edição apenas foi apresentada em 1887, para mais detalhes, ver, RINGER, 2000: 160, nota 55; WIESE, 1932: 701, nota 1. Segundo Adorno e Horkheimer, a diferença entre sociedade e comunidade foi formulada pela primeira vez pelo filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, cf. ADORNO & HORKHEIMER, 1969: 32, nota 24.

³³ RINGER, 2000: 161.

³⁴ WEBER, 1998: 20.

³⁵ Cf. TÖNNIES, 1887: 97 e ss.

³⁶ RINGER, 2000: 161.

³⁷ TÖNNIES, 1887: 9-44.

³⁸ TÖNNIES, 1887: 45-95.

³⁹ RINGER, 2000: 161.

caracterizada pelo fechamento e referência constante ao passado – em oposição à “sociedade mecânica” – que se destaca pela separação essencial dos homens, contendo ações orientadas teleologicamente, além de abertura e referência ao futuro.⁴⁰ Tönnies, no entanto, observa que “a grande tragédia da história foi a substituição gradual dos laços sociais comuns pelos societários.”⁴¹ Isso deixa evidente sua orientação romântica e pessimista com relação à modernidade.

Todavia, na esteira de nossos propósitos, a temática de Tönnies, apesar de inspirada nas obras de Henry Sumner-Maine,⁴² Otto von Gierke⁴³ e Lorenz von Stein,⁴⁴ traz consigo importantes inovações para o debate da diferença fundamental entre tradição e modernidade.⁴⁵

Na tradição sociológica francesa, Emile Durkheim apresenta sua obra clássica *De la division du travail social* (1893), onde à semelhança de Tönnies, propõe um esquema para a diferenciação entre tradição e modernidade. Tönnies e Durkheim tiveram uma pequena divergência com relação às suas teorias, em especial com o uso das nomenclaturas “mecânico” e “orgânico” para diferenciar o tradicional e o moderno.⁴⁶ O sociólogo francês aceita claramente a distinção entre sociedade tradicional e sociedade moderna, assim como Tönnies, todavia parte de diferentes pressupostos e entendimentos com relação à distinção mecânico/orgânico,⁴⁷ como disse o próprio Durkheim, a oposição entre mecânico e orgânico em Tönnies seria de ordem ideológica, e por isso haveria um problema metodológico na obra do sociólogo alemão. De acordo com Durkheim, “Tönnies elabora

⁴⁰ Cf. NEVES, 2006: 11-12.

⁴¹ RINGER, 2000: 162.

⁴² A diferença comunidade/sociedade possuía já um construto similar em Maine na forma da diferença status/contrato. Nas palavras do pensador britânico, “(...) we may say that the movement of the progressive societies has hitherto been a movement from status to contract” (SUMNER-MAINE, 1906: 165). Ademais, Tönnies jamais omitiu essa influência (cf. TÖNNIES, 1887: xxviii).

⁴³ Outra influência reconhecida por Tönnies é a de Otto von Gierke, o historiador do “direito corporativo alemão” (*Genossenschaftsrecht*), (RINGER, 2000: 162).

⁴⁴ WIESE, 1932: 703.

⁴⁵ No marxismo, que antecede Tönnies, se fala do movimento de passagem da sociedade (*Gesellschaft*), para a comunidade (*Gemeinschaft*), na forma de comunismo. Entretanto, a tradição dos “mandarins alemães” está preocupada na ideia de se propor a reforma social sem o intermédio do marxismo, afastando-se de seus principais pressupostos, cf. RINGER, 2000: 133.

⁴⁶ ALDOUS, DURKHEIM & TÖNNIES, 1972: 1191-1200.

⁴⁷ ALDOUS, DURKHEIM & TÖNNIES, 1972: 1198.

conceitos mais do que observa os fatos para delinear tais conceitos”,⁴⁸ de modo a criar uma teoria que padece por falta de bases empíricas.⁴⁹

Em um curto artigo, Tönnies tratou de rebater as críticas de Durkheim, pontuando que sua compreensão dos termos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (em especial do último) não eliminaria formações orgânicas no sentido empregado pelo sociólogo francês. Ainda segundo ele, a teoria de seu polemizador seria de cunho essencialmente moral e ao mesmo tempo uma remodelagem da sociologia de Herbert Spencer, o que lhe daria um caráter extremamente frágil e ultrapassado.⁵⁰

Deixando de lado o debate entre Tönnies e Durkheim, importa agora fazer uma breve passagem pelas ideias centrais e o pelo modo com o qual a diferença tradição/modernidade se apresenta no pensamento de Durkheim. Para diferenciar tradição e modernidade, o pensador francês lança mão da ideia de dois tipos de “solidariedade” social: a “solidariedade mecânica”⁵¹ – predominante nas sociedades tradicionais – e a “solidariedade orgânica”⁵² – predominante na sociedade moderna. Assim, a teoria durkheimiana é dotada de dois pontos centrais: (a) a concepção de solidariedade como nexos moral; (b) a consideração do modo com o qual se relacionam as formas de solidariedade e a divisão laboral.⁵³ Interessante notar também o papel decisivo do direito na teoria de Durkheim, na esteira da análise de Wolfgang Schluchter “o direito seria concebido como uma condição constitutiva da vida social”, havendo, portanto, uma homologia entre a evolução do direito e da sociedade.⁵⁴ Assim, à solidariedade mecânica estaria ligado o “direito repressivo”, e à solidariedade orgânica o “direito restitutivo”. Em linhas gerais, enquanto a solidariedade mecânica está fundada nas semelhanças e, desse modo, na segmentarização, a solidariedade orgânica, por sua vez, está ligada às diferenças, “onde haveria uma divisão de funções e de indivíduos e a formação de subgrupos especializados que reforçariam a individualização.”⁵⁵ A evolução social seria resultado da “preponderância progressiva da solidariedade orgânica”⁵⁶ já que os tipos de solidariedade

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ As deficiências metodológicas às quais Durkheim se refere estão certamente ligadas aos ensinamentos de suas *Regras do método sociológico* (1895). Para mais detalhes, ver esp. DURKHEIM, 2007.

⁵⁰ ALDOUS, DURKHEIM & TÖNNIES, 1972: 1199-1200.

⁵¹ Cf. DURKHEIM, 1999: 39 e ss.

⁵² Cf. DURKHEIM, 1999: 85 e ss.

⁵³ PARSONS, 1966b: 308.

⁵⁴ VILLAS BÔAS FILHO, 2010b: 568.

⁵⁵ VILLAS BÔAS FILHO, 2010b: 570.

⁵⁶ NEVES, 2006: 13.

não existem de formas isoladas, há uma inegável coexistência entre elas. Contudo, a construção teórica de Durkheim padece de algumas fragilidades, já que para a sociedade moderna, a fundamentação moral dos conceitos de divisão do trabalho e solidariedade são inadequados e pré-modernos, considerando que se tratam de mecanismos predominantes em sociedades tradicionais, já superados, por exemplo, pelos mecanismos monetários, como mostraram Karl Marx (*Das Kapital* [1867-1894]) e Georg Simmel (*Philosophie des Geldes* [1900]).⁵⁷

Caminhando no mesmo sentido de uma diferença fundamental entre tradição e modernidade, encontramos Max Weber, o antípoda de Durkheim.⁵⁸ Max Weber parte de uma tradição teórica diferente da de Durkheim, pois enquanto o primeiro era notadamente receptor do neokantismo (influenciado por Heinrich Rickert,⁵⁹ Wilhelm Windelband⁶⁰ e especialmente Wilhelm Dilthey⁶¹),⁶² possuindo um ponto de partida subjetivista para “ação social”,⁶³ o segundo era um positivista que enfatizava o aspecto objetivo (externo-coercitivo) do “fato social”.⁶⁴ Na obra de Weber foram importantes as influências de Georg Simmel no que se refere à questão do sentido [*Sinn*] da ação social,⁶⁵ de Werner Sombart detacadamente através de seus profundos estudos sobre o capitalismo,⁶⁶ e de Ernest

⁵⁷ Cf. LUHMANN, 1977a: 19 e ss. No mesmo sentido, Fritz Ringer analisa que dentro da “comunidade mandarim”, à qual Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber e Werner Sombart pertenciam, a concepção geral do capitalismo era corrente (RINGER, 2000: 168).

⁵⁸ Cf. COHN, 1979: 5; e no mesmo sentido: LUHMANN, 2005a: 25.

⁵⁹ Cf. WEBER, 1998: 5 e 15. Ver também COHN, 1979: 51 e ss. e RINGER, 2000: 305 e ss.

⁶⁰ Cf. COHN, 1979: 51 e ss.

⁶¹ Cf. COHN, 1979: 15 e ss.

⁶² É importante notar que no período no qual Weber desenvolve sua obra, ocorre uma substancial renovação das “disciplinas humanistas”, em especial promovida pelos chamados “neokantianos de Baden”, como bem nota Fritz Ringer, “em 1883, Wilhelm Dilthey publicou sua famosa introdução às disciplinas humanistas. Em 1892, Georg Simmel o seguiu com importante ensaio sobre os problemas da filosofia da história. O ano de 1894 viu a publicação da obra de Dilthey sobre psicologia descritiva e analítica e o discurso do reitor Wilhelm Windelband sobre história e ciência natural, que para Meinecke foi uma declaração de guerra ao positivismo. A discussão de Heinrich Rickert sobre a conceituação científica e suas limitações foi publicada em 1896. Em 1910, um ano antes de sua morte, Dilthey deu a público seu tratado da Academia de Berlim sobre a construção do mundo histórico nas disciplinas humanas. Finalmente, entre 1903 e 1919, Max Weber escreveu uma série de tratados metodológicos” (RINGER, 2000: 295). A mesma constatação é feita por Wolfgang Schluchter. Segundo ele, “entende-se que Max Weber não leu apenas Heinrich Rickert. Como já foi citado e enfatizado no ensaio sobre objetividade, leu também Wilhelm Windelband, Georg Simmel e Emil Lask. Ele leu, além disso, escritores filosóficos que não pertenciam ao círculo neokantianismo badense: o já mencionado Wilhelm Dilthey, mas também Edmund Husserl e outros” (SCHLUCHTER, 2000: 36-37).

⁶³ WEBER, 1998: 5 e 18 ss.

⁶⁴ DURKHEIM, 2007: 13. No mesmo sentido, Leopold von Wiese coloca que, *Durkheim does not derive the social from the individually psychic* (WIESE, 1932: 703).

⁶⁵ Apesar da influência de Simmel, Weber a recebe de modo crítico, cf. WEBER, 1998: 5; ver também, COHN, 1979: 35-50.

⁶⁶ De Sombart, Weber incorpora criticamente o conceito de “mercado” (WEBER, 1998: 493 e ss.), especialmente desenvolvido na obra, *Der moderne Kapitalismus* publicado em 1902, (SOMBART, 1984, I: 491 e ss.). Também a questão da controversa influência do judeu no processo de formação do capitalismo é

Troeltsch que colaborou com a elaboração do conceito de “tipo-ideal” [*Idealtypus*],⁶⁷ sob a nomenclatura de “conceitos históricos gerais”, além dos estudos sobre sociologia da religião.⁶⁸

No que tange à questão da modernidade, Weber que era leitor de Tönnies também introjeta em seu pensamento a dicotomia da diferença comunidade/sociedade, contudo, ele a modela segundo suas próprias demandas teóricas.⁶⁹ De acordo com o sociólogo alemão, “chamamos de comunidade uma relação social quando e na medida em que a atitude na ação social (...) se inspira no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes em construir um todo.”⁷⁰ Por outro lado, Weber denomina “sociedade a uma relação social quando e na medida em que a atitude na ação social se inspirem em uma compensação de interesses por motivos racionais (de fins ou de valores) ou também uma união de interesses com igual motivo.”⁷¹ Weber certamente determina o tipo de “relação social”⁷² através das formas de “ação social” (*sozialen Handelns*) que nela predominam. À “comunidade” Weber liga a “ação afetiva” (*affektuelles Handeln*) e a “ação tradicional” (*traditionales Handeln*). À “sociedade”, por seu turno, é relacionada com a “ação valorativa” (*wertrationales Handeln*) e especialmente com a “ação com respeito a fins” (*zweckrationalem Handeln*). São essas as quatro formas de ação identificadas por Weber, sendo as duas primeiras inerentes à sociedade tradicional, e as duas últimas à sociedade

tomada por Weber de Sombart, cf. WEBER, 1998: 477 e ss. Acerca da parceria entre Sombart e Weber, ver esp. COHN, 1979: 73.

⁶⁷ Todos os conceitos expostos na sociologia de Max Weber são tratados por ele como “tipo-ideal” (*Idealtypus*). O tipo-ideal “é acima de tudo, uma tentativa de apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos gerais”, mais precisamente “trata-se de um quadro de pensamento, não realidade histórica, e muito menos da realidade autêntica, não serve de esquema em que se possa incluir a realidade à maneira exemplar. Tem, antes, o significado de um conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns de seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria da possibilidade objetiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga mais adequada” (WEBER, 2001: 140).

⁶⁸ Certamente há uma influência recíproca entre Max Weber e Ernest Troeltsch, que inclusive tinham praticamente a mesma idade. Sabe-se também que eles chegaram a viver na mesma casa durante um determinado período, momento no qual muito debateram e intercambiaram ideias. Os temas de origem religiosa, histórica e até mesmo metodológica, possuíam muitas similaridades em ambos os autores. Intérpretes de Weber, como Friedrich Wilhelm Graf, Wolfgang Schluchter, Fritz Ringer, dentre outros, reconheceram essa semelhança. O brasileiro Sérgio da Mata destaca ainda que a ideia de “conceitos históricos gerais” de Troeltsch foi o tema precursor do conceito de “tipo-ideal” (*Idealtypus*) weberiano, cf. MATA, 2008: 244, nota 15. Para conferir o artigo no qual Troeltsch cria o termo precursor do *Idealtypus*, ver TROELTSCH, 1977: 177-179.

⁶⁹ PARSONS, 1966b: 687. Para uma análise sobre como a diferença “Gemeinschaft/Gesellschaft” se desdobra em Tönnies e Weber, ver PARSONS, 1966b: 686-694.

⁷⁰ WEBER, 1998: 33.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Além desses dois tipos de relação social, Weber cita uma terceira espécie, a luta/conflito que estaria em contraposição radical com a ideia de comunidade (cf. WEBER, 1998: 34).

moderna. De acordo com Wolfgang Schluchter, os quatro tipos de ação estão arranjados ao longo de uma escala de racionalidade, da tradicional e afetiva à valorativa e teleológica, o que levaria a crer que para Weber a evolução social é um processo de crescente racionalização.⁷³ Além disso, para determinar a modernidade de uma sociedade Weber também está preocupado com os tipos de “dominação” (*Herrschaft*) presentes nela e no modo com o qual estas produzem legitimidade.⁷⁴ Existem basicamente três tipos puros de dominação: a carismática, a tradicional e a legal.⁷⁵ Schluchter estabelece um modelo que busca associar também os tipos de “ação social” aos tipos de “dominação”. Segundo ele, a dominação legal (racional) é a que estaria em maior consonância com a sociedade moderna.⁷⁶ Para Weber, foi o processo de racionalização pelo qual passou o ocidente que deu origem a isso que chamamos de modernidade.⁷⁷ Na célebre obra *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, concluída no início do ano de 1905, Weber utiliza o termo “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*),⁷⁸ a fim de expressar o progressivo itinerário de eliminação do pensamento mágico/mítico, e de modo mais específico, da supressão da amálgama holística de raiz metafísica e religiosa que atuava como “cosmovisão” (*Weltanschauung*)⁷⁹ na sociedade tradicional ocidental. Com a conclusão da dissolução da cosmovisão religiosa, as “esferas axiológicas” (*Wertsphären*) se libertaram e passaram a ter “legalidade própria” (*Eigengesetzlichkeiten*) tais como as esferas econômica, política, estética, erótica e intelectual.⁸⁰ Desse modo, na “modernidade desencantada” se estabelece a “liberdade valorativa” (*Wertfreiheitsaufsatz*), e a isso Schluchter associa a ideia de um “politeísmo de valores”, extraídos dos estudos de Weber sobre ética religiosa, ética mundana e a respeito do ressurgimento dos “deuses desencantados” na forma de “poderes impessoais” na modernidade.⁸¹

⁷³ SCHLUCHTER, 1981: 129.

⁷⁴ WEBER, 1998: 170 e ss.

⁷⁵ WEBER, 1998: 172.

⁷⁶ SCHLUCHTER, 1981: 132 e 134.

⁷⁷ HABERMAS, 2002: 3 e ss. [1988: 9 e ss.].

⁷⁸ WEBER, 2004: 106.

⁷⁹ O conceito de *Weltanschauung* tem origem na filosofia do idealismo alemão (Kant, Schelling, Schleiermacher) e foi adotado pelos círculos do pensamento neokantiano (Rickert), cf. RINGER, 2000: 110 e ss., até atingir o pensamento de autores como Weber e a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim, cf. MANNHEIM, 1972: 326 e ss.

⁸⁰ Cf. WEBER, 1982: 371 e ss. Nesse sentido, diagnosticando uma pluralidade de racionalidades conflituantes derivada do processo de separação das esferas axiológicas postulado por Weber, ver TEUBNER, 2009a: 4.

⁸¹ Cf. SCHLUCHTER, 2000: 14 e ss. Para conferir a discussão do tema com mais detalhes, ver SCHLUCHTER, 2000: 13 e ss. e VILLAS BÔAS FILHO, 2009: 59 e ss.

É importante notar que Weber percebeu a grande relevância da forma de atividade econômica alcançada na modernidade, opondo o “espírito do capitalismo” ao “tradicionalismo”,⁸² o que contudo, não nos leva a associá-lo diretamente ao pensamento de marxista, já que a “comunidade mandarim”, à qual Weber pertencia, mantinha certa distância de alguns conceitos de origem marxista, como o de “classe”.⁸³ Para Weber o que há na base do desenvolvimento econômico é a ação racional teleológica, que também atua sobre diferentes âmbitos sociais,⁸⁴ destacadamente na burocratização do aparelho administrativo da “empresa estatal”,⁸⁵ marcando de modo determinante a sociedade moderna. A conceituação ambivalente da modernidade proposta por Weber desemboca numa conclusão pessimista, que identifica a progressiva perda de liberdade no âmbito social com o surgimento da empresa estatal e do mercado, e ao mesmo tempo, a perda de sentido no âmbito cultural com a separação das esferas de valor. As análises de Weber acerca da modernidade são posteriormente retomadas por Adorno e Horkheimer, e seguidamente, por Habermas, sendo de suma importância para a compreensão daquilo em que consiste nosso tempo atual.

1.1.4. – Sociedade moderna como “sociedade mundial” (Weltgesellschaft)

A partir da leitura dos pensadores clássicos, podemos aferir que, em comum, as perspectivas abordadas possuem a caracterização de uma modernidade dotada de estruturas radicalmente novas, com predomínio de diferentes elementos que a marcam definitivamente. Isso fica evidente na “sociedade mecânica” de Tönnies, na divisão do trabalho e “solidariedade orgânica” de Durkheim, e na “sociedade progressivamente racionalizada” de Max Weber.

A aqui referida “sociedade moderna” vem sendo focada na sociologia recente de diversos modos. Adorno se perguntou pela maior adequação da descrição dessa sociedade como “sociedade industrial” (*Industriegesellschaft*) ou “capitalismo tardio”

⁸² BENDIX, 1986: 68 e ss.

⁸³ No que concerne à ligação entre “racionalidade” e “ação finalística” em Weber, ver esp. HABERMAS, 1986: 53 e ss.; HABERMAS, 1999, I: 227 e ss.

⁸⁴ Sobre aproximações e afastamentos entre os pensamentos de Weber e Marx, ver esp. WRIGHT MILLS & GERTH, 1982: 64 e ss. Segundo Gabriel Cohn, “Weber sempre trabalhou à margem do pensamento de Marx, sem jamais atravessá-lo criticamente” COHN, 1979: 77 e ss. Na análise de Mommsen, o conceito weberiano de capitalismo não seria totalmente diferente do proposto por Marx. No mesmo sentido dessa diferença, Weber não vê no socialismo o canal para superação da dominação/submissão estabelecida pelo sistema econômico capitalista, cf. MOMMSEN, 1974: 256 e ss. Mais especificamente sobre o distanciamento entre o marxismo e os mandarins alemães, ver RINGER, 2000: 170.

⁸⁵ WEBER, 1998: 1060 e ss.

(*Spätkapitalismus*), fazendo clara opção pelo último termo.⁸⁶ Talcott Parsons também estudou o sistema da sociedade atual como “moderno” em sua obra *The System of modern societies* (1971), enfatizando os processos de diferenciação social.⁸⁷ Mais adiante, partindo de outros pressupostos, Immanuel Wallerstein abordou a sociedade moderna (capitalista) nos termos de um “sistema mundial” (*world system*) em seu *magnum opus* – *The Modern world-system* enfatizando a importância do capitalismo no processo de mundialização da sociedade.⁸⁸ Também, nas pertinentes análises de Carl Schmitt, nos campos do Direito Internacional (*Völkerrecht*) e da geopolítica, a progressiva crise do *jus publicum Europaeum* aliada ao movimento de mundialização da economia, levou a uma temida “universalização” da ordem mundial, à qual se opõem os “grandes espaços” (*Großräume*) que a resistem, segundo um modelo pluriversalista.⁸⁹

Em meio a todo esse debate teórico, Luhmann fez opção por conceituar a sociedade moderna como “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*). Ao seu modo, Luhmann promove também uma distinção radical entre tradição e modernidade, dando especial ênfase à questão da “complexidade social” no processo de formação da sociedade moderna, e, portanto, da sociedade mundial.

É preciso reforçar que os argumentos aqui expostos se prestam, tão somente, a reforçar a tese de que a aqui referida modernidade rompe com as estruturas sociais do passado e com as semânticas tradicionais, voltando-se para uma “abertura ao futuro”.⁹⁰ Pode-se aferir que a dilatação da dinâmica social na modernidade nos levou àquilo que Ulrich Beck chamou de “sociedade do risco”.⁹¹ Para Luhmann, o conceito de risco está diretamente ligado ao grau de complexidade social. Quanto maior a complexidade (hipercomplexidade) maior é também a força da pressão seletiva, que leva à contingência ou ao “poder ser de outra maneira” (*auch anders möglich sein*), e conseqüentemente ao “risco”.⁹²

⁸⁶ Cf. ADORNO, (1984, 8.I [1968]): 354 e ss.

⁸⁷ Cf. PARSONS, 1971.

⁸⁸ Cf. WALLERSTEIN, 1991: 1-13.

⁸⁹ Cf. SCHMITT, 1979: 283 e ss.

⁹⁰ Embasado em Luhmann, ver NEVES, 2006: 16. Segundo Luhmann, “as sociedades que ultrapassam o limiar da cultura avançada distanciam-se do seu passado e abrem-se muito mais ao seu futuro, pois não são capazes de sustentar, absorver ou expelir mais incertezas em seu presente” (LUHMANN, 1983a, II: 167).

⁹¹ Cf. BECK, 2010: 23-28 e LUHMANN, 1991a: 9 e ss.

⁹² “Komplexität in dem angegebenen Sinne heißt Selektionszwang, Selektionszwang heißt Kontingenzenz, und Kontingenzenz heißt Risiko” (LUHMANN, 1998a: 48 [1987a: 47]).

Luhmann distingue diversas formas de diferenciação social, caracterizando a sociedade moderna pelo primado da diferenciação funcional. A diferenciação dos sistemas em funções específicas pode acarretar assimetrias,⁹³ e modos de desenvolvimento díspares a depender de uma série de fatores, tais como os contextos regionais ou inclusive o funcionamento hipertrófico de alguns sistemas, como o “alienador” sistema econômico na sua atual roupagem neoliberal, no plano da sociedade mundial. A sociedade moderna não deve ser entendida como um todo homogêneo,⁹⁴ visto que há um visível descompasso e fortes diferenças no modo com o qual as sociedades se desenvolvem no plano regional, é aquilo que Villas Bôas chama de “modernidade seletiva”,⁹⁵ que está em consonância com aquilo que Eisenstadt denominou de “modernidades múltiplas”. Como o próprio Luhmann expressou, os sistemas autopoieticos da sociedade moderna podem ser descritos “sem qualquer referência a particularidades regionais, [mas] isso certamente não significa que essas diferenças são de menor importância”.⁹⁶ Andreas Fischer-Lescano e Gunther Teubner chamam a atenção para o fato de que, na sociedade mundial, além do contexto altamente diversificado proporcionado pela própria modernidade, ainda podem surgir colisões entre diferentes formas de diferenciação social, em especial entre diferenciação funcional e culturas tradicionais.⁹⁷

Dando continuidade à temática da modernidade, Luhmann entende que “a sociedade moderna desenvolveu um padrão bastante diferente, usando funções específicas como foco para a diferenciação de subsistemas”,⁹⁸ ou seja, trata-se aqui de uma sociedade que se diferencia funcionalmente em sistemas (econômico, político, artístico, jurídico, amoroso, religioso, educativo, dentre outros). Essa “sociedade moderna já nasce como sociedade mundial”.⁹⁹ Hauke Brunkhorst, baseado em Luhmann,¹⁰⁰ bem observa que desde o início a

⁹³ Cf. KJÆR, 2010a: 8.

⁹⁴ Cf. EISENSTADT, 2010: 10. No mesmo sentido, ver VILLAS BÔAS FILHO, 2009: 294 e ss.

⁹⁵ Cf. VILLAS BÔAS FILHO, 2009: 294 e ss.

⁹⁶ LUHMANN, 1997b: 67-79 (p. 8 na versão digital).

⁹⁷ Cf. FISCHER-LESCANO & TEUBNER, 2008: 8 e ss.

⁹⁸ LUHMANN, 1999a: 189.

⁹⁹ Cf. NEVES, 2009: 23. Para mais detalhes, ver LUHMANN, 1999a: 190.

¹⁰⁰ Na palavras de Luhmann, “(...) a sociedade moderna está estabelecida como sociedade mundial” (LUHMANN, 2007a: 858 [1997a: 1084]).

“sociedade moderna” deve ser definida como “sociedade mundial”.¹⁰¹ Luhmann faz opção pelo uso do termo “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*) ao invés de “globalização”, especialmente por este último conceito estar ligado a um processo primariamente econômico e assim encontrar limitações semânticas.¹⁰² Luhmann articulou a ideia de sociedade mundial desde a década de setenta até os últimos escritos de sua obra.¹⁰³

Segundo o sociólogo alemão, a diferenciação da sociedade por “funções” tem um forte respaldo na sociedade mundial,¹⁰⁴ ou seja, “sociedade moderna”, “sociedade mundial” e “diferenciação funcional” estão na teoria de Luhmann mutuamente implicados. “A sociedade mundial constitui-se como uma conexão unitária de uma pluralidade de âmbitos de comunicação em relações de concorrência, e simultaneamente, de complementariedade. Trata-se de uma *unitas multiplex*.”¹⁰⁵ Nesse sentido, a sociedade mundial é essencialmente diversificada, o que proporciona uma nítida diferença no modo com o qual certos subsistemas sociais se reproduzem em determinadas regiões do mundo. Além disso, permanece discutível a questão de se no processo de modernização e formação da sociedade mundial houve a primazia de algum subsistema social.

Dois intérpretes de Luhmann dão reconhecida importância ao sistema econômico no processo de formação da sociedade moderna, bem como ao seu “primado funcional” no sistema social, são eles Bob Jessop¹⁰⁶ e Uwe Schimank¹⁰⁷. Inegavelmente, o pensamento de Luhmann que antecede o seu “giro autopoietico”, atribuía à economia um primado

¹⁰¹ Seguindo Brunkhorst e Luhmann, ver NEVES, 2009: 24, nota 99.

¹⁰² Cf. NEVES, 2009: 24 e ss. Para mais detalhes, ver LUHMANN, 1997b: 67-79.

¹⁰³ LUHMANN, 1975a: 51-71, LUHMANN, 1983a, II: 154-165 e LUHMANN, 1999a: 186-200.

¹⁰⁴ LUHMANN, 2007a: 121 [1997a: 161].

¹⁰⁵ NEVES, 2009: 23.

¹⁰⁶ Bob Jessop pretende aproximar os aportes marxistas com a teoria dos sistemas através da ideia de uma autonomia relativa do direito e do Estado na sociedade moderna capitalista, em termos autopoieticos. Para mais detalhes ver JESSOP, 1992: 187 e ss. Fazendo comentários acerca da tese de Jessop, ver esp., TEUBNER & FEBBRAJO, 1992: 9. À semelhança de Jessop, Bachur também levanta a possibilidade de uma leitura marxiana de Luhmann, segundo ele “(...) é possível dizer que a diferenciação funcional da economia condicionara a diferenciação funcional da sociedade. Ora, mas no que isso é diferente do velho esquema base/superestrutura? Simples: do ponto de vista da teoria da autopoiese, a diferenciação funcional de sistemas não pode ser deduzida de um esquema causal monolítico e univetorial” (BACHUR, 2009: 157). Outro ponto interessante do trabalho de Bachur é sua consequente incorporação de Polanyi em face do pensamento de Luhmann, para tanto, ver BACHUR, 2009: 171. Sobre a diferença “base/superestrutura” (*Basis/Überbau*), ver o clássico prefácio à “Contribuição para a Crítica da Economia Política” de Marx, (MARX, 1999: 52).

¹⁰⁷ Grosso modo, Schimank busca demonstrar que não existe uma contradição em caracterizarmos a “sociedade moderna funcionalmente diferenciada” como “sociedade capitalista”, lançando mão de mecanismos intrassistêmicos inerentes à economia a fim de demonstrar isso. Para mais detalhes, ver SCHIMANK, 2009: 330 e SCHIMANK, 2005.

funcional.¹⁰⁸ Esse antigo aporte luhmanniano merece ser recuperado e remodelado segundo exigências de aprendizado da própria teoria dos sistemas, tendo em vista a atual conjuntura da sociedade mundial. Isso possibilitaria um diagnóstico pertinente do capitalismo contemporâneo, que estruturaria o sistema econômico moderno (funcionalmente diferenciado), o qual podemos aqui chamar, sem equívocos, de “turbocapitalismo” (*turbocapitalism*),¹⁰⁹ seguindo a impressão de Edward Luttwak. A ideia de turbocapitalismo se propõe a descrever a progressiva desregulação e hipertrofia do sistema econômico diante dos demais âmbitos da sociedade, em especial, a partir da década de 80 marcada primordialmente pela implementação do “neoliberalismo” no âmbito econômico e pelo desmantelamento do *welfare state* no âmbito político. Muito embora não cite Luttwak, Teubner criou o termo *turboautopoiesis*,¹¹⁰ que se presta justamente de instrumento teórico para lidar com análises de possíveis tendências expansivas da função de alguns sistemas sociais, e aqui, deve-se dar especial destaque ao processo de *economicização* da sociedade moderna, ou seja, uma forma de “transbordamento” autopoietico do sistema econômico e de seu meio de reprodução simbólico, o “dinheiro” (*Geld*).

Também Hauke Brunkhorst se mostra atento e sensível às novas tendências proporcionadas pelo turbocapitalismo, declarando que “o capitalismo [contemporâneo] é global, um sistema altamente produtivo, mas internamente catastrófico que não precisa da democracia e para o qual não existe hoje qualquer alternativa.”¹¹¹ Apesar de aparentemente pessimista, a conclusão de Brunkhorst revela claramente o dilema pelo qual a sociedade mundial e também os sistemas jurídico e político nela presentes tem passado. Marcelo Neves prefere não dar exclusividade ao sistema econômico na sociedade mundial, chamando a atenção para o fato de que a sociedade moderna “se desenvolve primariamente com base nas expectativas cognitivas,”¹¹² ou seja, além da economia, também a ciência e a técnica teriam essa possibilidade.

¹⁰⁸ Ao falar da “positivação do direito”, Luhmann se refere à sociedade moderna como “sociedade econômica”, mencionando o primado da economia no processo de transição – “*Nimmt man all dies zusammen in den Blick, dann wird die Hypothese plausibel, daß die Positivierung des Rechts einen gesellschaftlichen Primat der Wirtschaft voraussetzt, einen Übergang von politischer Gesellschaft (societas civilis) zu wirtschaftlicher Gesellschaft*” (LUHMANN, 1981a: 150). Ver também, LUHMANN, 1981a: 374. Em escritos anteriores, Luhmann também manifesta essa opinião, para tanto, ver esp. LUHMANN, 1975a: 51-71 e LUHMANN, 1976a: 150-169. Luhmann ainda se refere ao código binário da economia como “o mais forte código binário da sociedade”, sem contudo atribuir a ele um “primado ontológico”, cf. NEVES, 2009: 25. Ver esp. LUHMANN, 1975a: 55, 57 e 63.

¹⁰⁹ LUTTWAK, 2001: 49 e ss.

¹¹⁰ TEUBNER, 2012a: 79.

¹¹¹ BRUNKHORST, 2011a: 28. Nos mesmos termos, ver BRUNKHORST, 2011b: 29.

¹¹² NEVES, 2009: 25.

Rudolf Stichweh, herdeiro direto do pensamento de Luhmann, interpreta a gênese da sociedade mundial basicamente amparado no advento de novidades nos planos estrutural e processual, o que tornaria mais compreensível os propósitos e contornos da teoria luhmanniana. Segundo Stichweh, podemos falar em sociedade mundial a partir do momento em que, por um lado, esta passa a ser sua realidade estrutural (plano das estruturas), e ao mesmo tempo em que ela também se autodescreve como global/mundial (plano semântico).¹¹³ Trata-se de um processo que se iniciou por volta dos séculos XV/XVI, o qual foi dinamizado, a princípio, pelo sistema econômico,¹¹⁴ muito embora, não tenha sido condicionado por ele. Aqui surgem reservas de Stichweh, que se mostra mais ortodoxo nesse aporte, se comparado com a perspectiva da teoria materialista dos sistemas como de Jessop ou Schimank. Não obstante essa restrição, Stichweh aceita que o desenvolvimento do comércio e do capitalismo levou a importantes mudanças estruturais, irritando todo o sistema social. Além dos aspectos estruturais, o teórico alemão cita a importância do surgimento do conceito de “humanidade” (séculos XVI/XVIII) no plano semântico da sociedade mundial, seguindo o paulatino abandono da semântica do “barbarismo” no decurso do processo de modernização.¹¹⁵ Para caracterizar com mais precisão a sociedade mundial, Stichweh expõe a sua nova formação através da identificação de três *inovações estruturais* específicas:

- 1) a diferenciação funcional dos sistemas da sociedade;
- 2) o surgimento das organizações;
- 3) a implementação de novas tecnologias da comunicação;

No que diz respeito à diferenciação funcional (1), “ela própria estabelece sua primariedade no modo de diferenciação interna da sociedade mundial”.¹¹⁶ As organizações (2), por sua vez, marcadas pela distinção membro/não membro, conhecidas desde a baixa Idade Média, na forma de universidades, companhias de comércio, companhias religiosas,

¹¹³ STICHWEH, 2000a: 7.

¹¹⁴ Grosso modo, o “sistema econômico” quando diferenciado funcionalmente na sociedade moderna, se reproduz autopoieticamente através de “pagamentos” (*Zahlungen*) que geram novos pagamentos (LUHMANN, 1988a: 43 e ss. e LUHMANN, 2013a: 10). Os pagamentos passam a ser a autorreferência basal do sistema, por outro lado as “necessidades” (*Bedürfnisse*) se processariam como heterorreferência (LUHMANN, 1988a: 59 e ss. e LUHMANN, 2013a: 10). O código binário é representado pelo esquema ter/não ter (*Haben/Nichthaben*), tornando-se o esquematismo central do sistema (LUHMANN, 1988a: 181-2 e 191). O “mercado” (*Markt*) é considerado o “ambiente interno” do sistema econômico (LUHMANN, 1988a: 91 e ss.), enquanto o “dinheiro” (*Geld*) torna-se o meio simbolicamente generalizado que circula internamente, possibilitando pagamentos (LUHMANN, 1988a: 230 e ss.). Por fim, a “escassez” (*Knappheit*) atua como fórmula de contingência (LUHMANN, 1988a: 177 e ss.).

¹¹⁵ STICHWEH, 2000a: 6.

¹¹⁶ STICHWEH, 2000a: 9.

bancos e corporações estrangeiras. As organizações proporcionam uma maior mobilidade social capaz de lidar com a dinâmica da sociedade mundial. Contemporaneamente, Stichweh identifica basicamente dois tipos novos de organizações: (a) empresas multinacionais da economia – responsáveis pela transferência de capitais e pela transformação estrutural dos mercados financeiros, as quais teriam uma diferenciada força dirigente na globalização econômica detendo especialmente “conhecimento” e “tecnologia”; (b) organizações não governamentais (ONGs) – as quais estariam pulverizadas em um espaço bem diverso de atuação social promovendo operações de ajuda em regiões de guerra, cuidados com prisioneiros políticos, epidemias de doenças, mudanças climáticas, dentre outros.¹¹⁷ Por fim, as novas tecnologias da comunicação (3) figuram como a última grande e importante inovação estrutural presente na sociedade mundial, a começar pela invenção da imprensa no século XV até atingir as novíssimas tecnologias telecomunicativas da modernidade, o que segundo sociólogos como Anthony Giddens, representa a “destruição do espaço”, uma vez que a interação deixa de ser necessariamente uma comunicação entre presentes. Nesse cenário a “difusão das comunicações” é imensamente ampliada,¹¹⁸ havendo um importante incremento de complexidade no sistema social.

Se por um lado a sociedade mundial apresenta três inovações no plano estrutural, não é diferente no plano dos *mecanismos processuais* de onde emergem igualmente três novidades:¹¹⁹

- 1) a difusão global dos padrões institucionais;
- 2) as interrelações globais;
- 3) a descentralização em sistemas de função;

O mecanismo da “difusão global de padrões institucionais” (1) está na base do processo de “homogeneização no sistema da sociedade mundial,”¹²⁰ já que não se pode negar que institucionalmente Estados observem Estados, tribunais observem tribunais,¹²¹ criando-se assim processos comparativos homogeneizantes, apesar de algumas limitações.

¹¹⁷ STICHWEH, 2000a: 10-11. Esse último tipo de organização não pode ser ainda considerado como aquele sugerido “sistema social de ajuda” como o colocado por Dirk Baecker, cf. BAECKER, 1994: 93 e ss. e Niklas Luhmann, cf. LUHMANN, 2007a: 502 [1997a: 633].

¹¹⁸ STICHWEH, 2000a: 12.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ STICHWEH, 2000a: 13.

¹²¹ Marcelo Neves fala em “transconstitucionalismo” como forma de observação recíproca entre tribunais, para mais detalhes ver NEVES, 2009. Ver também, ELMAUER, 2013: 855 e ss.

O mecanismo corresponde às “interrelações globais” (2) está diretamente ligado com as novas tecnologias da comunicação, comportando assim a difusão da comunicação em escala global. Nesse sentido a “globalidade é produzida pelas interrelações de eventos comunicativos,”¹²² proporcionada pelo fenômeno de rede que permite um número cada vez maior de partícipes no processo comunicativo. Trata-se agora de um verdadeiro “sistema de interação global”.¹²³ Finalmente, o mecanismo de descentralização da sociedade em sistemas funcionais (3). A diferenciação dos sistemas funcionais parece ser o núcleo do fenômeno da sociedade mundial. Afastando-se de Wallerstein que concebe o “sistema-mundo” basicamente estruturado na distinção entre centro e periferia, Stichweh, seguindo Luhmann, reputa à diferenciação funcional a forma primária de diferenciação na sociedade mundial.¹²⁴

Evidentemente, há ressalvas com relação à visão de Stichweh e sua leitura mais ortodoxa da teoria luhmanniana. Isso já foi exposto por outros intérpretes da teoria dos sistemas, tais como Marcelo Neves em tese da *alopoiesis* na modernidade periférica,¹²⁵ Orlando Villas Bôas Filho em tese da *modernidade seletiva*¹²⁶ e Aldo Mascareño no modelo da tese da *diferenciação concêntrica*.¹²⁷ Certamente, o processo de diferenciação funcional não se desdobrou homogeneamente em todas as regiões do globo, há um

¹²² STICHWEH, 2000a: 15.

¹²³ STICHWEH, 2000a: 16.

¹²⁴ STICHWEH, 2000a: 19.

¹²⁵ NEVES, 2007: 127 e ss.

¹²⁶ VILLAS BÔAS FILHO, 2009: 294 e ss.

¹²⁷ MASCAREÑO, 2009: 82 e MASCAREÑO, 2003: 12.

evidente descompasso nessa gênese. Para isso, basta observar os inúmeros casos empíricos que vão da exclusão radical no Brasil ou na Índia, passando pelo forte influxo do sistema religioso na Indonésia ou na Arábia Saudita, ou se voltar para realidades politicamente autoritárias, como Cuba, China e Coreia do Norte. Nesse compasso, é possível alocar, aproximadamente metade da população mundial em sociedades que não estão efetivamente funcionalmente diferenciadas (apesar desse primado), seja pelo grau massivo de exclusão de grandes parcelas da população às prestações sistêmicas básicas, ou pelo solapamento da diferenciação funcional por outras formas residuais de diferenciação. Apesar dessas incongruências estruturais, todos esses contextos regionais estão paradoxalmente compreendidos na sociedade mundial, aqui reputada como moderna.

Após traçar o itinerário da origem semântica do termo “modernidade”, demonstrando também a dinâmica estrutural desse “novo tempo” (*Neuzeit*), além de expor os especiais contornos que a concepção de modernidade produziu na tradição sociológica (Tönnies, Durkheim, Weber), averigua-se que a “sociedade moderna” é caracterizada por ser uma “sociedade do risco”, hipercomplexa, aberta para o futuro. Essa sociedade moderna se estabelece desde seu início como “sociedade mundial”.

Agora, na fase seguinte do presente texto, buscar-se-á mostrar como se desdobra a semântica da modernidade no “discurso filosófico”, ou seja, como na seara teórica se descreve essa sociedade, desde seu surgimento até os dias de hoje, contexto no qual a “teoria crítica” e a “teoria dos sistemas” surgem como seus produtos mais recentes.

1.2 – Modernidade e seu discurso filosófico

2.1. A filosofia e o advento da modernidade: a filosofia da consciência (Bewußtseinphilosophie) e a busca por sua superação

Paralelamente ao desenvolvimento da sociedade moderna, emerge também no nível da semântica do pensamento filosófico, modos radicalmente novos de descrever essa realidade, a partir de uma “crise” (*Krisis*)¹²⁸ e progressiva inadequação das antigas formas de autodescrição social, ainda baseadas em preceitos de uma sociedade tradicional. O pensamento iluminista (*Aufklärung*) se propôs a iniciar o rompimento com todo e qualquer

¹²⁸ KOSELLECK, 2009: 137 e ss.

modo de pensamento marcado pela tradição, partindo de Descartes, passando por Kant e Fichte, até culminar em Hegel. Ele foi o primeiro pensador a atribuir à modernidade a capacidade de tomar consciência de si, ou seja, de se autocertificar. Entretanto, Hegel, com seu conceito de “Espírito” (*Geist*), promoveu apenas o primeiro dos muitos empreendimentos que lograram dar explicação a essa demanda para a qual a modernidade nos leva, o que inclui a busca da superação da “filosofia do sujeito” (*Bewußtseinsphilosophie*). Passando por Marx, esquerda hegeliana, direita hegeliana, Nietzsche, Heidegger e teoria crítica, o “discurso filosófico da modernidade” ganha seu embate mais avançado e radical através de duas perspectivas: a *teoria crítica* (na forma de *teoria da ação comunicativa*) de Habermas e a *teoria dos sistemas sociais autopoieticos* de Luhmann. O primeiro possui uma abordagem *pós-metafísica*, a qual coloca de lado a “filosofia do sujeito” por meio de uma *intersubjetividade linguisticamente gerada*. O segundo concebe uma proposta *pós-ontológica*, defendendo uma autorreferência específica a cada *sistema social autopoietico*, independente dos indivíduos entendidos como ambiente extra-social, nesse sentido, desvinculando-se da “filosofia do sujeito”.¹²⁹

Todavia, para que esse complexo mapa teórico seja desenhado de modo coerente e consistente, será necessário proceder com algumas digressões e procedimentos arqueológicos, a fim de revelar os fundamentos das linhas de pensamento aqui trabalhadas, com o especial intuito de chegar a um possível novo desdobramento: a *teoria crítica dos sistemas*.¹³⁰ Trata-se de uma inovação ousada e com potenciais ainda inexplorados, que incorpora contribuições da primeira geração da Escola de Frankfurt e da teoria dos sistemas de Luhmann.

Preliminarmente, cabe destacar que no presente capítulo não se pretende seguir e muito menos apoiar os propósitos das críticas de Habermas,¹³¹ mas sim, apenas utilizar parte de seu inteligente mapa para demonstrar sistematicamente como se desenvolveu a ideia do modo com o qual se desdobra (parcialmente) o “discurso filosófico da

¹²⁹ LUHMANN, 2007a: 689 e ss. [1997a: 868 e ss.]

¹³⁰ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 13 e ss.

¹³¹ Habermas trabalha a ideia de uma “modernidade” vista como um projeto iniciado e no pensamento iluminista e ainda inacabado. A discussão aqui indicada já havia sido delineada em um pronunciamento de Habermas na ocasião do recebimento do *Adorno-Preises*, em um famoso discurso que ficou conhecido como “Modernidade – um projeto inacabado” (*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*), em 11 de setembro de 1980, esboçado três anos antes do início da redação do “Discurso filosófico da modernidade” (*Der philosophische Diskurs der Moderne* [1983/4]). Para mais detalhes, conferir HABERMAS, 1992: 99-123 [1981: 444-464].

modernidade”. Além disso, em muitos dos trechos da presente exposição, haverá constante recorrência às obras originais da maior parte dos autores discutidos.

Para os fins de nossa proposta, será necessário deixar de lado os debates sobre Derrida e Foucault (os pós-modernos franceses), com o especial intuito de mostrar como o discurso filosófico se desdobra em seus eixos mais direcionados para a “teoria crítica”, construída especialmente no contexto alemão, por isso nos voltaremos mais para Nietzsche e Heidegger, autores com maior influxo na chamada “Escola de Frankfurt”.

Na discussão inerente à modernidade surge o tema da “secularização”.¹³² A ideia da relação entre modernidade e secularização nasceu no seio da sociologia de Max Weber e da teologia de Ernest Troeltsch. Conforme fora exposto anteriormente, Weber fala, sobretudo, que na modernidade se desenvolveu um processo de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) o qual desembocou na sociedade industrial e no Estado moderno liberal, todos nascidos da transformação das raízes religiosas (especialmente protestante e calvinista).¹³³ Carl Schmitt em sua “Teologia Política” (*Politische Theologie* [1922]), opondo-se ao racionalismo do Iluminismo (*Aufklärung*) e ao liberalismo, considera que “todos os conceitos da teoria do Estado moderno, são conceitos teológicos” secularizados.¹³⁴ No âmbito filosófico, Karl Löwith (seguindo Weber e Troeltsch) “reconhece no moderno uma espécie de cópia secularizada da escatologia hebraico-cristã” (*Weltgeschichte und Heilsgechehen* [1953]), e nesse ponto está próximo de Schmitt. No mesmo debate, Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit* [1966]), em oposição a Löwith e a Schmitt, “identifica no moderno não uma obra de mundanização dos valores religiosos, mas o efeito da autoafirmação humana contra o absolutismo teológico, negando a existência de uma linha de continuidade entre escatologia e ideia de progresso”,¹³⁵ rompendo com a recepção que os conservadores fazem da modernidade. É exatamente em Blumenberg que Habermas busca amparo para demonstrar a capacidade da modernidade legitimar a si própria, independentemente de qualquer legado advindo do cristianismo ou da antiguidade.¹³⁶

¹³² Interessante notar que esse debate também tem ecos na “teologia política”, sendo levado a cabo por Carl Schmitt no campo político, e por Rudolf Bultmann no campo teológico. Para conferir a resposta de Schmitt às críticas de Blumenberg, ver esp. SCHMITT, 2006: 139 e ss.

¹³³ WEBER, 2004.

¹³⁴ SCHMITT, 2006: 35.

¹³⁵ ABBAGNANO, 2007: 792.

¹³⁶ HABERMAS, 2002: 12 [1988: 16].

Pode-se considerar que a modernidade começou a ser tramada a partir do Renascimento e da Reforma (entre os séculos XV e XVI), sendo estes os momentos históricos que precederam o Iluminismo (século XVIII) – *Aufklärung* – que nas palavras de Immanuel Kant representou ao homem a possibilidade da libertação de seu próprio intelecto.¹³⁷ Kant consolidou esse novo paradigma sobre a base de suas três críticas: *Crítica da razão pura* (sobre o conhecimento), *Crítica da razão prática* (ética) e a *Crítica da faculdade de julgar* (estética).

Através da libertação da personalidade, vem à tona, a colocação do sujeito no centro do “mundo”, ou melhor, do “quadro epistêmico”,¹³⁸ é a chamada revolução copernicana. A nova posição assumida pelo sujeito provém de uma construção que nos leva às *Meditações* de René Descartes¹³⁹, assim como (em alguma medida) à *Monadologia* de Leibniz,¹⁴⁰ passando pelas três críticas de Kant, até culminar na *Doutrina da Ciência de 1794* de J. G. Fichte que leva a questão da egoidade até suas últimas consequências.¹⁴¹ Temos aqui o “núcleo duro” daquilo que Jürgen Habermas denomina “filosofia do sujeito” ou “filosofia da consciência” (*Bewußtseinsphilosophie*), a qual marcou os debates filosóficos da época com diversos desdobramentos, mas que, todavia, chegou a um esgotamento, em especial pela aporia do solipsismo. Apenas com o advento do conceito de “Espírito” (*Geist*) no centro do debate promovido pelo “Romantismo” e pelo “Idealismo” na Alemanha, em especial por Herder, Schelling e Hegel, a ideia de sujeito no sentido individual passou a perder centralidade. Nesse contexto, o conceito de *Geist* se estabeleceu ainda sob um viés teológico e metafísico, mas certamente supraindividual. Segundo o historiador e filólogo alemão Werner Jaeger, o “*Geist* é, de certa maneira, tudo o que é. É o olho que abrange tudo o que é real; no espelho da natureza e da história, *Geist* conhece a si mesmo, liberto das obscuridades de sua existência temporal particular e accidental.”¹⁴² Será sob o conceito de “Espírito”, que o primeiro grande empreendimento de pensamento autocompreensivo da modernidade será feito.

De acordo com Habermas, “enquanto no ocidente cristão os ‘novos tempos’ significavam a ‘idade do mundo’ que ainda está por vir e que despontará apenas com o dia

¹³⁷ KANT, 1784: 5 e ss. Nas palavras de Kant, “*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*” (KANT, 1784: 5).

¹³⁸ KANT, 2003: 295 e ss.

¹³⁹ DESCARTES, 1999a: 261 e 269.

¹⁴⁰ LEIBNIZ, 2004: 131-149.

¹⁴¹ Cf. FICHTE, 1988a: 43. “O eu põe a si mesmo e é [...]” (FICHTE, 1988a: 46).

¹⁴² JAEGER, 1924: 27 *apud* RINGER, 2000: 102.

do ‘juízo final’ – como ocorre na ‘filosofia das idades do mundo’ de Schelling –, o conceito profano de *tempos modernos* expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir.”¹⁴³

Hegel foi o primeiro filósofo a desenvolver um conceito claro de modernidade, entendendo-a como algo inédito, completamente novo. Escreve Hegel que “(...) não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. O ‘Espírito’ (*Geist*) rompeu com o mundo de seu existir e do seu representar que até agora subsistia e, no trabalho da sua transformação, está para mergulhar esse existir e representar no passado. Na verdade, o Espírito nunca está em repouso, mas é sempre concebido num movimento progressivo (...). A frivolidade e o tédio que tomam conta do que ainda subsiste, o pressentimento indeterminado de algo, são os sinais precursores de que qualquer coisa diferente se aproxima. Esse lento desmoronar-se, que não alterava os traços fisionômicos do todo, é interrompido pela aurora que, num clarão descobre de uma só vez a estrutura do novo mundo”.¹⁴⁴

A “Fenomenologia do Espírito” (*Phänomenologie des Geistes* [1806/7]) de Hegel pode ser considerada uma retomada de toda tradição ao pensamento ocidental, e ao mesmo tempo uma introdução à modernidade, a qual teria começado a despontar efetivamente com a Revolução Francesa (1789) “e, pouco depois, com o maquinismo industrial e suas repercussões sobre o pensamento e a vida dos homens.”¹⁴⁵

Emerge com o pensamento hegeliano o despertar da modernidade para uma tomada de “consciência de si mesma”, ou seja, surge uma necessidade de autocertificação, a qual decorre justamente de uma conclusão consequente do próprio sistema elaborado por Hegel.¹⁴⁶ O Espírito [*Geist*] (entendido como último momento do sistema hegeliano), no decorrer do processo dialético corresponde primeiramente ao Espírito Subjetivo (*em si*), depois ao Espírito Objetivo (*para si*) e por fim ao Espírito Absoluto (*em si e para si*).¹⁴⁷

Com o desdobramento dessa tríade, o Espírito (*Geist*), em plena evolução, alça graus cada vez maiores de liberdade. Nesse contexto, a realidade social pode ser identificada com a manifestação do “Espírito Objetivo”, que traz consigo a moral, o direito, a política, a

¹⁴³ HABERMAS, J. 2002: 9 [1988: 14].

¹⁴⁴ HEGEL, 1999: 300.

¹⁴⁵ LABARRIERE, 2007: 24.

¹⁴⁶ LABARRIERE, 2007: 24-25.

¹⁴⁷ Para mais detalhes, ver esp. HEGEL, 2001, II: 7 e ss.

história, ou seja, todas as instituições humanas. Um dos pilares da filosofia hegeliana é a “liberdade” (*Freiheit*), princípio já presente desde o neo-humanismo de Humboldt.¹⁴⁸ Hegel, à semelhança de Schelling, concebe que o Espírito é essencialmente liberdade. Tal liberdade seria alcançada em sua plenitude apenas na modernidade. O princípio da liberdade subjetiva se estabeleceu com base em três aspectos: individualismo, direito de crítica e autonomia da ação. São também três acontecimentos chave que colaboraram com o estabelecimento do “princípio da liberdade” (emancipação) na modernidade: (a) a Reforma; (b) o Iluminismo; (c) a Revolução Francesa.

Além disso, a cultura moderna ganhou novas roupagens com o princípio da subjetividade na arte, na ciência e na moral. Na filosofia, a estrutura da subjetividade foi apreendida, sobretudo, pelo *cogito ergo sum* (Descartes) e pela posição ocupada pelo *sujeito transcendental* (Kant). Principalmente com Kant, isso fica evidente, em especial através da já aludida divisão tripla das críticas kantianas. “Kant substitui o conceito substancial de Razão (*Vernunftbegriffs*) da tradição metafísica pelo conceito de uma Razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos”.¹⁴⁹

Assim, coloca-se com Kant a arquitetônica fundamental da Razão. Hegel enxerga na exposição kantiana uma construção que, por excelência, pode ser interpretada como “princípio da subjetividade” (*Prinzip der Subjektivität*). “Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como em um foco”.¹⁵⁰ Contudo, Hegel não se contenta com o modelo de Kant, pautado numa Razão cindida. A Razão deve superar tal modelo extraído do princípio da subjetividade. Aqui, portanto, Hegel revela sua intenção de superar a “filosofia do sujeito”, ou seja, de ir além da subjetividade e romper seus obstáculos em busca da reintegração da totalidade perdida no advento da modernidade. Hegel quer complementar o projeto inacabado da modernidade e busca, para tanto, meios teóricos capazes de explicar como seria possível obter uma autocompreensão dessa modernidade, despejando sobre o Espírito Absoluto tal possibilidade.

¹⁴⁸ RINGER, 2000: 103.

¹⁴⁹ HABERMAS, 2002: 28 [1988: 29].

¹⁵⁰ HABERMAS, 2002: 29 [1988: 30].

Contudo, diz Habermas que “a racionalidade dilatada em Espírito Absoluto neutraliza as condições sobre as quais a modernidade toma consciência de si mesma”.¹⁵¹ Habermas acusa Hegel de tentar superar a razão centrada no sujeito por meios oferecidos pela própria filosofia do sujeito, encontrando-se aí sua principal falha, já que o Espírito ganharia um *status* de “macrossujeito”, por isso retornando às aporias do pensamento que buscava superar, incluindo o velho recurso à metafísica.¹⁵²

Independentemente das críticas de Habermas endereçadas a Hegel, o importante é perceber que Hegel foi quem abriu o discurso filosófico moderno – muito embora não tenha sido o primeiro pensador moderno – na busca de conseguir superar a filosofia da consciência. De Hegel derivam, segundo Habermas, as correntes de pensamento que dominam o âmbito das discussões relacionadas à modernidade, são elas:

- 1) Hegelianos de esquerda (*Linkshegelianer*)
- 2) Hegelianos de direita (*Rechtshegelianer*)
- 3) Nietzsche

Dado o insucesso de Hegel, partem dele essas três perspectivas que logram superar suas limitações. A primeira centrada na “filosofia da práxis”, encabeçada por Karl Marx (1), a segunda voltada para uma supervalorização da religião e principalmente do Estado (2), por último Nietzsche, que comanda o violento empreendimento da crítica radical à razão, por onde se movem muitos dos chamados pós-modernos (3).

Primeiramente o revolucionário Marx, sendo este, talvez o pensador alemão mais influente do fim do século XIX até meados do século XX. Marx renovou a filosofia hegeliana por meio da “filosofia da práxis” que melhor nos fará entender o panorama da modernidade. Marx tem seu nascedouro na esquerda hegeliana “voltada para prática atenta à revolução” que “quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do burguês”.¹⁵³ Marx inverteu a filosofia hegeliana. Influenciado pelas ideias de Feuerbach, inclinou-se para o materialismo, abandonando, portanto a orientação idealista que vinha instalada na filosofia alemã desde Kant e Fichte, passando por Schelling e por fim Hegel.

¹⁵¹ HABERMAS, 2002: 62 [1988: 57]. Em sua *Negative Dialektik*, Adorno associa o *Espírito* da filosofia hegeliana a um *Macrossujeito*, cf. ADORNO, 2009: 40 [1975: 48-49].

¹⁵² HABERMAS, 1988: 39-44.

¹⁵³ HABERMAS, 2002: 80 [1988: 71].

Enquanto Hegel depositou sobre o “Espírito” (*Geist*) a possibilidade de superação da filosofia do sujeito, em Marx, o “trabalho social” (*gesellschaftliche Arbeit*) passou a ocupar essa centralidade.

Indo além de Feuerbach, Marx inclui o aspecto da “atividade humana” em sua teoria, a qual se apreenderia, sobretudo, na práxis. Na obra “A Ideologia alemã” (*Die deutsche Ideologie* [1844]), Marx e Engels ocuparam-se em diferenciar homens e animais, demonstrando que os primeiros, ao contrário dos últimos, produzem (mesmo que de modo indireto) sua própria vida material. Assim, a vida social é essencialmente práxis.¹⁵⁴ Também em Marx, a noção de sujeito perde força diante da relação dialética entre “ser social” e “consciência”. Segundo o filósofo alemão, em suas “Teses sobre Feuerbach” (*Thesen über Feuerbach* [1845]), o ser social determina a consciência,¹⁵⁵ ou seja, a essência humana passa a ser um conjunto de relações sociais.

Hegel e Marx estão unidos no empreendimento contra a filosofia do sujeito, contudo, seguem caminhos diferentes em diversos pontos, principalmente no que se refere ao modo com o qual a modernidade se conclui. Hegel, em sua “Filosofia do Direito” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821]), louva o Estado tratando-o como manifestação máxima da dimensão da eticidade (moralidade objetiva),¹⁵⁶ considerando a monarquia constitucional prussiana o exemplo máximo da realização da totalidade ética. Contrariamente, Marx rechaça tais qualificações ao Estado atribuindo-lhe uma função de mantenedor do *status quo*, que preserva os interesses da classe dominante detentora dos meios de produção. Nesse sentido, “o Estado cumpriria simplesmente os imperativos funcionais da sociedade, ele próprio seria visto por Marx como uma expressão da eticidade dilacerada.”¹⁵⁷

Para Marx, a totalidade das “relações de produção forma a ‘estrutura econômica’ (*Basis*), a base real sobre a qual se levanta uma ‘superestrutura jurídica e política’ (*Überbau*), e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”.¹⁵⁸ Muito embora Marx não tenha realizado seu desejo de escrever um tratado sobre “dialética

¹⁵⁴ MARX & ENGELS, 2007. Engels fala sugestivamente na *humanização do macaco pelo trabalho* (1876), sugerindo que o “trabalho” (*Arbeit*) foi o “passo decisivo para a transição do macaco ao homem” (cf. ENGELS, 1977: 215 e ss.).

¹⁵⁵ “Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência” (MARX, 1999: 52).

¹⁵⁶ HEGEL, 1997: § 142, § 146.

¹⁵⁷ HABERMAS, 2002: 88 [1988: 78].

¹⁵⁸ MARX, 1999: 52.

materialista”, produziu sua principal obra “o Capital” (*Das Kapital*), aplicando esse método. Para ele, “o capital é uma relação natural, universal e eterna”,¹⁵⁹ sendo capaz de se autorreproduzir através de um movimento de circulação das mercadorias, que corresponde ao ponto de arranque do capital.¹⁶⁰

Devido à ênfase de Marx nas condições da reprodução econômica e material da sociedade, muito se atribuiu à sua teoria um caráter reducionista e epifenomenalista, inclusive devido à interpretação dada à diferença base/superestrutura (*Basis/Überbau*). Em contraposição a essas associações, Engels em defesa de Marx considerou que “o desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico etc., repousa sobre o econômico. Mas todos eles reagem uns sobre os outros e sobre a base econômica. Não é o caso de afirmar-se que a condição econômica é sozinha a causa ativa de tudo, e o resto apenas o efeito passivo. Diferentemente disso, há uma interação recíproca com uma necessidade econômica fundamental que, em última instância, sempre se afirma.”¹⁶¹ Desse modo, a esfera econômica não existiria de modo isolado, e muito menos determinaria diretamente as demais esferas – no esquema marxista haveria uma relação dialética entre a base e a superestrutura.

Marx deposita toda sua confiança no potencial revolucionário que a classe operária possui para promover a superação do modelo burguês de sociedade e do modo de produção capitalista, pois “o feitiço que o passado impõe ao presente tem de ser rompido; só no futuro comunista o presente poderá reger o passado”.¹⁶² Ele “associa a modernização da sociedade a um esgotamento cada vez mais efetivo dos recursos naturais e à expansão cada vez mais intensiva de uma rede global de circulação e de comunicação, esse desencadeamento das forças produtivas tem de ser reconduzidos a um princípio da modernidade, que se funda antes na práxis do sujeito produtor que na reflexão de um sujeito cognoscente.”¹⁶³

No marxismo o “trabalho” (*Arbeit*) passa a ser o princípio da modernidade. O “Espírito” (*Geist*) hegeliano é substituído pelo “trabalho social” (*gesellschaftliche Arbeit*). É o trabalho que permite ao sujeito exteriorizar suas forças essenciais no mundo objetivo,

¹⁵⁹ MARX, 1999: 27.

¹⁶⁰ Sobre o processo de circulação da mercadoria, ver esp. MARX, 1973, I: 103 e ss. No que concerne ao ciclo do binômio capital-dinheiro, ver MARX, 1973, II: 27 e ss.

¹⁶¹ ENGELS, 1954: 366.

¹⁶² HABERMAS, 2002: 87 [1988: 76].

¹⁶³ HABERMAS, 2002: 91-92 [1988: 79-80].

como foi teorizado em seus “Manuscritos econômicos filosóficos de 1844” (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*). Essa noção de trabalho pode ser derivada da filosofia estética romântica que provém de Herder e Humboldt, passando por Schiller e Schelling, a qual fora contrabandeada ainda pelo jovem Marx na “filosofia da práxis”.

Na sociedade burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*), capitalista, o sujeito tem suas forças essenciais alienadas e controladas com respeito a fins através de uma infraestrutura, bem como de uma ideologia, que fomentam e mantêm essa alienação. De acordo com Habermas, Marx concebe que a coletividade apenas alcançaria a autorrealização com a possibilidade dela mesma, numa “contemplação envelada”, voltar a se apropriar de seus próprios produtos produzidos. Contudo, isso apenas se efetivaria com a “revolução comunista”. Para Marx, neste mundo capitalista, não é possível uma reapropriação das forças essenciais, já que o proletariado não encontraria opções, senão vender sua força de trabalho ao burguês detentor dos meios de produção. Com o advento do comunismo e a “tomada de consciência”, esta situação se alteraria, de modo a possibilitar tal reapropriação das forças essenciais pelos próprios produtores. Em linhas gerais, é assim que se apresenta o “envelhecido paradigma da produção” e sua concepção de modernidade ainda por se realizar no futuro comunista.

Do outro lado, temos a direita hegeliana que alimentou o pensamento neoconservador, promovendo um diferente diagnóstico da modernidade, dando muitas vezes ao “Estado” (*Staat*) o papel que o “Espírito” (*Geist*) desempenhava na filosofia de Hegel. “Os hegelianos de direita [*Rechtshegelianer*] seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação ceder ao discernimento objetivo da racionalidade do existente. A racionalidade do entendimento, elevada a absoluto, expressar-se-ia então no fanatismo das ideias socialistas; contra esses falsos críticos seria preciso apenas impor o discernimento metacrítico dos filósofos.”¹⁶⁴

Os neoconservadores, tomados por um grande desapontamento com o marxismo, buscaram amparo na direita hegeliana. Alunos diretos de Hegel, tais como Rosenkranz, Hinrichs e Oppenheim, são seus maiores representantes. Grande parte deles “esforçava-se

¹⁶⁴ HABERMAS, 2002: 80 [1988: 71].

em obter da filosofia hegeliana do direito, espaço para a implantação política do Estado de direito liberal e de certas reformas para um Estado Social”.¹⁶⁵

Os hegelianos de direita, bem como os de esquerda, não queriam se prender a um pensamento meramente teórico, lograram, portanto, penetrar no plano da práxis. Essa corrente de pensamento não ignora “o potencial de conflito da sociedade burguesa, contudo, rejeita a proposta comunista”.¹⁶⁶ Os hegelianos de direita observam na sociedade burguesa “o princípio do social realizado de um modo geral”, assim “afirmam que este alcançaria necessariamente o domínio absoluto tão logo fosse eliminada a diferença entre o político e o social”.¹⁶⁷ A sociedade, porém, apresentar-se-ia como um campo repleto de desigualdades, invadida por imperativos funcionais que orientariam as ações dos sujeitos. “Nessa estrutura e complexidade fracassam todas as tentativas de introduzir na sociedade o princípio cívico da igualdade e de submeter a sociedade à formação democrática dos produtores associados”.¹⁶⁸

Max Weber intensifica essa crítica asseverando que “a abolição do capitalismo privado” (como desejava Marx) “não significaria de modo algum uma destruição redoma de aço do trabalho industrial moderno”.¹⁶⁹ Para conferir a veracidade do argumento de Weber, basta observar o “socialismo real” que em sua tentativa de dissolver a sociedade civil na sociedade política, apenas obteve como consequência a burocratização e o aumento da “pressão econômica sobre um controle administrativo que penetra todos os domínios da vida”.¹⁷⁰

Diante deste cenário, a direita hegeliana despejou sua confiança final na edificação de um “Estado forte”. Muitos dos hegelianos de direita, tais como Rosenkranz, defendiam a monarquia, ou seja, um Estado centralizado, poderoso, capaz de “domar o antagonismo dos interesses e garantir a unidade do particular com o universal”.¹⁷¹ Daqui emergiram doutrinas jurídicas e políticas defensoras da legitimação do Estado totalitário, de Ernest

¹⁶⁵ HABERMAS, 2002: 98 [1988: 86].

¹⁶⁶ HABERMAS, 2002: 99-100 [1988: 87].

¹⁶⁷ HABERMAS, 2002: 100 [1988: 88].

¹⁶⁸ HABERMAS, 2002: 100 [1988: 88].

¹⁶⁹ HABERMAS, 2002: 101 [1988: 78].

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Idem.*

Forsthoff a Karl Larenz e Carl Schmitt. A teoria do “Estado total” (*totale Staat*),¹⁷² moldada por Forsthoff e as experiências negativas do fascismo e do nazismo fizeram naufragar toda a confiança que a direita hegeliana depositava em um Estado forte.¹⁷³

Com o fim do fascismo europeu instalado na primeira metade do século XX, os hegelianos de direita submeteram-se a algumas revisões e alteram seu ponto de partida. Essa reformulação se deu especialmente com Hans Freyer e Joachim Ritter. “Nessa renovação, cabia às ciências do espírito a herança teórica da filosofia então dispensada, e aos poderes tradicionais da eticidade, religião e arte, o papel de compensação que já não pode ser confiado ao Estado.”¹⁷⁴ Tomando a análise de Weber sobre a modernidade, a qual seria constituída de modo ambivalente pela cultura e pela sociedade, pode-se averiguar que a proposta neoconservadora eleva a modernidade social a um campo dotado de muita complexidade, que é simultaneamente colocada ao lado de uma modernidade cultural desvalorizada, ou como concluiu Arnold Gehlen, *cristalizada*.

Ritter concebe uma separação entre o ser social do homem e a ordem histórica. Para ele o que surge com a modernidade é “o fim da história que existiu até aqui; o futuro não teria relação com o que precedeu”.¹⁷⁵ Separa-se então a modernidade e a ideia hegeliana de autocompreensão. A essência histórica da modernidade seria agora caracterizada por uma relação a-histórica com a natureza. A modernidade social, constituída por uma dinâmica evolutiva própria conduz à ideias tecnocráticas, segundo a crítica de Habermas.¹⁷⁶ O neoconservadorismo, justamente por carecer de uma crença na modernidade cultural, encontrar-se-ia numa situação que conduz à confiança na ressurreição dos poderes da tradição, desvalorizados com o advento da modernidade social. Desse modo, apenas o reestabelecimento de tais poderes seria capaz de proteger a liberdade subjetiva diante da burocratização da sociedade administrada.

De modo geral, o pensamento de Ritter consiste num paradoxal tradicionalismo, incapaz de estabelecer ideias e critérios coerentes aptos a lidar com a modernidade em sua ambivalência. “Joachim Ritter une uma interpretação tecnocrática da sociedade moderna

¹⁷² O pensamento alemão totalitário está apoiado em uma base tripla: o *Estado total* (Forsthoff), a *guerra total* (Ludendorff) e o *inimigo total* (Schmitt). Para uma interessante análise e conceituação teórica dos regimes totalitários, ver LOEWENSTEIN, 1983: 78-81.

¹⁷³ HABERMAS, 2002: 101-102 [1988: 89].

¹⁷⁴ HABERMAS, 2002: 102 [1988: 90].

¹⁷⁵ RITTER, 1965: 45 *apud* HABERMAS, 2002: 103 [1988: 90].

¹⁷⁶ HABERMAS, 2002: 103 [1988: 90-91].

com a revalorização funcionalista da cultura tradicional”.¹⁷⁷ Ao mesmo tempo em que os neoconservadores aceitam uma modernidade social instável (dinâmica), rejeitam, do ponto de vista cultural, o universalismo moral e os potenciais das forças criativas e subversivas da estética.¹⁷⁸ Não obstante, enquanto os hegelianos de direita e os hegelianos de esquerda mergulharam no reducionismo de suas propostas teóricas, move-se no lado externo a todo o discurso racionalista moderno a perspectiva nietzcheniana.

“Nietzsche quer explodir o marco racionalista ocidental”.¹⁷⁹ Ele pretende “(...) desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação. Priva a crítica da razão centrada no sujeito e a atrofiada em racionalidade com respeito a fins do seu impulso dialético, comportando-se em face da razão em seu todo como os jovens hegelianos perante as suas sublimações: a razão não é mais do que o poder, do que a vontade de poder pervertida que esconde tão esplendidamente.”¹⁸⁰

Abre-se aqui o caminho de Nietzsche e sua integral despedida da modernidade. Hegel e seus discípulos depositam suas esperanças na dialética do esclarecimento e na razão, as quais poderiam exercer na modernidade o poder unificador que a religião tinha na tradição. Contudo, após seguidos fracassos dos hegelianos, Nietzsche não vislumbrou outra escolha, a não ser abandonar o projeto racionalista de Hegel. Nesse sentido, Nietzsche “renuncia revisar o conceito de razão” (e consequentemente o de modernidade), partindo assim, segundo Habermas, para uma despedida antecipada de uma modernidade ainda inacabada.¹⁸¹

“Para Nietzsche a situação de partida é clara. Por um lado, o esclarecimento histórico apenas reforça cisões sentidas com as conquistas da modernidade; a razão, apresentada na forma de uma religião cultural, não desenvolve mais nenhuma força sintetizadora capaz de renovar o poder unificador da religião tradicional. Por outro lado, à modernidade está barrado o caminho de volta à restauração. As imagens metafísico-religiosas das civilizações antigas são elas mesmas já um produto do esclarecimento, demasiado

¹⁷⁷ HABERMAS, 2002: 106 [1988: 92].

¹⁷⁸ HABERMAS, 2002: 107 [1988: 93].

¹⁷⁹ HABERMAS, 2002: 107 [1988: 93].

¹⁸⁰ HABERMAS, 2002: 81 [1988: 71].

¹⁸¹ HABERMAS, 2002: 124 [1988: 107].

racionais, portanto, para ainda conseguir contrapor algo ao esclarecimento radicalizado da modernidade.”¹⁸²

A crítica de Nietzsche partiu, assim, primeiramente contra a deformação historicista da consciência moderna que proveio de Hegel, buscando descartar a razão histórica. Aliás, basta observar algumas obras de Nietzsche para perceber a contundência de sua crítica à tradição do pensamento alemão, de Lutero, passado por Leibniz, chegando a Kant.¹⁸³

Inspirado no romantismo wagneriano entusiasmou-se com a ideia da criação de uma nova mitologia, uma mitologia inovada esteticamente, a qual deveria “liberar as forças da integração social cristalizadas na ‘sociedade concorrencial’ (*Konkurrenzgesellschaft*)”.¹⁸⁴ Segundo ele, apenas o poder supra-histórico de uma arte que se consome na atualidade poderia trazer a salvação para a “verdadeira necessidade e miséria do homem moderno”.¹⁸⁵

Todavia, diferente de Wagner, “Nietzsche não nega a consciência moderna do tempo”,¹⁸⁶ contudo, despreza o esclarecimento (*Aufklärung*) ao mesmo tempo em que atribui à arte o papel de retirar o homem moderno de seu tédio cotidiano de expectador do processo histórico. Nietzsche deseja devolver ao homem a sua capacidade criativa, nesse sentido, pretende ele reestabelecer a força do *Dioniso criador*, como o “deus que está por vir”, e tirar a ênfase do princípio da ordem do *Apolo racional* (socrático). Para Nietzsche, o mundo é essencialmente um fenômeno estético, ou seja, “Nietzsche só pode formar esse pensamento para uma ‘metafísica de artistas’, e reduzir ao estético tudo o que é e o que deve ser. Não pode haver nem fenômenos ônticos e nem morais (...)”.¹⁸⁷ A estética libertadora, revela o Dioniso, o encanto da vida, e dissolve a subjetividade, liberando o homem da hipocrisia moral, bem como das ciências objetivantes presentes na modernidade onde predomina a vontade de poder pervertida.

Num cenário como esse, o filósofo alemão entende a vida do homem moderno como algo baseada apenas na hipocrisia e no engano, cuja única esperança se debruça sobre a experiência estética.¹⁸⁸ Na estetização da realidade, Nietzsche concebe um messianismo

¹⁸² HABERMAS, 2002: 125-126 [1988: 107].

¹⁸³ “O êxito de Kant foi apenas um êxito de teólogo; tal como Lutero, como Leibniz, Kant foi mais um freio à já pouco sólida integridade alemã” (NIETZSCHE, 2007: 44).

¹⁸⁴ HABERMAS, 2002: 127 [1988:109].

¹⁸⁵ HABERMAS, 2002: 127 [1988: 108].

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ HABERMAS, 2002: 138 [1988: 118].

¹⁸⁸ HABERMAS, 2002: 139 [1988: 119].

romântico, que faz emergir o absolutamente “outro da razão”, o dionisiaco, alcançado por meio da arte, que conduz a uma estrapolação dos limites individuais, ao êxtase, e aqui, rompe-se com o “princípio da individuação” (*Prinzips der Individuation*), outrota, uma das principais conquistas da modernidade.¹⁸⁹

De acordo com Habermas, a atitude de Nietzsche abre dois caminhos, pelos quais se desenvolve o pensamento pós-moderno:¹⁹⁰ (1) a crítica da metafísica de Martin Heidegger, o qual busca substituir o papel que a arte desempenha em Nietzsche pela filosofia. Por esta linha também segue Jacques Derrida; (2) o erotismo bizarro e chocante, dissolvedor da subjetividade, de Georges Bataille – linha pela qual trilhou Michel Foucault.

Analisadas as matrizes filosóficas da modernidade, podemos agora apresentar alguns dos seus desdobramentos em pensadores importantes. Será de suma importância apresentar uma minúscula parte do pensamento de Martin Heidegger, em especial, sua crítica à “técnica” e à “metafísica do sujeito”, às quais deixam ressonâncias na maioria das formas crítica a teoria dos sistemas.

Percorrendo uma linha nitidamente distinta daquela trilhada pela teoria crítica marxista (ao menos em seu ponto de partida), apresenta-se outro grande crítico da modernidade: Martin Heidegger. Heidegger reconhece que na modernidade, marcada pelo niilismo e pela “tecnologia planetária”, se expressa a absolutização da racionalidade com respeito a fins, a qual se funda numa compreensão da “metafísica do sujeito” radicalizada de Descartes a Nietzsche. “Para ele o início dos tempos modernos é caracterizado pelo corte de época produzido pela filosofia da consciência, iniciada por Descartes; e a radicalização de Nietzsche dessa compreensão do ser marca o tempo mais recente, o qual determina a constelação do presente”.¹⁹¹ Nas palavras de Heidegger, “a época que chamamos moderna (...) defini-se pelo fato de que o homem tornou-se meio e medida do ente. O homem é aquilo que subjaz a todo ente, isto, na época moderna, a toda objetivação e ao que se representa, o *subjectum*.”¹⁹² Para ele, a modernidade é marcada pelo domínio do sujeito sobre a totalidade dos entes de uma forma técnica e calculável, ou melhor, os entes estão submetidos ao homem sob um modo de disponibilidade incondicional.

¹⁸⁹ HABERMAS, 2002: 137 [1988: 117].

¹⁹⁰ HABERMAS, 2002: 151 [1988: 129].

¹⁹¹ HABERMAS, 2002: 191 [1988: 161].

¹⁹² HABERMAS, 2002: 189 [1988: 160].

Esse contexto seria produto do desdobramento da história da metafísica que, de Protágoras a Nietzsche, promoveu aquilo que Heidegger chamou de “esquecimento do ser” de onde também decorre o fenômeno de entificação extensivo ao próprio homem. A metafísica moderna, inaugurada por Descartes, coloca o sujeito na posição de fundamentador, ou seja, “o homem se funda a si mesmo como medida de todas as medidas”,¹⁹³ mais precisamente, isso quer dizer que tudo o que não se apresenta ao sujeito como sujeito é considerado como objeto redutível à representação desse sujeito. No entendimento de Heidegger “o homem converte-se naquele ente no qual se fundamenta todo ente no que concerne ao modo de ser e sua verdade. O homem converte-se em centro de referência do ente enquanto tal”.¹⁹⁴

A modernidade é para Heidegger o “reino da técnica” onde há a manifestação máxima da “metafísica do sujeito”. “Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem, contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser,”¹⁹⁵ ou seja, na modernidade o ser não é pensado como tal, mas sim como ente. Heidegger acentua ainda que, nessas condições, resta ao homem apenas o pensamento calculador; o homem agora vagueia numa terra desertificada pelo cálculo, o espírito de nossa época – a época terminal da metafísica como técnica planetária – faz com que o homem “sinta-se estrangeiro em sua própria casa”. “O homem hoje justamente não encontra mais em lugar algum a si próprio, ou seja, a sua essência”.¹⁹⁶

Ao esquecer o ser, esquece também o homem de sua origem, de seu “modo de ser” que é o ser-aí (*Dasein*), ou seja, “esse ente, que nós mesmos sempre somos e que entre as outras possibilidades de ser, possui a de questionar”.¹⁹⁷ Na modernidade, de questionador o homem passa a calculador. No mundo das ciências tecnizadas o esquecimento do ser é estendido a toda realidade planetária, contudo, o “esquecimento do ser” não se deve a uma atitude errônea, mas sim a um “destino” inerente ao próprio ser. Certamente a complexidade da filosofia de Heidegger vai muito além do aqui apresentado, entretanto, busca-se expor apenas seu entendimento do que vem a ser a modernidade.

¹⁹³ FERREIRA Jr., 2002: 89.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerks” (1935-6). In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1950 *apud* FERREIRA Jr., 2002: 89.

¹⁹⁵ HEIDEGGER, 1999: 67.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. “Die frage nach technik”. In: *Die künste in technischen zeitalter*. München: Oldenbourg. 1956, p. 65 *apud* FRANK, 1970: 34. Em oposição a Heidegger, ver Werner Heisenberg e sua “metafísica nuclear”, cf. FRANK, 1970: 34, e principalmente cf. HEISENBERG, 1987.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, 2004, I: 33.

Na modernidade, Heidegger reconhece o “fim da filosofia” decomposta nas ciências tecnizantes, em especial graças ao advento da cibernética. A cibernética, segundo ele, invadiu “o último reduto imune ao pensamento calculador – a mente humana”.¹⁹⁸ Com ela, também a sociedade passa a ser entendida como sistema que processa e controla fluxos de informações.¹⁹⁹ Com relação a essa nova posição da cibernética, assevera Heidegger que “(...) não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética. Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à práxis na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano num meio de troca de mensagens.”²⁰⁰

A cibernética, muito embora possibilite ao homem um maior controle e entendimento sobre o funcionamento das coisas, não o permite chegar-se suficientemente próximo da coisa ao ponto de poder interrogar sua própria “coisidade”. Desse modo, a coisa transforma-se apenas em objeto exposto ao cálculo e à disponibilidade sem ser alvo de uma atitude crítico reflexiva. Essa situação, segundo Heidegger, estaria diretamente ligada ao entendimento simplificador que a cibernética possui do fenômeno da linguagem (tal como na obra de Norbert Wiener),²⁰¹ entendimento este, que ao mesmo tempo atingiria a própria essência humana.

“O tema da cibernética em Heidegger necessariamente conduz à questão da linguagem; esta, com a cibernética, transforma-se num mero sistema de códigos que transmite determinada quantidade de informações em organismos, em máquinas” – ou seja, há uma tecnização da linguagem – “nada mais distante da concepção heideggeriana da linguagem como *logos*, como dádiva do ser ao homem ou como lugar de co-respondência da filosofia ao apelo do ser há muito silenciado”.²⁰² A cibernética concebe a linguagem como informação, e a informação é a linguagem limitada da técnica. Heidegger não se satisfaz com isso, e nos faz pensar a linguagem para além da cibernética. De acordo com o

¹⁹⁸ FERREIRA Jr., 2002: 93.

¹⁹⁹ Em oposição a Martin Heidegger, Karl Steinbuch considera a cibernética como a legítima sucessora da filosofia. Outros filósofos também em oposição seguiram a linha do pensamento cibernético, tais como Gotthard Günther, Max Bense, Georg Klaus, dentre outros, cf. FRANK, 1970: 12.

²⁰⁰ HEIDEGGER, 1983: 72. *apud* FERREIRA Jr., 2002: 96.

²⁰¹ Wiener define a cibernética como “a ciência do controle no animal e na máquina” (cf. WIENER, 1970). Ross Ashby prefere falar em “arte do comando”, englobando “coordenação, regulação e controle” (cf. ASHBY, 1970: 1). Sobre a relação entre cibernética e sociedade, e assimilação de informação à neguentropia, ver WIENER, 2006. Para um estudo filosófico da cibernética, ver FRANK, 1970: 20-31.

²⁰² FERREIRA Jr. 2002: 98.

pensador alemão, é na linguagem que se revela o ser outrora esquecido, a linguagem deve ser entendida como “a casa do ser onde mora o homem”,²⁰³ somente onde há linguagem manifesta-se o mundo (*Welt*), e é por meio das palavras que as coisas chegam a ser e são neste. “A cibernética, por sua vez, reduz o mostrar do dizer a um oferecer sinais”.²⁰⁴ Nesse sentido, “o sinal torna-se então uma mensagem uma instrução acerca de uma coisa que em si mesma, não se mostra”²⁰⁵, ou seja, trata-se de algo estéril, puramente técnico.

O pensamento de Heidegger é claramente antitécnico (na esteira de Edmund Husserl e sua clássica obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*)²⁰⁶ – assim, finaliza sua crítica estabelecendo que o homem deve voltar-se para o sentido mais profundo da linguagem, ou seja, deve o homem pensar a linguagem como “morada” do “ser” que se esconde atrás daquilo que ele “presentifica” (o ente). Através dessa atitude, põe-se o homem a recuperar sua autenticidade e ao mesmo tempo decidir “se da noite desse tempo de penúria e indigência surgiria uma nova aurora do pensamento do ser”,²⁰⁷ liberto do tecnicismo moderno.

Em linhas gerais, é assim que Heidegger faz sua crítica à filosofia do sujeito guiada pela história de uma metafísica que promove o esquecimento do ser, e culmina numa modernização estéril, cegada pela razão calculadora e pela técnica na era cibernética. Heidegger vê na modernidade uma época de niilismo e da tecnologia planetária.²⁰⁸ Esta conclusão o levaria, no final das contas, próximo aos pensadores da Escola de Frankfurt (já que Horkheimer o conheceu na juventude, assim como Marcuse), apesar de seu envolvimento com o nacional-socialismo.

²⁰³ FERREIRA Jr. 2002: 101.

²⁰⁴ FERREIRA Jr. 2002: 99.

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. (1989) *Überlieferte sprache und technische sprache*. Erjen: Sankt-Gallen. *apud* FERREIRA Jr., 2002: 99.

²⁰⁶ Cf. HUSSERL, 1978. Nessa mesma obra, Husserl cria o conceito de *Lebenswelt* (mundo da vida), *Krisis* § 44. HUSSERL, 1978: 155-7.

²⁰⁷ FERREIRA Jr., 2002: 101.

²⁰⁸ As críticas de Heidegger à cibernética de estilo wieneriano não podem ser estendidas a Luhmann, pois parte Luhmann de pressupostos muito mais próximos da própria fenomenologia (de onde também provém Heidegger) do que da cibernética. Luhmann lança mão do conceito de sentido (*Sinn*) para explicar o funcionamento dos sistemas psíquicos e sociais, aspecto este que o leva muito além da postura de um pensador meramente ciberneticista. Entretanto, Habermas inspirado inicialmente no pensamento antitécnico oriundo da Escola de Frankfurt e da fenomenologia, busca insistentemente associar Luhmann a essa tendência ciberneticista denunciada por Heidegger, imputando à sua teoria uma verdadeira “técnica social”. Cf. HABERMAS & LUHMANN, 1971. Habermas tenta fazer essa associação indevida, inclusive na referida obra publicada em coautoria com Luhmann, que de certo modo, foi a grande responsável por muitos dos preconceitos que até hoje atribuem ao sociólogo alemão.

Parte 2

**PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA O ESTUDO DE UMA TEORIA
CRÍTICA DOS SISTEMAS: TEORIA CRÍTICA E TEORIA DOS
SISTEMAS**

2. – TEORIA CRÍTICA: CONTEXTO SOCIAL E TEÓRICO

2.1 – Teoria Crítica (I): das origens à primeira geração da Escola de Frankfurt

2.1.1 – O processo de formação da ‘teoria crítica’ (Kritische Theorie)

É da primeira geração da Escola de Frankfurt que parte uma das muitas formas de “Teoria Crítica” produzida na esteira do pensamento póstumo a Karl Marx.²⁰⁹ Falar em “Teoria Crítica” (*Kritische Theorie*) é algo que inevitavelmente remete à tradição do pensamento dialético hegeliano-marxista.²¹⁰ Muito embora o termo “crítica” (*Kritik*) tenha sido introduzido com força na filosofia por Kant,²¹¹ a melhor opção para se falar disso, no sentido que aqui empregamos, é partir de Hegel, Marx e seus seguidores – a chamada “tradição dialética”. Em que pese Kant também cumular o uso dos termos “dialética” e “crítica”, “a teoria da experiência de Kant não possui caráter dialético, [apesar disso] ela contém pressupostos históricos essenciais da filosofia idealista e dialética posterior”²¹² que se desenvolve de Fichte a Schelling, chegando a Hegel (na vertente idealista), e a Feuerbach e Marx (na vertente materialista).

O politólogo e historiador italiano Gian Enrico Rusconi propôs um interessante modelo para entender a evolução da “teoria crítica da sociedade”, estabelecendo basicamente três fases pelas quais a teoria teria passado após a morte de Marx: (1) a primeira chamada “revolução frustrada”, que foi marcada especialmente por Lukács e sua obra “História e Consciência de Classe” (*Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923]), também Ernst Bloch e sua heresia marxista em “Espírito da Utopia” (*Geist der Utopie* [1918]), além da presença dos debates de Lênin (e a *Komintern* – III Internacional), Kautsky, Rosa Luxemburg e Karl Korsch, todos em torno da questão da “revolução” e de suas condições, em um contexto, no qual triunfaram o modelo bolchevista por um lado, e o fascista pelo outro, além do surpreendente fracasso do KPD (*Kommunistische Partei*

²⁰⁹ Acerca do desenvolvimento e evolução do marxismo ocidental, ver esp. ELBE, 2010: 20.

²¹⁰ RUSCONI, 1969: 9 e ss.

²¹¹ No prefácio da primeira edição da “Crítica da Razão Pura” [*Kritik der reinen Vernunft*] (1781), Kant define a crítica (em oposição ao dogmatismo) como uma faculdade da razão em geral, “com respeito a todos os conhecimentos a que pode pretender, independentemente de qualquer experiência” (KANT, 2003: 17). Ver também LALANDE, 1999: 221, e ABBAGNANO, 2007: 260.

²¹² RÖD, 1984: 31. Para ver detalhes do conceito de dialética como “falsa aparência” em Kant, conferir KANT, 1999: 96-97.

Deutschlands) liderado por Rosa Luxemburg e por Karl Liebknecht na Alemanha.²¹³ A segunda fase, denominada “estabilização precária” (2), foi basicamente marcada pelo momento da crise econômica de 1929, pela ascensão do fascismo, pela crítica do sistema soviético e pelo descobrimento dos escritos do jovem Marx, além do forte influxo da sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. Nessa época se destacaram W. Eppstein, E. Lewalter, K. Löwith, e especialmente A. Thalheimer e Th. Geiger. Contemporâneo ao debate dessa fase, o jurista positivista Hans Kelsen,²¹⁴ denunciou as contradições internas inerentes à ideia de “ditadura do proletariado” (*Diktatur des Proletariats*),²¹⁵ em sua obra “Socialismo e Estado” (*Sozialismus und Staat* [1923]), campo no qual Lênin, Kautsky e Rosa Luxemburg já haviam em muito divergido. No sentido desse embate, merecem especial destaque A. Thalheimer e Th. Geiger por suas brilhantes tentativas de interpretação do fascismo, antecedendo inclusive a “Escola de Frankfurt” (*Frankfurter Schule*) a esse respeito. Esta foi a primeira plataforma para uma teoria crítica do fascismo. Primeiramente Thalheimer,²¹⁶ que aplicou o modelo de “O 18 de Brumário de Louis Bonaparte” (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852]) de Karl Marx²¹⁷ para demonstrar que a ditadura e o regresso autoritário tiveram o apoio da classe burguesa, visando sua própria manutenção como classe dominante, em face das segundas tentativas de revolução do proletariado. Para ele “o denominador comum do bonapartismo e do fascismo é indubitavelmente a ditadura explícita do capital”,²¹⁸ o fascismo seria uma das formas da ditadura da burguesia, conforme explica em seu artigo denominado *Über den Faschismus* (1930), publicado na revista *Gegen den Strom*, por ele próprio dirigida. Th. Geiger, por sua vez, buscando um modelo que já implicava na superação de uma série de

²¹³ RUSCONI, 1969: 45 e ss.

²¹⁴ RUSCONI, 1969: 134. Para detalhes dessa crítica em Kelsen, ver esp. KELSEN, 1993: 253 e ss.

²¹⁵ “Ditadura para Marx é fundamentalmente uma força organizada procedente de uma classe que está constituída politicamente como classe. O poder constitutivo do proletariado não é a fonte única da ditadura em nome da sociedade humana (*Thesen über Feuerbach*) cuja verdadeira organização na realização da razão do gênero faz coincidir o livre desenvolvimento de cada um com o livre desenvolvimento de todos. No princípio Marx havia designado tudo isso com o nome de *democracia*, sinônimo, portanto, da coincidência entre Estado e sociedade, perfeição do desenvolvimento humano, objetivo final da história humana. Quando Marx, a partir de 1848, considera o termo de democracia vazio, formal, renuncia o termo, mas não ao conceito em seu significado imanente” (RUSCONI, 1969: 134). Essa controvérsia despertada no seio do marxismo foi objeto de uma dura controvérsia entre Kautsky na obra *Die Diktatur des Proletariats* (1918) e Lênin no seu escrito *Revolution des Proletariats und der renegade K. Kautsky* (1919). Interessante estudo sobre a ditadura foi escrito por Carl Schmitt, denominado *Die Diktatur* (1921), considerando inclusive a “ditadura do proletariado” (SCHMITT, 1995: 36-37).

²¹⁶ RUSCONI, 1969: 164-170.

²¹⁷ MARX, 1982: 47 e ss.

²¹⁸ RUSCONI, 1969: 166.

premissas marxistas,²¹⁹ apropriando e ao mesmo tempo invertendo a dicotomia comunidade/sociedade de Tönnies, fez coincidir a comunidade (*Gemeinschaft*), com a classe operária em seu momento de ação revolucionária. Crítico da democracia parlamentar da República de Weimar (1919-1933), Geiger considera que ela anula a agressividade revolucionária da massa do proletariado, coincidindo ironicamente, em alguns pontos, com a crítica tecida por Carl Schmitt ao parlamentarismo. Contudo, demonstrando uma tendência que aponta para o vetor oposto ao do comunismo, Geiger mostra que a mesma “massa” tomada por um pensamento mítico e pré-industrial dá base para o fenômeno do nazismo. A obra *Die Masse und ihre Aktion* (1926) elenca as principais ideias de Geiger, a qual também exerceu considerável influência sobre o pensamento frankfurtiano.

À terceira fase da “teoria crítica da sociedade”, Rusconi denomina “o rechaço da ordem existente” (3),²²⁰ ou seja, do *status quo*, e aqui se coloca a primeira geração da “Escola de Frankfurt” liderada por Horkheimer e depois Adorno.

2.1.2 – *Horkheimer e Adorno*

A teoria crítica produzida no *Institut für Sozialforschung* (IfS) de Frankfurt, fundado por Felix Weil²²¹ (aluno do marxista Karl Korsch) em 1923, não se ateve apenas à teoria crítica marxista, especialmente após Max Horkheimer assumir a diretoria do instituto.²²² Além de Marx, as influências do pensamento de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Spengler e principalmente de Max Weber, são inegáveis. Além da predominante heterodoxia, a chamada “Escola de Frankfurt” (*Frankfurter Schule*) possuía também pesquisadores dos mais diversos campos do conhecimento, como psicologia, economia, filosofia social, arte, política, teologia e inclusive direito. Toda essa heterogeneidade se explica pela pretensão de Horkheimer em formar um instituto que produzisse pesquisas essencialmente interdisciplinares, que explicassem a “totalidade social”.²²³

²¹⁹ RUSCONI, 1969: 170-174.

²²⁰ RUSCONI, 1969: 191 e ss.

²²¹ WIGGERSHAUS, 2002: 41 e ss.

²²² WIGGERSHAUS, 2002: 68 e ss.

²²³ Cf. HORKHEIMER, 2003: 270.

A primeira geração da “Escola de Frankfurt” teve entre seus membros, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Otto Kirchheimer (aluno de Rudolf Smend e Carl Schmitt), Franz Neumann, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse (assistente de Heidegger), além dos precursores destes, como o teólogo Paul Tillich (amigo de Horkheimer e orientador da tese de Adorno sobre Kierkegaard) e o jurista Hermann Heller (de quem Neumann foi ouvinte), ambos docentes do instituto no início da década de 30. Também, não há que se olvidar da incontestável influência do renegado Walter Benjamin, que apesar de nunca ter sido membro do instituto, exerceu incontestável influência principalmente sobre Adorno. A Escola de Frankfurt também sofreu influxos externos de pensadores como Siegfried Kracauer e Ernst Bloch. Dentre tantos intelectuais, certamente os mais importantes e influentes para nossos propósitos são Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer. Ambos eram severos críticos da “sociedade burguesa”, dos fenômenos massificadores e da indústria cultural. Primeiramente Horkheimer, que foi nomeado diretor do *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt em 1930, “(...) surgia como um filósofo burguês próximo do marxismo e do comunismo, um semineokantiano semipositivista, um docente que apreciava as discussões abertas em que, ele próprio, raramente usava o nome de Marx e não tinha praticamente nada a ver nem com o marxismo de Lukács, nem com a filosofia interpretativa de Adorno e Benjamin”.²²⁴ Horkheimer nunca escondeu suas fortes tendências pessimistas,²²⁵ além disso, sempre se sentiu atraído pelos “sombrios escritores” da burguesia, tais como Maquiavel, Hobbes e Mandeville. Marcado por uma forte heterodoxia teórica, Horkheimer rejeitou o marxismo dogmático,²²⁶ e ao mesmo tempo se ligou ao schopenhaurianismo impregnado de um pessimismo crítico para tecer análises sobre a sociedade administrada. Para Horkheimer, Marx se equivocou em inúmeros pontos, em especial em seu diagnóstico da agudização das crises do sistema capitalista que conduziriam à derrocada do capitalismo através da pauperização dos trabalhadores, os quais promoveriam a revolução de onde decorreria o advento de uma “sociedade justa”, a dita “associação de homens livres”, como idealizou Marx.²²⁷ Ao contrário disso, após a grave crise econômica de 1929, o capitalismo voltou a se fortalecer em sua versão

²²⁴ WIGGERSHAUS, 2002: 84 [1987: 67].

²²⁵ Afirma Horkheimer que “o pensamento de Schopenhauer é infinitamente atual” (HORKHEIMER, 1970: 106). A genialidade de Horkheimer foi capaz de recuperar em Schopenhauer um pensador político (HORKHEIMER, 1970: 92), e ao mesmo tempo crítico do sistema totalitário hegeliano (HORKHEIMER, 1970: 102 e ss.). Para Horkheimer certamente, todo o pensamento materialista leva consigo uma dose inegável de pessimismo. No sentido dessa conclusão sobre Horkheimer, ver WASCHKUHN, 2000: 44.

²²⁶ Cf. BUCK-MORSS, 1981: 15.

²²⁷ HORKHEIMER, 1972: 164-5. Ver esp. MARX, 1973, 1: 43.

“monopolista”, o chamado “capitalismo de Estado”,²²⁸ como bem demonstrou Frederick Pollock. Atento a essa realidade de crise do marxismo (especialmente na obra *Die Krisis des Marxismus*),²²⁹ Horkheimer associava-a “aos desenvolvimentos modernos no campo da ciência e da filosofia burguesas e tomando como pano de fundo a renúncia de Max Weber e Heidegger a toda a especulação sobre um sentido preexistente da história e uma essência supra-histórica do homem. Horkheimer reestabelecia o nexo, construído por Korsch e Lukács, dos elementos filosóficos à introdução, feita por Scheler, da totalidade do saber empírico na filosofia”.²³⁰ Horkheimer foi o verdadeiro pai de uma nova linha de pensamento, de um novo paradigma, a “Teoria Crítica”.²³¹ O logro de teóricos marxistas (como Lukács) de se formar uma conjunção consistente entre “programa de pesquisa” e “ciência social” apenas chegou a termo com Horkheimer, seguindo um impulso filosófico extremamente original.²³² Foi no texto denominado *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937) que Horkheimer deu um passo fundamental para estabelecer a metodologia de uma teoria crítica em detrimento das limitações da teoria tradicional. Posicionando-se de modo crítico ao positivismo e ao pragmatismo, Horkheimer argumenta contrariamente ao método analítico de origem cartesiana.²³³ Para ele as ciências não devem ser vistas como independentes ou autônomas, mas sim como parte de uma mesma “totalidade social”, de um mesmo processo de reprodução material, de onde certamente provém sua forte tendência de priorização de pesquisas interdisciplinares.²³⁴ A teoria tradicional pode ser caracterizada como a teoria do *status quo*, pois analisa o mundo tal como é, partindo da premissa de que “o mundo que existe deve ser aceito” do modo com que se apresenta.²³⁵ A teoria crítica, por sua vez, considera a sociedade como um resultado histórico de conflitos e antagonismos inerentes à realidade, concebendo uma diferença fundamental entre os indivíduos e a sociedade.²³⁶ Horkheimer é cuidadoso, e faz uma correta distinção entre o sentido de “crítica” advinda do idealismo da razão pura de origem kantiana e a provinda da filosofia dialética hegeliana apropriada por Marx no sentido de uma crítica dialética da

²²⁸ HORKHEIMER, 2003: 266.

²²⁹ WIGGERSHAUS, 2002: 69 [1987: 50].

²³⁰ WIGGERSHAUS, 2002: 72 [1987: 53].

²³¹ BRUNKHORST, 1993: 67. No mesmo sentido ver DEMIROVIĆ, 2004: 144.

²³² BRUNKHORST, 1993: 68.

²³³ Cf. HORKHEIMER, 2003: 224.

²³⁴ Cf. BONß, 1993: 99 e ss.

²³⁵ HORKHEIMER, 2003: 224.

²³⁶ HORKHEIMER, 2003: 233 e 240.

economia política.²³⁷ Evidentemente, a opção de Horkheimer é pelo último sentido, acentuando que o método crítico dialético possibilitou a revelação das contradições reais da sociedade. Nesse sentido, Horkheimer pensa no deslocamento do paradigma científico da “concepção cartesiana” (idealista) para a “concepção dialética” (materialista).²³⁸ A mudança de tipo teórico implica também na mudança de visão a respeito da sociedade. A teoria crítica estaria em sintonia com as mudanças sociais, com a “transformação da totalidade social”, ou seja, trata-se de uma teoria dinâmica. Pelo fato de ser sensível às transformações sociais, a teoria crítica também é capaz de revelar as discrepâncias sociais, ou seja, os antagonismos reais presentes na sociedade.²³⁹ A teoria crítica traz consigo uma carga que subverte a própria ordem (*status quo*), protestando contra essa ordem,²⁴⁰ identificando as forças e contraforças presentes na sociedade. Ela não se confunde com a mera “sociologia descritiva”, muito embora possa fazer uso dela.²⁴¹

A teoria tradicional, pelo contrário, ignora a realidade histórica que condiciona a sociedade num movimento dialético, ficando presa no idealismo e ao mesmo tempo no dualismo estático e metafísico,²⁴² que impede a revelação dos conflitos e antagonismos inerentes às condições materiais da sociedade. Em contraposição, a teoria crítica está comprometida com as transformações, com as mudanças sociais, com as lutas e relações presentes na sociedade, ou seja, com a dialética que move o motor da história. A teoria crítica, em sua tarefa de revelar os antagonismos internos e externos, denuncia a injustiça social, a miséria, a perda de liberdade e ao mesmo tempo almeja a supressão dessas condições que estabelecem bloqueios à emancipação social.²⁴³ Em escritos iniciais, como no seu artigo *Materialismus und Metaphysik* (1933), considera Horkheimer que a miséria de nossa época está ligada à estrutura social, por isso, no ano de 1936, em carta escrita

²³⁷ HORKHEIMER, 2003: 239, nota 14. Confirmando essa averiguação, Waschkuhn explica que “*in dem programmatischen Beitrag ‘Traditionelle und kritische Theorie’ (1937) wird die Kritische Theorie, die den Begriff der materialistischen Theorie ersetzt, im Sinne der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie verstanden und begründet*” (WASCHKUHN, 2000: 25).

²³⁸ HORKHEIMER, 2003: 243.

²³⁹ HORKHEIMER, 2003: 256.

²⁴⁰ HORKHEIMER, 2003: 259.

²⁴¹ HORKHEIMER, 2003: 260. Em momento posterior, Horkheimer, juntamente com Adorno, define com mais precisão o que diferencia a “sociologia descritiva” da “teoria crítica da sociedade”, considerando que “a sociologia se converte em crítica da sociedade no mesmo momento em que não se limita a descrever e ponderar as instituições e os processos sociais, mas sim quando os confronta com esse substrato” trazendo à tona os conflitos e antagonismos que marcam as tensões reais das relações entre a vida e as instituições (ADORNO & HORKHEIMER, 1969: 32).

²⁴² “*In the 1937 essay ‘Traditional and Critical Theory’, the term idealism (or metaphysics) is replaced by the concept of traditional theory*” (BRUNKHORST, 1993: 74).

²⁴³ HORKHEIMER, 2003: 270.

conjuntamente com Herbert Marcuse e Ernst Bloch, ele expressa que “o padrão materialista deveria ser a maneira de abordar certos problemas, como sofrimento e miséria na história, o absurdo do mundo, injustiça e opressão, moral e crítica da religião, relação entre teoria e prática histórica, exigência de uma organização melhor da sociedade (...),”²⁴⁴ ou seja, a teoria crítica estaria comprometida em denunciar as condições da miséria social e ao mesmo tempo demonstrar a necessidade de sua reorganização para a existência de condições mais justas.

Após o manifesto metodológico da teoria crítica, Horkheimer se concentrou em duas publicações, uma em parceria com Adorno denominada *Dialektik Aufklärung*, escrita entre 1942 e 1944, mas publicada em 1947, e a outra, uma empreitada própria, sistematizada e escrita nos anos de exílio nos E.U.A., a qual chamou de *Eclipse of Reason* (1947), traduzida para o alemão sob o título de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967). O livro foi resultado de uma série de estudos e ideias inovadoras que já vinham sendo trabalhadas por Horkheimer desde seus aforismas de juventude, reunidos no *Dämmerung* (1934). Em seu “Eclipse da Razão”, Horkheimer volta a atacar a metafísica, o positivismo (Carnap), o pragmatismo americano (Dewey) e o neotomismo. Sua preocupação inicial foi demonstrar a existência de duas fases da razão: (1) primeiramente uma “razão objetiva” (ou razão assimilada ao pensamento) que concebe a razão como um princípio inerente à realidade. Além disso, é dotada de uma concepção estática da história, excluindo a esperança na emancipação, como se pode observar em Platão, Aristóteles, e até certo modo na tradição que deles deriva; (2) sucessivamente, em consequência do processo histórico, surgiu a “razão subjetiva” (ou razão como instrumento a serviço da autoconservação) que parte da razão como uma capacidade subjetiva (do intelecto), uma faculdade lógica e calculadora, capaz de conceber a relação entre meios e fins, uma razão técnica, que segundo Horkheimer pode ser notada em John Locke e na linha de pensamento que dele emerge.²⁴⁵

²⁴⁴ WIGGERSHAUS, 2002: 165 [1987: 156-7].

²⁴⁵ HORKHEIMER, 1973: 14-19 e 142-143. Nesse ponto Horkheimer revela sua proximidade com o pensamento de Max Weber, em especial com o conceito de “ação finalística”, que estaria por trás da própria “racionalidade instrumental” (cf. WEBER, 1998: 5 e 18 ss.). O teólogo Paul Tillich (amigo de Horkheimer e um de seus antecessores em Frankfurt) faz também sua interpretação da distinção traçada por Horkheimer, diferenciando um conceito ontológico de razão (objetiva) que iria de Parmênides a Hegel, e por outro lado, o conceito técnico/instrumental de razão (subjetiva) predominante na filosofia com o colapso do idealismo alemão e surgimento do empirismo inglês (cf. TILlich, 1987: 68 e s.). No sentido da identificação da mesma distinção em Horkheimer, ver WIGGERSHAUS, 2002: 343 e 376 [1987: 351 e 385].

Outra importante questão que se coloca na obra é a relação entre o homem e a natureza (tema que também vem enunciado no *Dialektik Aufklärung*) em especial no capítulo originário da conferência denominada “a revolta da natureza” (*Die Revolte der Natur*). A civilização, enquanto expressão da irracionalidade racionalizada,²⁴⁶ fez a natureza perder seu lado assustador, ou seja, sua *qualitates occultae*. Todavia, “depois de ser completamente privada da possibilidade normal de expressar-se pela consciência dos homens, mesmo na língua deformada desses grupos privilegiados, a natureza parece vingar-se”.²⁴⁷ Essa vingança da natureza se expressava através de dois tipos de rebelião: claras ou negras. “Horkheimer colocava entre as rebeliões sociais não só as ‘rebeliões claras’ – como se poderia pensar pela maneira como ele qualificava certos escritores burgueses – mas também ‘rebeliões escuras’, negras (as rebeliões no sentido da terminologia da obra *Studien über Autorität und Familie*).” As perturbações raciais, como o antisemitismo, “a rebelião nazista da natureza contra a civilização que liberava as pulsões marcadas pelo tabu e as alistava ao serviço das forças repressivas”,²⁴⁸ são sintomas da rebelião da natureza, do movimento de *mimesis* que empobrece a condição de sujeito, oriunda de um processo de dessubstancialização da razão. “A civilização surgiu através da superação de instintos miméticos irracionais de regressos à natureza, porém a dominação repressiva e a adaptação são formas de recaída no mimetismo natural”,²⁴⁹ nesse sentido, através das rebeliões e dessa racionalidade irracional derivada do esclarecimento, o homem volta a ser, paradoxalmente, o instrumento da própria natureza que ele dominou. As rebeliões negras, a exemplo do nazismo, são os reflexos mais radicais dessa subversão. O nazismo é a *mimesis* desse processo de opressão e perseguição da natureza. Nesse contexto, também há uma crise do indivíduo²⁵⁰ frente às organizações e aos imperativos impostos pela eficiência, pela produtividade e pela planificação tecnológica.²⁵¹ Segundo a interpretação de Rusconi, “da decadência do indivíduo, não são culpados nem as conquistas técnicas, nem o homem em si, mas sim a estrutura e o conteúdo atual do ‘espírito objetivo’ que domina a vida social em todos os seus aspectos. Este espírito reflete a pressão de um sistema econômico que não concede tréguas”,²⁵² e aqui acrescentaria à interpretação de Rusconi, além do sistema econômico, o administrativo. Na obra de

²⁴⁶ HORKHEIMER, 1973: 104.

²⁴⁷ WIGGERSHAUS, 2002: 379 [1987: 388-9].

²⁴⁸ WIGGERSHAUS, 2002: 379 [1987: 389].

²⁴⁹ RUSCONI, 1969: 201.

²⁵⁰ HORKHEIMER, 1973: 138 e ss.

²⁵¹ RUSCONI, 1969: 201.

²⁵² RUSCONI, 1969: 201.

Horkheimer, vemos desde o início em seus escritos da década de 30, as primeiras construções teóricas, ainda que embrionárias, da “dialética do esclarecimento” (ou iluminismo).

Na metodologia adotada por Horkheimer se apresenta como central o conceito de “totalidade” (*Totalität*). De Hegel a Marx, chegando a Lukács,²⁵³ o método dialético (tanto no idealismo hegeliano quanto no materialismo marxista) implica no conceito de “totalidade”. No pensamento materialista de Horkheimer, a sociedade é uma “totalidade contraditória”, “pois [ela] está em contradição com os interesses primários da maioria de seus membros.”²⁵⁴ Revelar essas contradições é a função crítica do método dialético. No artigo *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* (1934), Horkheimer trata de demonstrar como o formalismo racionalista do pensamento burguês se converteu em um irracionalismo²⁵⁵ que “se limita a divinizar a totalidade social contraditória, servindo-se da carga de repressão da qual vive a totalidade concreta social” para transformá-la em algo estático.²⁵⁶ O racionalismo contraditório burguês possui uma visão imobilista da realidade, e que por isso não compreende o movimento histórico transformador da sociedade e as contradições a ela inerentes. Além disso, o racionalismo burguês isola a pessoa da totalidade social, criando uma espécie de segregação monadológica entre ambos,²⁵⁷ conforme expressou Horkheimer no artigo *Der neueste Angriff auf Metaphysik* (1937). Essa separação entre indivíduo e sociedade sempre denunciada na teoria crítica é, na verdade, um produto da condição moderna do sistema social.

Horkheimer era um pensador atento à realidade social, por isso desde sua juventude já havia abandonado o marxismo ortodoxo. Para ele, assim como para Adorno, “os pontos altos da teoria crítica deveriam ser buscados fora da teoria marxista”.²⁵⁸ Dentro desse propósito, Horkheimer percebeu que já não se podia falar mais em uma “sociedade de classes”, tal como propusera Marx, mas sim em uma “sociedade de *rackets*”.²⁵⁹ A “teoria

²⁵³ Lukács, sob influência do materialismo dialético, entende a categoria da totalidade como algo concreto/real, ou melhor dizendo, social. Segundo ele, “*el método dialéctico y su concepción de la totalidad se manifiestan como conocimiento de la realidad del devenir social*” (LUKÁCS, 1970: 49). Ainda, nas palavras de Lukács, “*la categoría de la totalidad, la dominación, determinante y en todos los dominios, del todo sobre las partes, constituye la esencia que el método de Marx ha tomado de Hegel y que él transformó de manera original para convertirlo en fundamento de una ciencia totalmente nueva*” (LUKÁCS, 1970: 59).

²⁵⁴ RUSCONI, 1969: 203.

²⁵⁵ BRUNKHORST, 1993: 73 e ss.

²⁵⁶ RUSCONI, 1969: 203.

²⁵⁷ RUSCONI, 1969: 206.

²⁵⁸ WIGGERSHAUS, 2002: 423 [1987: 432].

²⁵⁹ WIGGERSHAUS, 2002: 426 [1987: 424-5].

do racket” foi elaborada para dar explicação à condição dos indivíduos diante dos imperativos da sociedade marcada pelo capitalismo monopolista, diante do qual “o indivíduo perdia toda a importância e só poderia sobreviver como membro de uma organização, de uma associação, de uma equipe; em que, se quisesse preservar-se, deveria ‘ser capaz de associar-se em toda parte, integrar-se a cada equipe, estar apto a tudo’, ‘estar constantemente alerta e pronto’, ‘estar sempre e em toda parte orientado para o imediato prático’”.²⁶⁰ Horkheimer concebeu o conceito de “*racket*” no texto denominado *Vernunft und Selbsterhaltung*, projetado no início da década de 40 e muito discutido com seu amigo filósofo e teólogo Paul Tillich. Outros desdobramentos a respeito desse construto podem ser encontrados em seu artigo *Reflexionen zur Klassentheorie*. Sua grande ideia consistia em responder à questão sobre o que haveria sucedido às classes operária e capitalista na fase do fascismo monopolista.²⁶¹ Juntamente com Horkheimer, Adorno averiguou que ““não foram as leis de troca que levaram à mais recente forma de dominação, como forma historicamente adequada da reprodução da totalidade da sociedade”” – isso era uma referência de Adorno à tese do primado do político sobre o econômico (*Primat der Politik gegenüber Ökonomie*) no fascismo, “tese que defendera com Horkheimer e Pollock por ocasião da querela do ‘capitalismo de Estado’ (*Staatskapitalismus*)” – “mas foi a antiga dominação que às vezes, se instalara no aparelho econômico para abatê-lo (...).” Nesse cenário, “numa tal anulação das classes, a dominação de classes volta-se para si mesma. Segundo a imagem da última fase econômica, a história é a história dos monopólios. Segundo a imagem da usurparção manifesta cometida atualmente pelos futuros chefes do capital e do trabalho, a história é a história das brigas de bandos, das gangues e dos *rackets*”.²⁶² A “categoria do *racket*”, apesar do pouco desenvolvimento que recebeu durante o período da elaboração do projeto sobre a dialética de Adorno e Horkheimer, prestava-se a revelar uma sociedade onde as gangues, os cliques e a máfia (*rackets*) ganharam espaço e infiltração, abrindo a possibilidade da recaída da civilização na barbárie, estabelecendo uma espécie de “neobarbarismo”. Além disso, esses *rackets* se organizariam e disputariam entre si os frutos de uma exploração brutal da natureza e do próprio homem como resultado dos processos miméticos.²⁶³

²⁶⁰ WIGGERSHAUS, 2002: 342 [1987: 351].

²⁶¹ WIGGERSHAUS, 2002: 348 [1987: 356].

²⁶² WIGGERSHAUS, 2002: 348-9 [1987: 356-7].

²⁶³ WIGGERSHAUS, 2002: 373 [1987: 382].

Em parceria, Adorno e Horkheimer teceram análises e estudos sombrios sobre a modernidade, além de críticas severas à razão, especialmente em sua face instrumental. Ambos os intelectuais foram marcados pelas observações do “regime nazista” (o monstruoso *Behemoth* de Franz Neumann) e da 2ª Guerra Mundial. Impressionou-os o modo com o qual a razão do Iluminismo (*Aufklärung*), outrora libertadora, fez do homem o algoz de si próprio, numa espécie de movimento subversivo, colocando a humanidade numa condição de opressão e dominação como jamais vistas em outra época. Nos campos de concentração, e em especial nos que se prestavam ao extermínio sumário pelo gás venenoso, foi criada por esta “razão” a “quase ciência da morte”. Partindo de Adolf Hitler, o *Führer* burguês, indo aos ideólogos do regime de Drexler a Rosenberg, até chegarmos aos bárbaros tecnocratas e executores do sistema administrativo, tais como Eichmann e Himmler (chefe da *SS* e da *Gestapo*), todo o “Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães” (NSDAP – *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) fez na Europa²⁶⁴ algo até então improvável para os cegos seguidores do pensamento iluminista, crédulos na razão emancipadora. O antissemitismo que resultou na “solução final” e nos terrores dos campos de extermínio de *Auschwitz-Birkenau* (Polônia) como o retratado na música dissonante de Penderecki, ou o massacre de *Babi-Yar* (Ucrânia) descrito pelo poeta Evgeni Ievtuchenko e pelo compositor soviético Dmitri Shostakovich em sua 13ª sinfonia, são breves retratos daquilo que motivou Adorno e Horkheimer a dirigirem uma crítica imanente à razão. Os nazistas estiveram “em vias de realizar com suas próprias forças seu negativo absoluto, (...) transformando o mundo no inferno que sempre viram nele.”²⁶⁵

Juntamente, Adorno e Horkheimer escreveram alguns trabalhos conjuntos. Foi basicamente a coletânea desses textos que possibilitou a exposição do âmago de suas críticas. Trata-se da célebre *Dialektik der Aufklärung* (1947), projetada durante os anos do exílio de Horkheimer e Adorno,²⁶⁶ na qual se escutam os ecos das concepções heterodoxas do renegado Benjamin (já falecido à época de sua concepção), tais como as da relação entre mito e modernidade, a linguagem alegórica, dentre outras. “Para Adorno, a redação do livro sobre a dialética foi o momento em que ele pôde escrever o correspondente ao projeto benjaminiano de uma pré-história do idealismo, da imanência, do espírito exaltando-se a si mesmo, da subjetividade dominadora, da natureza e da história, do antigo

²⁶⁴ Uma interessante descrição desse período é feita pelo historiador marxista Eric Hobsbawm, denominando-o de “Era da Catástrofe”. Para mais detalhes, ver HOBBSBAWM, 2012: 112 e 138.

²⁶⁵ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 186 [1984, 3: 225].

²⁶⁶ RUSCONI, 1969: 206.

e do novo, do sempre-idêntico e do outro, da decadência e da salvação e em que os conceitos de suas duas monografias sobre a dialética do progresso musical – *Fragmente über Wagner* (1937) e o ensaio sobre Schönberg, *Zur philosophie der neuen Musik* (1940-1) – deveriam provar sua pertinência para a teoria da sociedade e a filosofia da história.”²⁶⁷ Por outro lado, “para Horkheimer, tratava-se de integrar sua crítica do positivismo e a da antropologia burguesa num quadro mais amplo e de tirar as consequências teóricas de sua crítica da eliminação dos problemas religiosos e de seu reconhecimento de que a crítica benjaminniana ao progresso implacável era bem fundada. Nunca deixara de enfatizar que o irracionalismo e a metafísica haviam tido razão em constatar a falência do racionalismo, mas tinham tirado, disso, consequências errôneas – tratava-se agora, para ele, de definir as consequências corretas com mais clareza e se dando mais conta das aquisições dos últimos anos do que em seu programa inicial de continuação da crítica marxistas da economia política que seria uma *Aufhebung* materialista da dialética hegeliana.”²⁶⁸

A *Dialektik der Aufklärung* não se presta a uma crítica que descarta a razão, antes, trata-se de uma “crítica racional da razão”.²⁶⁹ Não propõe abandonar a razão, mas sim de lhe fazer uma “crítica imanente”.²⁷⁰ O intuito máximo de Adorno e Horkheimer é demonstrar a ambiguidade da *Aufklärung*,²⁷¹ que se move dialeticamente entre “luzes” e “ofuscamento”, e que oscila entre a aspiração pela emancipação e a promoção da hipocrisia e injustiça social. A dialética do esclarecimento, que *prima facie*, parece recordar a dialética hegeliana da Natureza e do Espírito, termina por se afastar inexoravelmente dela. A dialética do esclarecimento, na forma de dialética negativa, não oferece síntese, nem conciliação e nem absoluto.²⁷² Trata-se aqui do “nexo universal do ofuscamento”, segundo o qual, “a razão privada de sua capacidade reflexiva, deixada solta na exarcebação do seu impulso dominador alimentado pela sempre presente ameaça da regressão mítica, gera luzes, sim, mas que ofuscam e levam à cegueira”,²⁷³ sendo esse o limite da razão esclarecida, para a qual o antissemitismo pode fornecer o mais bem acabado exemplo.

²⁶⁷ WIGGERSHAUS, 2002: 356-7 [1987: 365].

²⁶⁸ WIGGERSHAUS, 2002: 357 [1987: 365].

²⁶⁹ Cf. COHN, 1997: 6.

²⁷⁰ Cf. COHN, 1997: 7.

²⁷¹ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 357 [1987: 365].

²⁷² RUSCONI, 1969: 228.

²⁷³ COHN, 1997: 7.

Segundo a interpretação de Brunkhorst, “Iluminismo (*Aufklärung*) é racionalidade e racionalidade é iluminismo”.²⁷⁴ Em conformidade com Hegel e Max Weber, “racionalidade para Adorno e Horkheimer não significa um mero esquema conceitual (...), mas sim uma parte integrante da realidade social.”²⁷⁵

Na primeira parte da Dialética do Esclarecimento, intitulada “Conceito de Iluminismo” (*Begriff der Aufklärung*), Adorno e Horkheimer descrevem quais são as pretensões do iluminismo,²⁷⁶ aqui definido em termos weberianos como o processo progressivo de racionalização e de desencantamento do mundo.²⁷⁷ Pretendia o iluminismo tornar o homem senhor de si mesmo, livrá-lo do feitiço mítico. Por meio do pensador inglês, Francis Bacon, “o pai da filosofia experimental”, foram introduzidas as novas diretrizes científicas que passaram a permear o pensamento moderno. O comportamento do homem diante da natureza não deveria mais ser de medo e superstição, o homem deveria “ter voz de comando sobre a ‘natureza desenfeitiçada’ (*entzauberte Natur*)”,²⁷⁸ ou melhor, teria ele que se assenhorear do mundo por meio do esclarecimento. “Na escravização da criatura ou na capacidade de oposição voluntária aos ‘senhores do mundo’ (*Herren der Welt*), o saber que é poder não conhece limites. Esse saber serve aos empreendimentos de qualquer um, sem distinção de origem, assim como na fábrica e no campo de batalha, está

²⁷⁴ BRUNKHORST, 2000: 133.

²⁷⁵ BRUNKHORST, 2000: 134.

²⁷⁶ ADORNO & HORKHEIMER, 1999a: 17 [1984, 3: 19].

²⁷⁷ Cf. BRUNKHORST, 2000: 133.

²⁷⁸ ADORNO & HORKHEIMER, 1999a: 18 [1984, 3: 20].

a serviço de todos os fins da economia burguesa (*bürgerlichen Wirtschaft*)”.²⁷⁹ A essência desse saber acessível a todos é a técnica (*Technik*).²⁸⁰ A técnica, entendida como parte da razão instrumental, está na base do “mundo administrado”. Citando o *Novum Organum* de Bacon,²⁸¹ Adorno e Horkheimer observam que poder e conhecimento transformaram-se em sinônimos na modernidade.²⁸²

Segundo a conclusão dos pensadores da teoria crítica, “hoje que a utopia de Bacon, de podermos ‘ter a natureza na práxis, a nosso mando’, concretizou-se em proporções telúricas, torna-se manifesta a essência da coação, por ele atribuída à natureza não dominada. Essa essência era a própria dominação. O saber, que para Bacon residia indubitavelmente na ‘superioridade do homem’ (*Überlegenheit des Menschen*), pode passar agora à dissolução dessa dominação. Mas, diante de semelhante possibilidade, o iluminismo (*Aufklärung*) a serviço do presente transforma-se no total engano das massas.”²⁸³

Na *Dialektik der Aufklärung*, Adorno e Horkheimer conceituaram o processo de autodestruição do esclarecimento.²⁸⁴ Na tradição do iluminismo se concebia o pensamento esclarecedor como força contrária ao mito, “o esclarecimento contraria o mito e escapa, com isso, de seu poder”.²⁸⁵ Não obstante, essa premissa do iluminismo é contestada por Adorno e Horkheimer, que acusam a existência de uma cumplicidade secreta entre mito e esclarecimento. Em suas palavras, “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”.²⁸⁶ A espécie humana, no processo histórico universal do esclarecimento, irrefutavelmente distanciou-se de suas origens, entretanto, “não se livrou da compulsão mítica para a repetição”.²⁸⁷ A dialética da razão e do ofuscamento, deixa sempre presente a constante ameaça da regressão mítica, trata-se aqui do limite da razão esclarecida, o momento no qual ela volta a produzir o seu contrário.²⁸⁸ “O mundo moderno, o mundo completamente racionalizado é desencantado apenas na aparência;

²⁷⁹ ADORNO & HORKHEIMER. 1999a: 18 [1984, 3: 20].

²⁸⁰ “*Technik ist das Wesen dieses Wissens*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1999a: 18 [1984, 3: 20]).

²⁸¹ Cf. BACON, 1999: 33, I e III.

²⁸² “*Macht und Erkenntnis sind synonym*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1999a: 19 [1984, 3: 20]).

²⁸³ ADORNO & HORKHEIMER, 1999a: 62 [1984, 3: 20].

²⁸⁴ HABERMAS, 2002: 153 [1988: 130].

²⁸⁵ HABERMAS, 2002: 155 [1988: 131].

²⁸⁶ “(...) *schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 15 [1984, 3: 16]).

²⁸⁷ HABERMAS, 2002: 158 [1988: 134].

²⁸⁸ Cf. COHN, 1997: 7.

sobre ele paira a maldição da coisificação demoníaca e do isolamento mortal”.²⁸⁹ O signo do esclarecimento está na ideia de dominação, tanto da natureza interna (reprimida) como da natureza externa (objetivada). Assim, Adorno e Horkheimer variam o conhecido tema de Max Weber sobre o desencantamento do mundo. Na acepção deles, os antigos deuses, agora desmistificados, “levantam de seus túmulos na forma de poderes anômalos”.²⁹⁰ O esclarecimento, outrora libertador, fez-se destruidor, “a própria razão destrói a humanidade que tornou possível”.²⁹¹ A razão instrumental, a técnica, a indústria cultural – todos estes fatores exercem sobre o ser humano uma nova espécie de dominação a serviço da racionalidade com respeito a fins, a razão como “órgão puro dos fins” (*reines Organ der Zwecke*).²⁹²

Adorno e Horkheimer lançam mão das narrativas gregas de Homero, onde já se entrelaçam mito, dominação e trabalho.²⁹³ Alegoricamente associam Ulisses (*Odysseus*) ao “burguês” e seus companheiros ao “proletariado”,²⁹⁴ demonstrando a presença de aspectos da dialética do esclarecimento já nas narrativas míticas. “As medidas tomadas por Ulisses quando seu navio se aproxima das Sereias pressageiam alegoricamente a dialética do esclarecimento.”²⁹⁵ “O que Ulisses ouve não tem consequências para ele, ele só pode balançar a cabeça para que o desamarrem, mas é tarde demais: os companheiros que não ouvem nada só conhecem os perigos do canto e não sua beleza; eles o deixam no mastro para salvá-lo e salvarem-se também. Eles reproduzem a vida de seu opressor em conjunto com a deles, e ele, por seu lado, não pode abandonar seu papel social”,²⁹⁶ Ulisses resiste de modo cada vez mais imobilizante à sedução do canto das sereias, transformando isso em mero objeto de contemplação, em arte. Em outras palavras, a dominação mutiladora da sociedade sobre a natureza permanece, todavia, o processo de *mimesis* torna implacável o retorno dessa dominação contra si mesma, na forma do “mundo administrado” (= “totalidade falsa”), especialmente com a irrupção abrupta do antissemitismo.

A parte da obra reservada ao antissemitismo é provavelmente uma das mais interessantes, já que muitos dos conceitos e ideias centrais na teoria aparecem claramente.

²⁸⁹ HABERMAS, 2002: 158 [1988: 134].

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ HABERMAS, 2002: 159 [1988: 135].

²⁹² ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 42 [1984, 3: 47].

²⁹³ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 43 [1984, 3: 49].

²⁹⁴ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 366 [1987: 375].

²⁹⁵ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 45 [1984, 3: 52].

²⁹⁶ WIGGERSHAUS, 2002: 366 [1987: 375].

Em “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento” (*Elemente des Antisemitismus: Grenzen der Aufklärung*),²⁹⁷ Adorno e Horkheimer mostram que o modo de comportamento antissemita se origina em condições nas quais “indivíduos ‘ofuscados’ (*verblendete*) e privados da sua subjetividade se vêem à solta como sujeitos”.²⁹⁸ Os indivíduos “ofuscados”, “privados de subjetividade”, e “colocados à solta”, formam o conjunto de elementos que está na base de uma realidade que chega aos limites da razão esclarecida. Este conjunto está por trás da cumplicidade patológica entre “antissemita algoz” e “judeu vítima”.²⁹⁹ Dentro desse diagnóstico, a ideia de “sujeitos ofuscados” é provavelmente a mais importante. A “questão do sujeito” é central para os autores na definição do traço nuclear da dialética do esclarecimento, já que “nela a primazia, que aparentemente é do momento subjetivo da razão como dominante, passa para o momento objetivo, pois é na referência externa a ele que se concentra todo o esforço de autopreservação do sujeito.”³⁰⁰ A razão esclarecida “contenta-se com o domínio sobre o objeto, seja ele qual for. O poder que ela confere ao sujeito consiste justamente na faculdade de definir o objeto e manter-se a prudente distância dele, sem envolvimento, sem o movimento de reflexão que envolve sujeito e objeto num processo solidário.”³⁰¹ Com isso, “empobrece-se a condição de sujeito e perde-se o compromisso inerente à razão plena, e esquecido pela razão esclarecida: o da razão consigo própria, mediante a reflexão no sujeito. Para um sujeito pleno de uma razão também plena, que não se limitasse a projetar luzes, não haveria um corte entre sua diferença e sua semelhança relativamente ao objeto. Pois é na conjugação de ambas sem reduzir uma à outra que consistiria a sua própria atividade enquanto sujeito. Nesse sentido a atividade do sujeito estaria voltada mais para o aproximar-se e o assemelhar-se do que para o afastar-se e o distinguir-se: seria mais da ordem da mimese do que da dominação.”³⁰²

O sujeito da razão esclarecida se limita a “lançar luzes” no “objeto”, ou seja, se circunscreve apenas à “dominação”, de modo com que não há mais “sujeitos verdadeiros”

²⁹⁷ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 157 e ss. [1984, 3: 192 e ss.].

²⁹⁸ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 160 [1984, 3: 195]. Seguimos aqui a correção na tradução original feita por Gabriel Cohn, entendendo que o termo alemão *verblendete* deve ser interpretado como “ofuscados” e não “obsecados”, como sugere a tradução para o português. Isso visa preservar o argumento central do texto de Adorno e Horkheimer, cf. COHN, 1997: 8, nota 3.

Na citação original: “Die antisemitische Verhaltensweise wird in den Situation ausgelöst, in denen verblendete, der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte losgelassen werden” (ADORNO & HORKHEIMER, 1984, 3: 195).

²⁹⁹ Cf. COHN, 1997: 8-9.

³⁰⁰ COHN, 1997: 10.

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² *Idem.*

no mundo administrado. Na realidade dos “pseudo-sujeitos”, não existe mais a possibilidade de devolver ao objeto aquilo que dele foi recebido.³⁰³ Os “pseudo-sujeitos” apenas podem ver no objeto “a coisa estranha”, sem aproximar-se ou assemelhar-se, trata-se de uma ação irrefletida que está na base da sociedade coisificada (= reificada), o que inclui o antissemitismo que também se apóia numa “falsa projeção”.³⁰⁴

Nos dias de hoje, diferente de outrora, “(...) não há mais antissemitas”.³⁰⁵ Atualmente, a “mentalidade do *ticket*” (*ticket-thinking*) (*Ticketdenken*) – a forma monolítica de pensar – transformou-se na verdadeira sucessora do antissemitismo, estando alicerçada na mesma base. “Não é só o *ticket* que é antissemita, mas [sim] a mentalidade do *ticket* em geral.”³⁰⁶

O *ticket-thinking* “engloba numa unidade a polarização estereotipia/personalização, associando-as numa forma de pensar em bloco, conforme padrões prontos (...) trata-se de uma forma de perceber o mundo e de pensar que opera conforme blocos de significados previamente dados (...)”.³⁰⁷ Estamos diante do “mundo da produção em série”,³⁰⁸ ou seja, da estereotipia (*Stereotypie*), através da qual a “mentalidade do *ticket*” (produto da industrialização e da propaganda) promove a petrificação da aparência.³⁰⁹ “O progresso da ‘sociedade industrial’ (*Industriegesellschaft*), que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura.”³¹⁰ Nesse processo, o homem tornou-se, em sua integralidade, “o sujeito-objeto da repressão”. O “senso de realidade”

³⁰³ “O patológico no antissemitismo não é o comportamento projetivo enquanto tal, mas a ausência da reflexão que o caracteriza. Não conseguindo mais devolver ao objeto o que dele recebeu, o sujeito não se torna mais rico, porém, mais pobre. Ele perde a reflexão nas duas direções: como não reflete mais o objeto, ele não reflete mais sobre si e perde assim a capacidade de diferenciar” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 176 [1984, 3: 214]). Também, cf. COHN, 1997: 10.

³⁰⁴ “*Der Antisemitismus beruht auf falscher Projektion*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 174 [1984, 3: 211]).

³⁰⁵ “*Aber es gibt keine Antisemiten mehr*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 186 [1984, 3: 226]).

³⁰⁶ “*Nicht erst das antisemitische Ticket ist antisemitische, sondern die Ticketmentalität überhaupt*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 193 [1984, 3: 233]).

³⁰⁷ COHN, 1997: 15. Segundo Adorno e Horkheimer, “hoje, os indivíduos recebem do poder seus *tickets* já prontos (...)” (ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 191 [1984, 3: 231]).

³⁰⁸ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 189 [1984, 3: 227].

³⁰⁹ Cf. COHN, 1997: 16.

³¹⁰ ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 190 [1984, 3: 230].

(*Realitätsgerechtigkeit*) deixou de ser resultado de um “processo dialético entre sujeito e realidade”, e passou a ser produzido pela “engrenagem da indústria”.³¹¹

Conclusivamente, podemos dizer que a condição descrita coincide com a progressiva “coisificação” ou “reificação” (*Verdinglichung*) da realidade, tornada cada vez mais densa no mundo administrado. “No interior da ‘sociedade coisificada’ (*verdinglichten Gesellschaft*), nada tem chance de sobreviver que por sua vez não seja coisificado.”³¹² Essa condição é cumulada, em grande medida, com o “risco” do advento da “catástrofe” que decorre da relação nociva da dominação da sociedade sobre a natureza. Esse diagnóstico conduziria, segundo autores como Hauke Brunkhorst e Gabriel Cohn, a uma aproximação da “dialética do esclarecimento” (Adorno & Horkheimer) com o conceito de “sociedade do risco” (Beck).³¹³ A dialética do esclarecimento é uma dialética de tendência global na sociedade moderna. Trata-se de uma temática, que os autores frankfurtianos deixaram em aberto, e que comporta uma explanação mais abrangente e outros desdobramentos. Sabendo disso, cabe salientar que após a publicação da *Dialektik der Aufklärung*, Adorno seguiu também sua própria empreitada, mesmo após sua reintegração ao instituto de pesquisas sociedade de Frankfurt, na Alemanha do pós-guerra, promovendo debates e renovando uma série de ideias e conceitos da tradição filosófica, inclusive dando continuidade à reelaboração da “dialética”, que levaria, por fim, à sua “dialética negativa” (*Negative Dialektik*).

Theodor Wiesengrund-Adorno, adotou desde sempre uma postura crítica com relação à sociedade de seu tempo. As grandes influências de juventude, sobretudo na década de 20, foram certamente, Kracauer, Lukács, Bloch e especialmente Benjamin.³¹⁴ Kracauer foi o grande mentor intelectual de Adorno. Das influências de Lukács,³¹⁵ além de ter lido *Theorie des Romans*, Adorno preservou a intuição fundamental da relação entre a “teoria weberiana da racionalização” e a “teoria marxista do fetichismo da mercadoria”. Além disso, os debates de Lukács com Bloch levaram Adorno a ler *Geist der Utopie*. Também, seguiu, em grande medida, a orientação barroca *anti-Aufklärung* de Walter Benjamin,

³¹¹ Cf. COHN, 1997: 17. Ver esp. ADORNO & HORKHEIMER, 1997: 191 [1984, 3: 231].

³¹² ADORNO, 1999b: 116 [1984, 8.I [1969]: 286-7].

³¹³ Ver esp. BRUNKHORST, 1990: 128. Nesse sentido, também cf. COHN, 1997: 23-4. Sobre a “sociedade do risco” (*Risikogesellschaft*), ver BECK, 2010: 23-28.

³¹⁴ Cf. BUCK-MORSS, 1981: 16. Ver esp. WIGGERSHAUS, 2002: 98 e ss. [1987: 82 e ss.]. Também, ver BRUNKHORST, 1990: 22. Sobre a influência dos últimos escritos de Benjamin sobre Adorno, ver WELLMER, 1993: 24 e ss.

³¹⁵ Cf. RUSCONI, 1969: 212, nota 3.

denominando sua obra de “fantasmagoria celeste”, sem contudo seguir sua inspiração teológica, utópica e messiânica. Adorno era exímio conhecedor de música, chegou inclusive a ter aulas com Alban Berg, além de possuir amizade com Hans Eisler, escrevendo inclusive em sua juventude, estudos sobre os trabalhos de Richard Wagner, Gustav Mahler, Igor Stravinsky, Arnold Schönberg, dentre outros importantes compositores, especialmente dos períodos romântico e moderno. De 1921 a 1932, Adorno se concentrou essencialmente na publicação de artigos relacionados à crítica musical e à estética musical.³¹⁶ Em 1938 escreveu um interessante texto criticando a desvalorização sofrida pela arte ao ser apropriada pelo “fetichismo da mercadoria” no universo do capitalismo, onde prevalece o valor de uso da coisa e não a arte ali exposta para o apreciador – “O fetichismo na música e a regressão da audição” (*Über den Fetischcharakter der Musik und die Regression des Hörens*) é assim denominado esse escrito de Adorno, publicado com revisões em 1963.³¹⁷ O início da produtiva vida intelectual de Adorno foi marcado por sua tese de licenciatura defendida em 1924, uma crítica antifenomenológica com o título de “A transcendência do objeto e do noemático na fenomenologia de Husserl” (*Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*),³¹⁸ ponto de vista que preservou em obras posteriores como em *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, de 1956, na qual considera a fenomenologia como a teoria do *status quo* por excelência. Depois de anos dedicados ao estudo da música, Adorno iniciou seu doutorado com o teólogo Paul Tillich. Tillich chegou a Frankfurt para substituir o falecido Max Scheler e assumir a cadeira de filosofia. Ele era um “socialista religioso” (*religiös-sozialistischen*), e, além disso, pertencia ao círculo da “teologia dialética” (*dialektischen Theologien*) junto a Karl Barth e Rudolf Bultmann. Dada sua orientação teórica, Adorno via em Tillich “uma oportunidade para pôr em prática o materialismo de inspiração teológica de seus amigos [Bloch e Benjamin], doravante não mais apenas na teoria da música, mas também na filosofia (...).”³¹⁹ No começo de 1931, Adorno obteve o título de doutor com uma tese sobre Kierkegaard, publicada em 1933, sob o título de *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Trata-se de uma tese ousada e

³¹⁶ Ver sobretudo WIGGERSHAUS, 2002: 102 [1987: 87]. Também, ver WASCHKUHN, 2000: 45-6.

³¹⁷ ADORNO, 1999c: 65-108. A ideia de “fetichismo da mercadoria” foi um tema que muito fascinou Adorno (cf. WIGGERSHAUS, 2002: 223 [1987: 221]). A temática original está presente no *magnum opus* de Karl Marx, o famoso *Das Kapital*. Para vislumbrar detalhes do conceito de “fetichismo da mercadoria”, ver esp. MARX, 1973, I: 36 e ss. Para ver a aplicação do conceito na música, como “fetichismo musical”, conferir ADORNO, 1999c: 77 e ss.

³¹⁸ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 102 [1987: 86]. Também, ver RUSCONI, 1969: 211.

³¹⁹ WIGGERSHAUS, 2002: 123 [1987: 109].

prolixa, que segundo o próprio autor estaria entre os construtos teóricos de Benjamin e Lukács, além de ter forte influência de Kracauer. Horkheimer e Tillich examinaram a tese e a aprovaram. Na difícil elaboração adorniana, a “construção da estética” (*Konstruktion des Ästhetischen*) em Kierkegaard, significa “colocar em ordem os elementos disparatados, pouco apreciados pelo próprio Kierkegaard, ao longo de suas obras, para compor um quadro em que a estética assumisse uma aparência de reconciliação”.³²⁰ Apesar da estética estar abaixo dos níveis existenciais ético e religioso em Kierkegaard, Adorno busca o nível da “salvação estética”. “O que a ética condena com tanta altivez na estética sob o nome de desmedida da grandeza é, contudo, em menor proporção sua melhor parte, a parcela de um materialismo que busca um mundo melhor não para esquecer em seus sonhos o mundo presente, mas para modificá-lo pela força de uma imagem, que pode inteiramente ‘ser delineada apenas a partir de uma escala abstrata’, mas cujos contornos se enchem de carne e sentido a cada momento dialético considerado à parte. A escolha de tais imagens é a ‘esfera estética’ de Kierkegaard.”³²¹

A referida tese de Adorno representou o início de sua produção mais voltada para a filosofia, mesmo que predominantemente embebida na estética e ainda carregada por alguma metafísica. A guinada fundamental do pensamento de Adorno ocorreu apenas na retomada da parceria com Horkheimer em 1934, e posteriormente no exílio nos E.U.A., onde efetivamente sua teoria se faz materialista, voltando-se especialmente para o estudo da dialética e da totalidade social. Em comum com Horkheimer, Adorno queria retirar da dialética o teor idealista, e, sobretudo, promover reformulações basais em seu construto. A *Dialektik der Aufklärung* foi certamente o grande resultado de sua parceria com Horkheimer, entretanto, depois desse trabalho, Adorno desenvolveu mais dois textos que serão especialmente aqui destacados. Tratam-se dos aforismas de *Minima Moralia* (1951) e da *Negative Dialektik* (1966).

A teoria crítica, como apresentada inicialmente, reconhece o heterogêneo, o dissonante, o fragmentário, o descontínuo, e nesse sentido rompe em diversos pontos com a tradição do pensamento dialético, como apresentado desde Hegel. Na tradição do idealismo alemão sempre se preservou o “princípio da identidade” do binômio sujeito/objeto, dando-se primazia ao sujeito no processo do conhecimento. Fortes

³²⁰ WIGGERSHAUS, 2002: 123 [1987: 110].

³²¹ Nesse ponto, Wiggershaus faz uma citação direta da obra *Kierkegaard* de Adorno. WIGGERSHAUS, 2002: 124 [1987: 110].

ressonâncias disso ainda se fizeram visíveis no materialismo histórico de Marx, em especial na figura do “sujeito produtor” e na categoria fundamental do “trabalho”. Nesse cenário, a teoria crítica propôs uma reformulação substancial dos conceitos centrais de toda a tradição do pensamento dialético tanto no viés idealista quanto materialista. A maior dessas reformulações é a inerente ao “princípio da identidade”, o qual levaria o sujeito conhecedor de si mesmo à condição de Absoluto, e por isso infinito, fazendo coincidir o real e o racional,³²² conforme as lições de Hegel. Para a teoria crítica, foi notório que essa hipostasiação do sujeito e da “razão total” conduziu à ilusão diante da realidade histórica, dos antagonismos sociais, das contradições reais. Na dialética do esclarecimento, a razão total se converte em mitologia, a expressão máxima da “racionalidade irracional”. Segundo Adorno, “tivesse a filosofia da história de Hegel se estendido até este tempo, então as bombas-robô de Hitler teriam encontrado o seu lugar, junto com a morte precoce de Alexandre e as imagens semelhantes, entre os fatos empíricos selecionados nos quais o estado do Espírito do mundo (*Weltgeist*) diretamente se exprime no registro simbólico. Assim como o próprio fascismo, os robôs são ao mesmo tempo lançados e sem sujeito. Como ele, associam a mais extrema perfeição técnica à completa cegueira. Como ele, provocam terror mortal e são inteiramente em vão. – ‘Eu vi o Espírito do mundo (*Weltgeist*)’, não a cavalo, mas com asas e sem cabeça, e isso no mesmo passo refuta a filosofia da história de Hegel,”³²³ e seu viés totalitário voltado para a “identidade”. Assim, para Adorno, é irrevogável a ruína do sistema hegeliano.³²⁴

Em face do “idêntico” (*Identische*), ergue-se o “não idêntico” (*Nicht-Identische*), que liberta o real potencial da negatividade na dialética, a singularidade, até outrora secundarizada pela tradição. O conceito de “não idêntico” foi concebido por Adorno, pela primeira vez, no artigo *Spengler Today*, de 1941.³²⁵ Uma dialética dirigida pelo “não idêntico” não se prende à ideia de progresso histórico ou a uma finalidade imanente

³²² Adorno se posiciona contrariamente à identidade entre real e racional. Na esteira de uma “dialética negativa”, ele afirma que que “*more than any other of his teachings, that of the rationality of the real seems to contradict the experience of reality, including that of its so-called overall tendency*” (ADORNO, 1993: 85 [1984, 5: 322-3]).

³²³ ADORNO, 2008: 51 [1984, 4: 305]. No original: “*Hätte Hegels Geschichtsphilosophie diese Zeit eingeschlossen, so hätten Hitlers Robotbomben, neben dem frühen Tod Alexanders und ähnlichen Bildern, ihre Stelle gefunden unter den ausgewählten empirischen Tatsachen, in denen der Stand des Weltgeists unmittelbar symbolisch sich ausdrückt. Wie der Faschismus selber sind die Robots lanciert zugleich und subjektlos. Wie jener vereinen sie die äußerste technische Perfektion mit vollkommener Blindheit. Wie jener erregen sie das tödlichste Entsetzen und sind ganz vergeblich. – Ich habe den Weltgeist gesehen, nicht zu Pferde, aber auf Flügeln und ohne Kopf, und das widerlegt zugleich Hegels Geschichtsphilosophie.*”

³²⁴ ADORNO, 1999b: 139 [ADORNO, 1984, 8 [1969]: 288].

³²⁵ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 341-2 [1987: 349-50].

universal, pelo contrário, fica ancorado na realidade de uma história que se apresenta muito mais como “um rodar cego, como repetição de decepções”, que se desvia tanto do idealismo alemão quanto do materialismo de origem marxista.³²⁶ Esse novo desdobramento da dialética está presente em todos os seus termos na *Dialektik der Aufklärung* e de modo mais claro na *Negative Dialektik*.

A totalidade (*Totalität*), expressa no pensamento dialético, é a sociedade administrada onde predomina a “racionalidade irracional”, trata-se do “estado falso”, patológico, dilacerado. Como bem expressou Adorno contrariando Hegel,³²⁷ “o todo é o não verdadeiro” (*das Ganze ist das Unwahre*).³²⁸ Essa expressão foi adotada inicialmente por Adorno em seu *Minima Moralia* (1951), na forma de aforisma, sem maiores esclarecimentos teóricos. De modo geral, o grande objetivo de Adorno nos aforismas dessa obra era a crítica daquilo que ele denominou de “vida falsa” que se desenvolve nessa totalidade dilacerada.³²⁹ Em 1963, Adorno publicou seus “Três estudos de Hegel” (*Drei Studien zu Hegel*), onde procurou dar maiores explicações sobre a declaração dada a respeito da categoria da “totalidade”. Desde a construção do conceito de totalidade na lógica hegeliana, até sua apropriação pelo materialismo histórico, de Marx a Lukács, não se abandonou a ideia totalitária do princípio da identidade, que coloca de lado o diferente, o não idêntico, a singularidade, sempre subsumidos na totalidade. Contando com uma atenta observação da história, dos frustrados processos revolucionários, com a chocante experiência da guerra e do mundo administrado, Adorno propôs uma reformulação geral da dialética hegeliana, e consequentemente do conceito de totalidade. O real não se identifica mais com a pura racionalidade, mas sim com a “racionalidade irracional”. Do mesmo modo, a totalidade deixa de ser o “verdadeiro” para se tornar o “estado falso” (não verdadeiro). Daí a negatividade de sua dialética ser sinônimo de falsidade, do mundo administrado, da reificação e da injustiça.

A estas teses, Adorno dá desenvolvimento mais profundo na *Negative Dialektik*, que se propõe a superar “tanto a interpretação materialista da dialética como a idealista. A

³²⁶ Cf. MATOS, 1990. Para conferir as interessantes análises de Olgária Matos acerca da Escola de Frankfurt, ver MATOS, 1989.

³²⁷ Em sua “Fenomenologia do Espírito” (*Phänomenologie des Geistes* [1806/7]), Hegel expressa que “o todo é o verdadeiro (*das Ganze ist das Wahre*). Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo” (HEGEL, 2001, I: 31).

³²⁸ ADORNO, 2008: 46 [1984, 4: 55]. Também, ver ADORNO, 1993: 87 [1984, 5: 324].

³²⁹ COHN, 2008: 255.

última, porque não mais parte do pressuposto da identidade do ser e do conceito (no sentido hegeliano da palavra); a primeira, porque não subordina univocamente, como fez aquela, a teoria à práxis, liquidando assim o momento teórico por dogmatização.”³³⁰ A dialética para Adorno, desde a *Dialektik der Aufklärung* até sua *Negative Dialektik* “é uma dialética sem síntese orgânica, sem ponto culminante, final, que se satisfaz na consciência da verdade, hegelianamente, ou na transformação da práxis total, marxianamente. A dialética adorniana carece de síntese.”³³¹ De acordo com ele, no próprio prefácio da obra, “a expressão ‘dialética negativa’ subverte a tradição. Já em Platão, a ‘dialética’ procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação: mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso.” A dialética negativa, “gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação.”³³²

O paradoxo que Adorno observa é uma decorrência da própria negatividade de sua dialética, que diferente do pensamento identificante de Hegel, presta-se a denunciar a discrepância existente entre “o que a coisa pretende ser” (conceito) e “o que a coisa é” (realidade). Por meio da constatação da disparidade entre conceito e realidade, a própria coisa conceituada é capaz de apontar os critérios necessários para a produção de uma autocrítica a partir da realidade, trata-se daquilo que Adorno denomina de “crítica imanente”. “Uma crítica imanente implode o idealismo hegeliano,”³³³ e ao mesmo tempo faz com que a dialética se adapte às estruturas da realidade.³³⁴ O caráter paradoxal de sua dialética está precisamente na oposição à positividade hegeliana, que representa a afirmação do todo sobre a parte. Da negação da negação na dialética, não decorre necessariamente, para Adorno, uma nova positividade, pelo contrário a negação determinada pode se manter sem obrigatoriamente ter uma essência afirmativa, ou seja, o particular não fica subsumido ao todo, ou seja, pode preservar a singularidade de seu momento.

³³⁰ RÖD, 1984: 334.

³³¹ RUSCONI, 1969: 223.

³³² ADORNO, 2009: 7 [1984, 6: 9]. No original: “Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten.”

³³³ ADORNO, 2009: 273 [1984, 6: 322].

³³⁴ Cf. RÖD, 1984: 334.

Nesse diapasão, o “sistema social” reproduz dialeticamente a “totalidade falsa”. Adorno dá à totalidade um *status* de sistema (*System*). “A sociedade é sistema como síntese de um diverso atomizado, como sinopse real, mas abstrata, de algo não reunido, ‘organicamente’, imediatamente”. Ao mesmo tempo a totalidade social recorre ao caráter de sistema para se limitar, em outras palavras, “(...) a totalidade não é infinita, mas precisamente graças ao seu caráter de sistema, é fechada de modo finito, ainda que não permita ser apresada.”³³⁵

Considerando todo esse arcabouço teórico e a recepção do marxismo heterodoxo feita por Adorno, a “totalidade concreta” (*konkrete Totalität*)³³⁶ na qual consiste a sociedade, é uma estrutura composta por muitos momentos unitários (como o direito, a arte, a política, a ciência),³³⁷ e nesse sentido “o todo só se mantém graças à unidade das funções efetuadas por seus membros.”³³⁸ Ou seja, existe uma relação de circularidade entre o todo e seus momentos unitários permitindo o seu funcionamento.³³⁹

Ainda a respeito da constituição da sociedade, segundo Adorno, “não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico na totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si e até mesmo por sua ‘constituição monadológica’ (*monadologischen Konstitution*), e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Nesse sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia.”³⁴⁰ Ou seja, a totalidade é a sociedade como coisa em si, “provida de toda a carga de coisificação (*Verdinglichung*)”.³⁴¹ Além disso, Adorno admite a carga heterônoma inerente à sociedade,

³³⁵ ADORNO, 1999b: 154 [1984, 8.I [1969]: 321].

³³⁶ Segundo Adorno, “sociedade é – conforme a denominação de Hegel assumida por Marx – um conceito universal concreto. Ou seja, um conceito do qual depende tudo o que é individual, mas que não é um conceito que seria abstraído logicamente a partir disso, mas que, como condição de sua própria possibilidade, contém em si todos os momentos individuais concretos (...)” (ADORNO, 2007: 157-8).

³³⁷ Cf. MAIHOFFER, 1992: 150; cf. BUCKEL, 2006: 131; cf. FISCHER-LESCANO, 2010: 167.

³³⁸ ADORNO, 1999b: 120 [1984, 8.I [1969]: 290]. No original: “*Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen.*”

³³⁹ Cf. BUCKEL, 2006: 131. Nas palavras de Sonja Buckel, interpretando Adorno: “*(...) der Gesamtkreislauf kann nur funktionieren, wenn es eigenständige Momente gibt (...).*”

³⁴⁰ ADORNO, 1999b: 120 [1984, 8.I [1969]: 290]. No original: “*Nichts sozial Faktisches, das nicht seinen Stellenwert in jener Totalität hätte. Sie ist allen einzelnen Subjekten vorgeordnet, weil diese auch in sich selbst ihrer contrainte gehorchen und noch in ihrer monadologischen Konstitution, und durch diese erst recht, die Totalität vorstellen. Insofern ist sie das Allwirklichste. Weil sie aber der Inbegriff des gesellschaftlichen Verhältnisses der Individuen untereinander ist, das gegen die Einzelnen sich abblendet, ist sie zugleich auch Schein, Ideologie.*”

³⁴¹ ADORNO, 1999b: 123 [1984, 8.I [1969]: 292].

de onde decorre também uma distinção radical entre “indivíduo” e “sociedade”, polemizando nesse ponto com a teoria dos sistemas de Talcott Parsons.³⁴² Todavia, reservaremos adiante um espaço mais adequado para esse aspecto teórico do pensamento de Adorno.

Depois da grande energia empregada em sua *Negative Dialektik*, Adorno, “o advogado do não idêntico”,³⁴³ voltou-se para uma “Teoria Estética” (*Ästhetische Theorie* [1970]),³⁴⁴ o que lhe rendeu diversas críticas, especialmente provindas de Habermas, que naquele tempo ganhava progressiva fama e reconhecimento, apesar da visão negativa de Horkheimer a seu respeito. Para Habermas “o programa da primeira Teoria Crítica fracassou,”³⁴⁵ sobretudo com Adorno, que permaneceu preso na aporia da crítica ao pensamento identificante na dialética negativa. A aporia que daí emerge consiste em saber “como se poderiam transformar discursivamente (...) os impulsos miméticos em intelecções, se o pensamento é sempre pensamento identificante e, por isso, ligado a operações que fora dos limites da razão instrumental não tem nenhum sentido definido, sobretudo hoje, quando a marcha triunfal da razão instrumental, a coisificação da consciência, parece haver se tornado universal.”³⁴⁶ A dialética negativa é para Habermas a tentativa de circunscrever aquilo que discursivamente está fora das possibilidades de se dizer, e ao mesmo tempo uma condenação a toda espécie de tentativa de recorrência a Hegel para sanar esse paradoxo. Mais adiante, na Teoria Estética, Adorno se dedica a decifrar o conteúdo mimético presente na arte. Para ele “na arte a faculdade mimética adquire forma objetiva”.³⁴⁷ Amparado pela análise de uma série de críticos de Adorno, Habermas declara que não se trata de que a Teoria Estética “esteja um passo mais distante do conteúdo da verdade de seu objeto do que a Dialética Negativa (...) mas sim que a crítica, precisamente por estar relacionada com conceitos, tem que se limitar a mostrar porquê a verdade que escapa da teoria encontra nas obras mais avançadas da arte moderna

³⁴² ADORNO, 1999b: 128 e ss. [1984, 8.I [1969]: 297 e ss.]. Ver esp. o texto “Acerca da relação entre sociologia e psicologia” (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*), ADORNO, 1984, 8.I [1966]: 42-85.

³⁴³ Cf. WELLMER, 1993: 133 e ss.

³⁴⁴ Em entrevista à revista alemã *Der Spiegel* no ano de 1969, Adorno revelou seu desejo de “mergulhar em fenômenos singulares muito determinados” e completou dizendo que não se envergonhava de tornar público que estava “trabalhando em um grande livro sobre estética” (ADORNO, 2003: 137). Para conferir a obra, ver esp. ADORNO, 1984, 7.

³⁴⁵ HABERMAS, 1999, I: 493.

³⁴⁶ HABERMAS, 1999, I: 489.

³⁴⁷ HABERMAS, 1999, I: 490.

um refúgio (...).”³⁴⁸ A partir desses pressupostos, a teoria adorniana mina suas próprias possibilidades contraditoriamente. Nela “o pensamento filosófico entra deliberadamente em regressão para se converter em gesto.”³⁴⁹ Interessante notar que os construtos teóricos presentes tanto na “Dialética Negativa” quanto na “Teoria Estética” remetem suas impotências uma à outra, o que para Habermas representa uma renúncia das pretensões inerentes à teoria, uma deficiência comprometedora na empreitada intelectual adorniana.³⁵⁰

Por outro lado, Alex Demirović possui opinião diametralmente oposta à de Habermas acerca da teoria da sociedade desenvolvida por Adorno e pela primeira geração da Escola de Frankfurt. Na linha de sua obra “Os intelectuais não conformistas” (*Der nonkonformistische Intellektuelle* [1999]),³⁵¹ publicada para fazer frente à recepção habermasiana de Wiggershaus da Escola de Frankfurt,³⁵² Demirović argumenta que “(...) Adorno desenvolveu uma teoria da sociedade para além da tradição da *prima philosophia*. Ele recusava compreender a sociedade como um universal, como algo que sempre existiu e em que tudo é determinado por uma causa última como fundamento metafísico.” Além disso, “ele é tanto um crítico da metafísica do trabalho quanto da metafísica da linguagem. Ele também rejeitava expressamente todas as tentativas de dar um fundamento filosófico-moral à crítica da sociedade. Para ele tratava-se de constelações concretas em que a negação determinada podia se desenvolver.”³⁵³ Desse modo, não se deve proceder com um descarte genérico ao robusto construto teórico adorniano, que além de apresentar relevante pertinência para a análise do mundo moderno, recolocou a “teoria” em posição privilegiada diante da *praxis*, segundo o próprio Adorno, “a filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria”, ela seria não um mero observar ou uma simples coleta e análise de dados ou estatísticas, como nos moldes positivistas, mas sim uma forma genuína da prática.³⁵⁴ Quando questionado sobre a presença de resignação em sua teoria, Adorno respondeu que “é justamente sob os constrangimentos práticos de um mundo funcionalmente pragmatizado que devemos manter a teoria.”³⁵⁵

³⁴⁸ HABERMAS, 1999, I: 491.

³⁴⁹ HABERMAS, 1999, I: 491.

³⁵⁰ Cf. HABERMAS, 2002: 184 [1988: 155-6].

³⁵¹ Cf. DEMIROVIĆ, 1999.

³⁵² Segundo Demirović, “Wiggershaus tem também um interesse específico em demonstrar que os velhos autores eram resignados e que a Teoria Crítica teve uma continuação frutífera com Negt e Kluge, mas sobretudo com Habermas” (DEMIROVIĆ, 2004: 144).

³⁵³ DEMIROVIĆ, 2004: 145.

³⁵⁴ Cf. ADORNO, 2003: 131-138.

³⁵⁵ ADORNO, 2003: 136.

O pensamento de Adorno, e em parte de toda primeira geração da Escola de Frankfurt, representa um marco importante na criação de uma série de conceitos que serão oportunamente reaproveitados e potencializados devido a uma reentrada da *teoria crítica dos sistemas* na teoria crítica, como se demonstrará mais adiante.

2.1.3 – *Habermas e Luhmann: origens do debate e panorama teórico*

A “Escola de Frankfurt” (*Frankfurter Schule*), entre a “querela do positivismo” – *Positivismusstreit* (Neurath, Popper, Albert) e a “querela do conservadorismo” – *Konservatismusstreit* (Freyer, Gehlen, Schelsky), no fértil debate do pós-guerra,³⁵⁶ encontra Jürgen Habermas. Ele pertencente à chamada “segunda geração” da Escola de Frankfurt, juntamente com Wellmer e Negt. Habermas quer ir além de seus mestres (Adorno, Horkheimer, Marcuse) partindo do pressuposto de que a *Dialektik der Aufklärung* possuía uma visão unilateral da racionalidade, uma análise monolítica e repleta de aporias, que apenas contemplava a razão em seu aspecto instrumental. O pretencioso projeto habermasiano se contrapõe a todos os pensadores contrários ou céticos com relação à modernidade e à racionalidade emancipadora, do neoestruturalismo francês ao funcionalismo sistêmico. Inicialmente, não foi nada fácil para Habermas, já que enfrentou séria resistência de Horkheimer, que o considerava um pensador desprovido de “*bom sens* e tato intelectual”, e ainda “muito à esquerda”.³⁵⁷ Por isso, no fim da década de 50, foi enviado para Marburg sob os cuidados do pensador marxista Wolfgang Abendroth, a fim de obter a habilitação negada em Frankfurt.³⁵⁸ Seguidamente, tornou-se professor em Heidelberg onde travou contato com os heideggerianos Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith, duas influências decisivas no desenvolvimento de seu pensamento. Ele retornou a Frankfurt apenas em 1964, ironicamente para ocupar as cadeiras de filosofia e sociologia de Horkheimer.³⁵⁹

Em meio aos neoconservadores, muitos provindos da “Escola de Leipzig” (*Leipziger Schule*), representada por Hans Freyer, Arnold Gehlen, Gotthard Günther, Gunther Ipsen, Heinz Maus, Karl Heinz Pfeffer e Helmut Schelsky, não foi diferente, em especial

³⁵⁶ Cf. SCHELSKY, 1971: 17 e ss. Ver esp. WIGGERSHAUS, 2002: 600-625 [1986: 628-657].

³⁵⁷ REESE-SCHÄFER, 2009: 17. Também WIGGERSHAUS, 2002: 573 e ss. [1986: 705 e ss.].

³⁵⁸ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 590-1 [1986: 617].

³⁵⁹ REESE-SCHÄFER, 2009: 18.

com o brilho do grande pensador produto dessa linha teórica, Niklas Luhmann. Os neoconservadores não pertencem à tradição da *Aufklärung*,³⁶⁰ muitos ainda levam consigo traços antidemocráticos e certas influências do positivismo.³⁶¹ Helmut Schelsky, talvez o mais próximo Luhmann, teve desde sempre uma visão restritiva da “teoria crítica”, considerando-a uma “teoria transcendental da sociedade”, com “impulso ético-social”,³⁶² dotada um viés fortemente utópico. Tal ponto de vista, certamente afetou a recepção de Luhmann no que concerne ao aporte crítico da teoria dos sistemas, como será demonstrado mais à frente. “Luhmann era da geração de Habermas e foi, primeiro, funcionário administrativo. No começo dos anos 60, por ocasião do estágio de formação na Universidade de Harvard, travou conhecimento com Talcott Parsons, o fundador do funcionalismo estrutural.”³⁶³ Habermas e Luhmann se encontraram já no início do desenvolvimento de suas teorias, e “a razão para o encontro entre ambos foi o fato de Luhmann ter se tornado professor substituto na cadeira de Adorno, em Frankfurt, em 1968/1969.”³⁶⁴ Depois da curta estadia em Frankfurt, Luhmann recebeu um convite de seu mestre Helmut Schelsky para assumir a cátedra de sociologia na nova Universidade de Bielefeld, onde permaneceu e desenvolveu seu ambicioso projeto até o fim de sua vida. Na visão de Wiggershaus, “o que havia permanecido como programa em Gehlen e Schelsky atingiu, com Luhmann, o estágio de uma teoria sistêmica da sociedade que não via nenhuma fatalidade e nenhuma miséria apelando por mudanças na orientação de sistemas sociais complexos não integrada, intelectual, moral ou afetivamente, e passando por sobre a cabeça dos indivíduos”.³⁶⁵

Muito se fala que a “querela do positivismo” (*Positivismusstreit* [1961-1968]),³⁶⁶ entre Adorno e Popper especialmente, teve continuidade com Habermas e Luhmann (1971),³⁶⁷ entretanto, com uma análise cuidadosa é mais plausível afirmar que o debate entre Adorno e Gehlen está muito mais próximo dos interesses de Habermas e Luhmann, inclusive Luhmann foi discípulo de Gehlen, não de Popper. Por outro lado, ironicamente,

³⁶⁰ Hans Freyer, Arnold Gehlen e Helmut Schelsky não esconderam jamais suas posições em face do *Aufklärung*, e da limitação de suas pretensões, para tanto ver FREYER, 1965a: 41 e ss. No mesmo sentido, ver SCHELSKY, 1968.

³⁶¹ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 600 [1986: 628]. Ver também, ADORNO, 1999b: 147 [1984, 8.I [1969]: 314].

³⁶² Cf. SCHELSKY, 1971: 93.

³⁶³ WIGGERSHAUS, 2002: 621 [1986: 653].

³⁶⁴ FISCHER-LESCANO, 2010: 164, nota 3 [2013a: 13, nota 2]

³⁶⁵ WIGGERSHAUS, 2002: 621 [1986: 653].

³⁶⁶ Cf. REESE-SCHÄFER, 2009: 14.

³⁶⁷ Cf. BACHUR, 2009: 2-3.

Habermas incorporou muito de Popper ao decorrer da construção de sua teoria.³⁶⁸ O curto debate radiofônico entre Adorno e Gehlen revela que entre ambos imperam discordâncias que aparecem de forma ressonante em Habermas e Luhmann. Enquanto Gehlen acusava Adorno de produzir uma espécie de “antropologia utópica”,³⁶⁹ Adorno rebatia a crítica acusando seu opositor de produzir uma “teoria das instituições” na qual predomina a identificação do “indivíduo agredido” com as “instituições agressoras”.³⁷⁰ Do mesmo modo, em Habermas, as “condições ideais de fala” e a busca por “consenso”, tornaram-se alvos fáceis para aqueles que o acusam de simplismo ou idealismo demasiado.³⁷¹ Por outro lado, a ideia de sistemas redutores de complexidade, em Luhmann, é atacada por estar associada a concepções voltadas para a cibernética e o controle social,³⁷² dando a impressão de um combate renovado entre o paradigma da “emancipação social” e o do “controle institucional”, como ficou explicitamente sugerido no título da obra que Luhmann e Habermas publicaram conjuntamente em 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, onde foi consolidado o preconceito habermasiano de que a teoria de Luhmann seria desde sempre uma “tecnologia social”.³⁷³ Segundo Reese-Schäfer, “se, naquela ocasião presenciamos a luta do teórico crítico superior [Habermas] contra o tecnicista Luhmann, hoje esse debate parece um processo de aprendizagem para Habermas que, somente por causa das objeções precisas de Luhmann, foi levado a reconsiderar mais uma vez as premissas de sua teoria da sociedade, a renunciar definitivamente a seus restos de crença histórico-filosófica e a dar o passo decisivo para a teoria do agir comunicativo. Luhmann, ao contrário, não teve que alterar nada em sua teoria após esse debate.”³⁷⁴ Certamente a principal apropriação habermasiana feita da teoria de Luhmann foi referente ao conceito de “sistema”. Habermas “modificou completamente esse conceito em função de seus próprios propósitos, sempre mantendo distância crítica dos elementos sistêmicos, integrando-os, contudo, em seu pensamento próprio.”³⁷⁵

³⁶⁸ Certamente o maior exemplo é a incorporação da “teoria dos mundos” de Popper pela “teoria da ação comunicativa” de Habermas, para tanto ver esp. HABERMAS, 1999, I: 112 e ss.

³⁶⁹ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 622-3 [1986: 653-4].

³⁷⁰ *Idem.*

³⁷¹ Cf. NEVES, 2006: 123 e ss.

³⁷² Ver esp. HABERMAS & LUHMANN, 1971. Para a crítica de Habermas sobre a ideia de controle, ver esp. HABERMAS, 1999, II: 218 e ss. Atribuindo à teoria de Luhmann um caráter de “razão funcionalista” (*funktionalistischen Vernunft*) com um referencial “metabiológico” (*metabiologische*), ver HABERMAS, 2002: 517-8 [1988: 430-1]. Comentando sobre o debate, ver COHN, 1979: 34.

³⁷³ Cf. REESE-SCHÄFER, 2009: 15.

³⁷⁴ REESE-SCHÄFER, 2009: 15.

³⁷⁵ *Idem.*

Em que pese Habermas e Luhmann serem oriundos de nascedouros distintos, ambos os pensadores se desgarraram dos construtos teóricos de seus mestres, inclusive promovendo certas formas contrabandeadas de intercâmbio e aprendizado, como foi na relação de Habermas com Gehlen, Schelsky e Freyer³⁷⁶ e no curto período de estadia de Luhmann em Frankfurt. Daí emergem duas novas heterodoxias, dois teóricos igualmente pretenciosos, responsáveis pela construção de duas superteorias: a “teoria da ação comunicativa” (*Theorie des kommunikativen Handelns*) – Habermas e a “teoria dos sistemas sociais” (*soziale Systemtheorie*) – Luhmann, ambas promovendo um deslocamento fundamental da teoria social, enfatizando o aspecto “comunicativo” na sociedade, com logros de superação à filosofia do sujeito e da tradição dialética, aparentemente esgotada depois da *Negative Dialektik* de Adorno.

Habermas observa que a “totalidade falsa” (= “mundo administrado”), que era para Adorno, a visão de máximo espanto, em Luhmann, converteu-se em pressuposto trivial.³⁷⁷ Pode-se dizer, semelhantemente, que “para Luhmann, aquela falsidade ontológica do atual estado de coisas [*status quo*], tal como amargamente denunciada Adorno, é de fato autêntica – pois é ela que condiciona a experiência e o sentido do comportamento.”³⁷⁸ De fato, Luhmann não está preocupado com a demanda do questionamento de “como a sociedade deve ser”, mas sim, com a possibilidade de se descrever “como a sociedade é”.³⁷⁹ Nesse sentido, sua teoria é *antinormativa*, ao contrário da contrafactual teoria de Habermas, baseada numa *superestrutura normativa*. Obtidas essas conclusões, o presente trabalho se desdobrará dentro do esforço de descrever resumidamente as teorias de Luhmann e Habermas, para posteriormente, demonstrar o modo com o qual a *teoria crítica dos sistemas* enfrenta as limitações de ambos os modelos, recuperando uma série de mecanismos teóricos desenvolvidos pela primeira geração da Escola de Frankfurt para se habilitar de melhor modo como uma teoria mais refinada da modernidade, preocupada com as questões inerentes à adequação social (responsividade) e com a quebra do encantamento do fechamento sistêmico na análise do direito na *sociedade global*.

³⁷⁶ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 623 [1986: 655].

³⁷⁷ Cf. HABERMAS, 1999, II: 443

³⁷⁸ BACHUR, 2007: 311.

³⁷⁹ Cf. LUHMANN, 1989a: 12. Denunciando o caráter ético-social das teorias que apregoam como a “sociedade deve ser” ou como é a “sociedade correta”, do “estado verdadeiro”, ver SCHELSKY, 1971: 93-4.

2.1.4 – Teoria Crítica (II): Habermas e a transformação da teoria crítica a partir da teoria da ação comunicativa

Habermas é considerado o herdeiro da Escola de Frankfurt, como disseram Honneth e Wiggershaus.³⁸⁰ Outros o enxergam como um “Talcott Parsons de esquerda”. E ainda há quem o veja como um desvirtuador do pensamento inicial dos frankfurtianos, como argumenta Demirović.³⁸¹ Mas, independentemente dos rótulos atribuídos a Habermas, temos nele um importante pensador que se deu ao cuidado de fazer uma instigante releitura da tradição filosófica europeia (de Kant a Hegel e Marx), agregando à mesma, inovadoras análises repletas de pertinência, renovando o paradigma da teoria crítica, transferindo-a do nível teórico antropológico para o comunicativo. Em poucas palavras, Habermas é um teórico das sociedades complexas, politicamente democráticas e economicamente capitalistas, que se desvinculou do método dialético e se voltou para uma forma de pensamento pós-metafísico, baseado na filosofia da linguagem e no pragmatismo. Em Habermas o pensamento dialético é definitivamente abandonado, já que ele não concebe mais a sociedade como “totalidade”, mas sim como “diferença” entre sistemas e mundo da vida.

Para ele, o projeto moderno formulado pelo iluminismo (*Aufklärung*) está apoiado sobre a base tripla (i) das ciências objetivantes, (ii) dos fundamentos universalistas da moral e do direito e (iii) de uma arte autônoma, tendo por escopo a emancipação através da racionalidade. Por meio da “teoria da ação comunicativa”, ele quer dar à modernidade o acabamento que lhe falta, alargando o conceito de racionalidade, superando a filosofia da consciência, bem como a concepção monológica e instrumental de racionalidade como a de seus mestres Horkheimer e Adorno.

Para Habermas, “não havia teoria crítica, nem sequer a menor doutrina coerente” na primeira geração da Escola Frankfurt.³⁸² Isso o levou a caminhos de busca por uma renovação dos conceitos de *praxis* e crítica, momento no qual já se assumia a crise e posterior abandono do pensamento dialético,³⁸³ que segundo Habermas traria consigo uma série de dificuldades e incongruências, tal como a questão da falta de encaixe coerente

³⁸⁰ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 668 e ss. [1987: 705 e ss.].

³⁸¹ Cf. DEMIROVIĆ, 2004: 144.

³⁸² WIGGERSHAUS, 2002: 579 [1987: 604.].

³⁸³ Para uma avaliação acerca da transformação ou fim da dialética, ver RÖD, 1984: 398-400.

entre os instrumentos analíticos do método dialético e as estruturas sociais, que o próprio conceito de totalidade exige.³⁸⁴

Podemos considerar que a obra de Habermas se apoia em quatro modelos teóricos, ou melhor, em quatro preocupações básicas: (a) a mudança estrutural da esfera pública, (b) a teoria do agir comunicativo, (c) a ética do discurso, e (d) a teoria da democracia pautada na sociedade civil deliberativa.³⁸⁵

É importante expor a evolução do pensamento habermasiano para uma melhor compreensão de suas ideias mais atuais. A princípio, no fim dos anos cinquenta, depois de ter estudado a filosofia das “idades do mundo” de Schelling, sob forte influência do existencialismo heideggeriano, Habermas deslocou-se para o marxismo, fazendo inclusive leituras de intérpretes não ortodoxos como Ernst Bloch. Além disso, publicou artigo de crítica a Heidegger, que foi bem visto por Adorno, e produziu o famoso estudo *Student und Politik* (1961). Como já foi referido, mesmo com seu destaque, na opinião de Horkheimer, Habermas estaria ainda muito à esquerda em sua posição política, o que seria prejudicial ao instituto de pesquisas sociais de Frankfurt, o que o levou a Marburg onde foi orientado por Abendroth, um dos poucos intelectuais ativistas de esquerda na Alemanha do pós-guerra. Abendroth se prontificou a aceitar a Habermas, em Marburg, onde obteve sua habilitação (*Habilitation*) com a famosa e importante tese “Transformação estrutural da esfera pública” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962]), na qual variando um tema de Hannah Arendt,³⁸⁶ fez uma análise inovadora sobre a degradação da vida pública nas modernas democracias capitalistas (tecnocráticas). Para Wiggershaus, “foi assim que [Habermas] (...) tentou expor a concepção teórica da totalidade da sociedade (...) na qual o conceito de opinião pública encontraria seu lugar e, ao mesmo tempo, dá-se um conteúdo teórico concreto às fórmulas de Adorno e Horkheimer, falando a respeito do mundo administrado e da dependência total de indivíduos cada vez mais fracos para com as organizações.”³⁸⁷ De modo geral, trate-se de uma obra que buscou analisar a sociedade industrial, ligada a um Estado social, em sua suscetibilidade de democratização por meio da “esfera pública”

³⁸⁴ Cf. RÖD, 1984: 397.

³⁸⁵ Cf. REESE-SCHÄFER, 2009: 19.

³⁸⁶ Cf. ARENDT, 2007: 59 e ss.

³⁸⁷ WIGGERSHAUS, 2002: 591 [1987: 617].

(*Öffentlichkeit*) de tipo burguesa.³⁸⁸ O projeto dessa obra só foi retomado cerca de trinta anos mais tarde na obra de Habermas sobre Direito e Democracia.³⁸⁹ Seguidamente, no ano de 1963, editou a obra “Teoria e Práxis” (*Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* [1963]), que consiste numa série de estudos sobre Hegel e Marx, sobretudo sob um foco político, já que boa parte desses estudos eram procedentes das leituras feitas ainda na década de cinquenta. Todavia, a guinada fundamental do pensamento de Habermas, apenas ocorreu no fim dos anos sessenta, quando trouxe à tona duas importantes obras que marcaram definitivamente o desenvolvimento de sua teoria. A primeira é “Técnica e ciência como ideologia” (*Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* [1968]), obra na qual foram feitas referências a Max Weber e à sua concepção unilateral de uma racionalidade levada em conta apenas em sua face instrumental e finalística, que foi em grande medida assimilada por Adorno e Horkheimer. Nessa obra, advertiu Habermas para as questões da instalação da técnica na política e do uso ideológico da ciência (aspecto típico de sociedades tecnocráticas)³⁹⁰ – muitos consideram essa obra um marco no pensamento de Habermas, já que é a partir daí que esse importante pensador alemão começa a criticar o marxismo, a primeira Escola de Frankfurt e o modo reducionista com o qual estas perspectivas abordavam a sociedade. Foi, também, a partir desse excelente trabalho que o filósofo alemão expôs sua distinção analítica entre razão finalística e razão comunicativa,³⁹¹ além da primeira referência fundamental sobre a diferença “sistemas/mundo da vida”.³⁹² A segunda obra de importância capital foi “Conhecimento e interesse” (*Erkenntnis und Interesse* [1968]), onde são lançados os primeiros apontamentos para as bases epistemológicas da investigação habermasiana influenciada pela guinada linguística (*linguistic turn*) e pelo pragmatismo, além de uma série de críticas ao positivismo.³⁹³ Nesse período, foi de fundamental importância a influência recebida de seu amigo filósofo Karl-Otto Apel, especialmente no que concerne à questão da “pragmática universal”. A partir dessa fase, Habermas deixou de justificar ou problematizar a sociedade

³⁸⁸ Cf. HABERMAS, 1984: 37-9. Para mais detalhes sobre o conceito de Esfera Pública, ver HABERMAS, 1964: 49-55 e HABERMAS, 1974: 3-7. Também, conferir RIBEIRO, 2012: 110 e ss.

³⁸⁹ Cf. REESE-SCHÄFER, 2009: 91.

³⁹⁰ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 673 [1987: 711-2].

³⁹¹ Cf. HABERMAS, 1986: 68. Para conferir mais detalhes sobre o Estado moderno, o capitalismo tardio e a inadequabilidade das análises marxistas, ver HABERMAS, 1986: 80-86.

³⁹² Cf. HABERMAS, 1986: 71.

³⁹³ Cf. HABERMAS, 1989a: 9.

por meio de uma “teoria crítica da sociedade pela antropologia do conhecimento”, mas sim a partir de uma “teoria crítica da sociedade que começaria pela teoria da comunicação”.³⁹⁴

Nos anos setenta, Habermas se dedicou especialmente a discutir as condições gerais da sociedade complexa, da democracia, do capitalismo tardio e dos problemas de legitimação do Estado moderno. As três principais obras que marcaram essa década foram “Teoria da sociedade ou tecnologia social” (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* [1971]), escrita conjuntamente com Luhmann, na qual endureceu sua crítica ao funcionalismo sistêmico. Seguidamente, em sua obra “Problemas de legitimação no capitalismo tardio” (*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [1973]), promoveu uma crítica ao pensamento marxista, o qual seria incapaz de explicar as condições de crise da sociedade moderna, diante de uma economia marcada pelo “capitalismo tardio” e por uma política cada vez mais tecnizada administrativamente nos moldes do Estado intervencionista. Nesse momento, Habermas deixa cada vez mais clara sua concepção de uma diferença básica entre sistemas e mundo da vida,³⁹⁵ a qual tem papel fundamental no desenvolvimento de uma crítica da colonização do mundo da vida pelos sistemas, e inclusive do fenômeno da juridificação, analisada em trabalhos posteriores. Na obra “Para a reconstrução do materialismo histórico” (*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* [1976]), Habermas está ainda preocupado com os problemas de legitimação que decorrem da configuração do Estado moderno. Para a análise desse contexto, lança mão da ideia de um desenvolvimento de “estruturas normativas” nas sociedades complexas. Aqui são feitas novas críticas, em especial pela constatação da afirmação luhmanniana de que “a sociedade mundial se constitui sobretudo naqueles setores de interação como a economia, a técnica e a ciência”, ou seja, por estruturas cognitivas, deixando de lado o potencial normativo que proviria do mundo da vida. Isso representa para ele uma forte unilateralidade teórica reducionista. Segundo Habermas, na teoria de Luhmann “a realidade sistêmica da sociedade foi, por assim dizer, posta além da intersubjetividade de um mundo da vida povoado por indivíduos socializados. Os indivíduos pertencem agora ao ambiente que circunda seu sistema social.”³⁹⁶

Durante a década de oitenta, Habermas certamente atingiu seu apogeu de produção teórica, consolidando sua teoria e confrontando boa parte da tradição filosófica, sobremodo

³⁹⁴ Cf. WIGGERSHAUS, 2002: 671 [1987: 709].

³⁹⁵ Cf. HABERMAS, 1999b: 19 e ss.

³⁹⁶ HABERMAS, 1983a: 95.

em face dos pensadores da modernidade. Quando recebeu o *Adorno-Preises*, Habermas fez um importante discurso, posteriormente transcrito, o qual foi denominado de “Modernidade – um projeto inacabado” (*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*),³⁹⁷ proferido em 11 de setembro de 1980, onde distinguiu três perspectivas críticas à modernidade: (1) os jovens conservadores (*Jungkonservativen*), que “se apropriam da experiência fundamental da modernidade estética”,³⁹⁸ como George Bataille, Michel Foucault e Jacques Derrida, influenciados destacadamente por Nietzsche, (2) os antigos conservadores (*Altkonservativen*) que abdicam de todo o sentido possível de modernidade, recomendando um retorno às posições pré-modernas,³⁹⁹ como fica claro nos pensamentos de Robert Spaemann, Leo Strauss e Hans Jonas, (3) os neoconservadores (*Neukonservativen*) que certamente, apesar de se comportarem afirmativamente em relação às conquistas da modernidade social, tais como o progresso técnico, o crescimento capitalista e a administração racional, rejeitam os conteúdos explosivos da modernidade cultural.⁴⁰⁰ Essa concepção neoconservadora estaria ligada a uma modernidade cultural “cristalizada”, como coloca Arnold Gehlen.⁴⁰¹ Nesse grupo podemos enquadrar o primeiro Ludwig Wittgenstein, o jurista Carl Schmitt e Gottfried Benn.

Estas perspectivas são encaradas por Habermas como as principais inimigas do “projeto inacabado da modernidade”, que haveria de ser levado em conta em toda sua ambivalência. Se por um lado na modernidade social se desenvolvem as lógicas sistêmicas autonomizadas, por outro lado, na modernidade cultural deveriam se desenvolver estruturas normativas, em especial através do discurso, da racionalidade comunicativa, eis o referido “conteúdo normativo da modernidade”. Será especialmente em favor dessa ambivalência que Habermas se voltará contra estas três tendências do pensamento filosófico da modernidade.

Na lógica desse pensamento, Habermas desenvolveu seu “Discurso filosófico da modernidade” (*Der philosophische Diskurs der Moderne* [1983/4]). Nele, o filósofo alemão tinha certamente em mente um amplo debate com os pensadores ditos “pós-modernos”, destacadamente no contexto francófono no qual o neoestruturalismo⁴⁰² e as

³⁹⁷ Cf. HABERMAS, 1992a: 99-123 [1981: 444-464].

³⁹⁸ HABERMAS, 1992a: 121 [1981: 463].

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ HABERMAS, 1992a: 121 [1981: 463-4].

⁴⁰¹ HABERMAS, 2002: 7 [1988:11-12].

⁴⁰² Não se pode esquecer da dedicatória da obra estudada. Habermas cita expressamente a importância de sua aproximação com o neoestruturalismo (cf. HABERMAS, 1988: 6).

teses de pensadores como Lyotard, Derrida e Foucault se impuseram. Nesse trabalho, coloca-se a já referida questão da superação da filosofia do sujeito, segundo a qual a proposta de filósofos atuais falhou em seus empreendimentos em face da filosofia do sujeito, tais como Hegel, Marx, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Heidegger e também Luhmann. Como estratégia de superação dessas perspectivas, Habermas propôs sua teoria da ação comunicativa, pautada numa intersubjetividade linguisticamente gerada, para cumprir a missão de superar a filosofia do sujeito e concluir o projeto de “emancipação” importado do pensamento iluminista (*Aufklärung*), não compartilhando do pessimismo de seus mestres da primeira geração da Escola de Frankfurt. Habermas propõe o conceito de uma modernidade capaz de se autocertificar, e que extrai de si própria um “conteúdo normativo”, ou seja, uma autocompreensão normativa da sociedade, onde a democracia, a moral universalista pós-convencional e as esferas públicas desempenhariam um papel essencial. Em grande medida, Habermas seguiu com parte das críticas filosóficas em uma obra posterior, denominada “Pensamento pós-metafísico” (*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* [1988]). Ainda nessa fase, Habermas abordou a construção comunicativa da ética, lançando a obra “Consciência moral e agir comunicativo” (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [1983]), na qual tratou da “ética do discurso”, bem como da evolução do indivíduo (ontogenética) e da sociedade (filogenética), tanto no sentido cognitivo (Piaget),⁴⁰³ quanto no sentido moral (Kohlberg), associando à modernidade uma moral pós-convencional universalista.⁴⁰⁴

Todavia, foi no início da década de oitenta que Habermas lançou seu *magnum opus*, a “Teoria da ação comunicativa” (*Theorie des kommunikativen Handelns* [1981]), a partir da qual foram expostas suas propostas para uma nova compreensão da racionalidade, da teoria da ação e da evolução social, sem, contudo deixar de buscar uma integração de seu modelo com diversas perspectivas teóricas do pensamento filosófico, tais como o marxismo, Lúkacs, Adorno, além dos diversos modelos de teoria social, assim como as que provêm de Weber, Durkheim, Mead, Schütz e Parsons – sendo todos muito citados no decorrer de seus textos, além da teoria analítica da linguagem, e em certa medida a teoria dos mundos de Popper. O primeiro volume da obra se dedica a analisar a racionalidade da ação e a racionalização social (*Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*). O segundo volume se presta essencialmente a uma crítica da razão funcionalista (*Kritik der*

⁴⁰³ Cf. PIAGET, 1990.

⁴⁰⁴ Cf. HABERMAS, 1989b: 143-6.

funktionalistischen Handelns). Essa obra será parcialmente abordada ao longo do presente capítulo.

No que diz respeito ao modelo desenvolvido em sua teoria da ação comunicativa, faz-se necessário assimilar a efetuação de uma mudança de paradigma no quadro da filosofia tradicional ocidental. A filosofia clássica europeia, apoiada no pensamento ontológico, segundo Habermas, deve ser superada através do paradigma linguístico que rompe o tradicional esquema sujeito/objeto. Com esta passagem, a linguagem ganha *status* de “abridora do mundo”, é o chamado “giro linguístico” (*linguistic turn*), ou “giro pragmático” (*pragmatic turn*).⁴⁰⁵ Segundo Karl-Otto Apel, o giro linguístico provocou uma mudança de foco fundamental na filosofia, levando a uma reformulação radical das perguntas de Kant a respeito das condições do conhecimento. O paradigma da *filosofia da linguagem* ganhou força tanto com pensadores da “filosofia analítica” quanto com pensadores da “filosofia continental”, tome-se, por exemplo, Ludwig Wittgenstein por um lado, e Martin Heidegger por outro, e também na filosofia norte-americana (predominantemente analítica) com C. S. Peirce e C. W. Morris.⁴⁰⁶

Depois de operar o trânsito de paradigma, Habermas colocou em evidência as limitações do pensamento “materialista” da tradição marxista. De acordo com ele, o pensamento marxista sofre de reducionismo categorial, que precisa ser corrigido, por ainda estar atrelado à “filosofia da consciência”, já que em sua ótica o “homem transformador” (sujeito) confronta-se sempre com um “mundo externo-objetivo” (natural-social). Conforme o exposto inicialmente, Marx concebe o “trabalho” (*Arbeit*) como categoria essencial no processo de “hominização”, aliás, é o trabalho que caracteriza fundamentalmente o homem como *homo faber* transformador do mundo.

Esta concepção, porém, deixa de lado uma dimensão essencial da realidade humana: a da *comunicação*, por meio da qual se faz possível a interação social. Habermas não despreza a dimensão do *trabalho*, mas apenas retira-a do centro da sociedade. O paradigma da produção reduz a práxis social ao trabalho social, essa atitude, no entanto, já não é cabível, visto que o paradigma da produção apresenta um progressivo envelhecimento

⁴⁰⁵ HABERMAS, 1999, II: 9.

⁴⁰⁶ Para uma análise da virada linguística, de modo geral, ver OLIVEIRA, 2001. De modo específico, para avaliar as transformações que a virada linguística (*linguistic turn*) operou dentro da filosofia, ver esp. APEL, 2000, I e II.

conceitual, obsoleto diante da sociedade moderna.⁴⁰⁷ Os problemas acarretados pelo conceito reduzido de práxis, forçam muitos dos seguidores de Marx a alterarem seu original entendimento, tome-se como exemplo o último Lukács que ligou o conceito de práxis ao de “mundo cotidiano” em sua “Ontologia do ser social” (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [1971]).⁴⁰⁸ Outro empreendimento para reformulação do entendimento da práxis foi feito por teóricos que leram Marx à luz da fenomenologia de Edmund Husserl.⁴⁰⁹ Berger e Luckmann, por exemplo, praticaram esta leitura na obra “Construção social a realidade” (*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* [1966]), em especial no que concerne ao conceito de *objetivação*. Segundo eles, “a capacidade de expressão do ser humano possui força de objetivação, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana, compreensíveis tanto para o produtor como também para os outros homens como elementos de seu mundo comum”.⁴¹⁰

Para continuar dando fundamentos à crítica às limitações enfrentadas pelo marxismo, o filósofo húngaro György Markus indica três problemas fundamentais inerentes ao paradigma da produção, sendo eles: (i) a questão da restrição da práxis à categoria do trabalho, o que levaria a uma concepção exclusivamente técnica dos objetos, a qual ignora o aspecto das convenções de uso dos objetos no mundo da vida, e neste sentido Markus invoca Heidegger; (ii) a práxis social deveria aparecer em seu duplo aspecto: o do processo de produção e apropriação (que se efetua segundo regras tecno-utilitárias), e o do processo de interação (que é regulado por normas sociais); (iii) o fato de que a práxis social é simultaneamente trabalho e reprodução das relações sociais – não apenas trabalho como insiste a tradição marxista.⁴¹¹

Habermas quer incorporar à filosofia da práxis o paradigma comunicativo como meio de expandir esse conceito e superar a filosofia do sujeito. Dentre os ganhos trazidos por esta incorporação, podem ser citados ao menos quatro sistematicamente: (a) o alargamento do conceito de racionalidade que além da dimensão técnico-instrumental, conta concomitantemente com as dimensões prático-moral e estético-expressiva; (b) uma

⁴⁰⁷ HABERMAS, 2002: 109 [1988: 95].

⁴⁰⁸ HABERMAS, 2002: 110-1 [1988: 96].

⁴⁰⁹ “O conceito de práxis foi introduzido por Husserl no contexto de sua análise do mundo da vida. É claro que não foi talhado originalmente segundo a problemática marxista. Isso se torna evidente, por exemplo, no fato de apresentarem semelhanças surpreendentes as teorias do cotidiano que Berger e Luckmann em contato com Alfred Schütz, e Agnes Heller em contato com G. Lukács, desenvolveram de forma independente uma da outra” (HABERMAS, 2002: 111 [1988: 96]).

⁴¹⁰ BERGER & LUCKMANN, 1966: 36 *apud* HABERMAS, 2002: 111 [1988: 96].

⁴¹¹ HABERMAS, 2002: 114-8 [1988: 99-102].

concepção de evolução para além do simples entendimento de progresso científico e técnico; (c) a averiguação de um conteúdo normativo na modernidade; (d) o desvendamento dos potenciais de emancipação social presentes na razão comunicativa.

Outra importante incorporação efetuada por Habermas concerne á hermenêutica, feita desde escritos que datam de seu contato com Heidegger e Gadamer. Em alguns aspectos esta hermenêutica tangencia até mesmo a filosofia da mística judaica de Gershom Scholem, em especial no que se refere à possibilidade de se encontrar parcelas da “verdade” nos contínuos processos hermenêuticos. Por meio da hermenêutica crítica, postula Habermas, “uma crítica da falsa consciência objetivista, que supõe a existência de uma relação não mediatizada entre o saber e o seu domínio de objetos”.⁴¹²

Muito se fala da presença da hermenêutica de Gadamer na obra de Habermas, entretanto, tais perspectivas dialogam apenas em aspectos básicos, como entre as ideias da pré-compreensão e do mundo da vida (*Lebenswelt*), todavia, seguem rumos distintos. Habermas toma uma postura ligada a uma hermenêutica essencialmente crítica, diferente da canônica hermenêutica gadameriana.⁴¹³ Além disso, ele não entende a sociedade como um fenômeno exclusivamente linguístico, e muito menos a identifica unicamente com o mundo da vida, como faz o idealismo hermenêutico,⁴¹⁴ muito pelo contrário, ele está ciente da ambivalência da sociedade moderna, baseada na diferença sistema/mundo da vida. Se por um lado o idealismo fenomenológico enfatiza apenas o aspecto linguístico da sociedade (mundo da vida), por outro lado, o esquema de Marx faz exatamente o contrário, colocando a infraestrutura (sistema) na base da sociedade. São duas espécies de reducionismo contrastantes que Habermas procura corrigir e superar.

A agregação do “giro linguístico” à teoria crítica significou também um “giro pragmático”, aliás, há na linguagem uma dimensão essencialmente pragmática. A linguagem caracteriza-se por sua capacidade de “abrir o mundo”, nesse sentido, cada “ato de fala” contém três pretensões de validade: (a) pretensão de verdade [mundo objetivo]; (b) pretensão de retidão normativa [mundo social]; (c) pretensão de veracidade/sinceridade

⁴¹² FREITAG & ROUANET, 1980: 29.

⁴¹³ FREITAG & ROUANET, 1980: 29-31.

⁴¹⁴ HABERMAS, 1999, II: 210-5.

[mundo subjetivo].⁴¹⁵ Nesse ponto Habermas se utiliza da teoria dos atos de fala de Austin, posteriormente desenvolvida por John Searle.

Essas pretensões de validade não são postas em questão abertamente na comunicação trivial, pois se assim o fosse, a vida social tornar-se-ia uma impossibilidade. As pretensões de validade representam o potencial de racionalidade da linguagem, as quais eventualmente podem apenas ser questionadas pelos atores sociais numa forma específica de comunicação não cotidiana – trata-se aqui daquilo que Habermas chama de “discurso” (*Diskurs*).⁴¹⁶ É deste questionamento que nascem as implicações concernentes ao caráter provisório da validade dos postulados, fato este que não os transformam em algo relativo, mas sim, em algo passível de ser contestado publicamente por meio da argumentação racional e do livre convencimento. Esse processo de questionamento pressupõe uma “ética do discurso” (Apel) livre de coações em favor da busca por um novo consenso a respeito daquilo que foi questionado.⁴¹⁷ Habermas sabe que dificilmente encontramos as “condições ideais” para o discurso em estado puro, no entanto, isso não impossibilita a obtenção do consenso,⁴¹⁸ o que significa que na medida na qual os consensos sociais são alcançados, as pretensões de poder têm menor relevância que as pretensões de validade. Compreendido isso, já temos aqui condições suficientes para explicar a atuação da racionalidade comunicativa na teoria habermasiana.⁴¹⁹

A racionalidade comunicativa é também uma racionalidade pragmática. Esta racionalidade pragmática, intrínseca à comunicação, caracteriza-se por ser essencialmente formal/processual⁴²⁰ inerente às práticas sociais modernas. É nela onde se manifesta o potencial de universalidade de uma racionalidade que se revela mais ampla do que aquela unicamente instrumental e estratégica (Adorno & Horkheimer) ou até mesmo cínica (Sloterdijk). O “giro linguístico” acarretou também um “giro pragmático”.⁴²¹

⁴¹⁵ HABERMAS, 1999, I: 407 e ss.

⁴¹⁶ Cf. HABERMAS, 1976: 10 e ss.

⁴¹⁷ “Os teóricos do discurso livre de instituição combatem os teóricos das instituições livres de ética (Höffe) de Hobbes, passando por Gehlen e Schelsky indo até Luhmann, que substituem a reflexão ética por conceitos aparentemente óbvios de autopreservação, ou seja, de preservação do sistema”(REESE-SCHÄFER, 2009: 80).

⁴¹⁸ Não faltam críticos às concepções consensualistas de Habermas, tome-se como exemplo Richard Rorty, Ernst Tugendhat, Helmut Schelsky, Niklas Luhmann ou Wolfgang Ivers.

⁴¹⁹ HABERMAS, 1999, I: 136 e ss. e HABERMAS, 2004a: 125 e ss.

⁴²⁰ Cf. HABERMAS, 1989: 148.

⁴²¹ Cf. HABERMAS, 1990: 77-82.

Para que se adentre no âmbito da teoria da ação comunicativa, faz-se necessário destrinchar algumas distinções analíticas essenciais para o melhor entendimento deste complexo construto teórico.

Primeiramente, Habermas distingue entre dois tipos de atividade sociais: o ato de fala e a atividade teleológica. O ato de fala (ou ação comunicativa) está orientado para o entendimento intersubjetivo sobre algo no mundo objetivo, subjetivo ou social. Por outro lado, a atividade teleológica tem por escopo o êxito. Com relação ao ato de fala, alguns poderiam aqui questionar acerca da presença de vestígios de logros teleológicos. De fato, é inegável que há certa busca pelo êxito no ato de fala, no entanto, não há que se fazer confusões entre o êxito ligado à atividade teleológica (na forma de ação estratégica ou instrumental), com o êxito proveniente da busca pelo entendimento no ato de fala que está alicerçado na razão comunicativa.

Outra importante distinção a ser feita é a entre o “plano da ação” e o “plano do discurso”. Enquanto no plano da ação são utilizadas as referências do mundo e às pretensões de validade sem problematização, no plano do discurso, entendido como nível reflexivo que emerge na prática cotidiana, atua-se justamente com papel questionador, onde os atores envolvidos no discurso argumentam racional e livremente com o escopo de chegarem a um consenso, bem como a assertivas ou prescrições que poderiam ser aceitas por qualquer outro que porventura se encontrasse idealmente enquadrado na mesma situação de discurso.⁴²²

Feitos estes discernimentos básicos, identificamos em Habermas a classificação das ações sociais em quatro tipos fundamentais:

- a) *Ação estratégica*: é uma subespécie da ação teleológica, a qual não pode ser confundida com a atividade teleológica. Uma *pretensão de validade* desse tipo de ação está ligada à *verdade*. Segundo Habermas, esta é a ação onde “o ator realiza um fim, ou age para que se produza um estado de coisas desejado [mundo objetivo], elegendo numa situação dada os meios mais congruentes e aplicando-os de maneira mais adequada.”⁴²³ A ação

⁴²² Cf. HABERMAS, 1989: 148. Também, ver NEVES, 2006: 76-77.

⁴²³ HABERMAS, 1999, I: 122.

estratégica no sentido habermasiano, remonta à ação racional com respeito a fins, exposta na teoria de Max Weber, contudo, Weber construiu sua teoria sobre bases subjetivistas, não levando em consideração a intersubjetividade linguisticamente gerada. Segundo Habermas ela não consiste na única modalidade de ação racional possível.

- b) *Ação regulada por normas*: trata-se de uma espécie de ação que não comporta racionalidade. A *pretensão de validade* desse tipo de ação está ligada à *correção*. Nela, os atores se orientam por meio de valores ou normas socialmente partilhadas [mundo social]. Sua estrutura é similar à da ação teleológica. Além disso, ela pode ser considerada uma “ação parasitária”. Nas palavras de Habermas, “igualmente ao modelo teleológico de ação, a ação concebida é primordialmente como relação entre ator e mundo”,⁴²⁴ ou seja, há aqui uma imposição coercitiva provinda do “mundo social”, e neste sentido, assemelha-se com a atual teoria dos papéis (Durkheim e Parsons).
- c) *Ação dramaturgica*: também é uma ação edificada sobre a estrutura da ação teleológica. Por meio dela, atores buscam provocar certo efeito no público apreciador (Goffman). Trata-se de uma autorrepresentação [mundo subjetivo], onde a *pretensão de validade* está ligada à *veracidade*.
- d) *Ação comunicativa*: a ação comunicativa traz consigo o outro lado da racionalidade, ou melhor, ela permite que vislumbremos uma razão que não se reduz apenas à instrumentalidade. Segundo Habermas, a ação comunicativa é aquela na qual “os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e com isso suas ações”.⁴²⁵ A busca pelo *entendimento* e pela *coordenação* de um acordo está sustentada pelo aspecto central da ação comunicativa, o *consenso*, em referência reflexiva aos três mundos

⁴²⁴ HABERMAS, 1999, I: 130.

⁴²⁵ HABERMAS, 1999, I: 124.

(objetivo, subjetivo e social). O que diferencia a ação comunicativa dos outros tipos de ação, é que ela baseia-se no entendimento, o qual se apresenta como mecanismo de coordenação da ação.

Para tornar mais compreensível as distinções promovidas por Habermas, elaborou-se analiticamente o seguinte gráfico:

Ao lançar mão de sua teoria da ação comunicativa, conseguiu Habermas obter uma alternativa para a superação da filosofia do sujeito, e especialmente, alargar o conceito de racionalidade, a qual deixou de ser contemplada apenas em sua face instrumental-estratégica. Além disso, colocou efetivamente em questão o potencial emancipador do esclarecimento/iluminismo (*Aufklärung*), que de Kant a Marx não encontrou melhor meio para ser compreendido e posto em prática, senão, através da racionalidade comunicativa.

Mais um aspecto basilar da teoria de Habermas, é a diferença sistema/mundo da vida. Inicialmente, o construto teórico denominado “mundo da vida” (*Lebenswelt*), foi elaborado pelo último Husserl para designar “o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, do modo como se dão primeiramente na experiência simples e depois também

nos modos em que sua validade se torna oscilante (oscilante entre ser e aparência, etc)”.⁴²⁶ Em oposição ao mundo da vida, Husserl coloca o “mundo da ciência” no qual teria sido abandonado o fundamento de sentido fornecido originalmente pelo mundo da vida.

A sociologia apropriou-se desse conceito husserliano, em especial com Alfred Schütz, o qual concebeu o mundo da vida como arquétipo de onde provêm nossas experiências. Todas as estruturas significativas da vida cotidiana estariam apoiadas no mundo da vida, assim como as relações intersubjetivas. Na mesma esteira de Schütz, estão Thomas Luckmann e Peter Berger. Todos esses autores são relidos e criticados por Habermas sob a luz de sua “teoria da ação comunicativa”.

Habermas rechaça o ponto de partida da *sociofenomenologia*, visto que alguns autores, tais como os já citados “Schütz e Luckmann, se atêm ao modelo da filosofia da consciência. Partem, assim como Husserl, da consciência egológica, entendendo que as estruturas gerais do mundo da vida lhe estão dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social configurado concretamente e cunhado historicamente.”⁴²⁷ Segundo Habermas, herdaram eles o solipsismo husserliano e, conseqüentemente a filosofia do sujeito. Dizem os críticos de Husserl que ele teria fracassado em sua “quinta meditação cartesiana” ao forçar uma “geração monadológica da intersubjetividade do mundo da vida”.⁴²⁸ Posteriormente, Schütz e Luckmann, mesmo com suas tentativas de readaptação das ideias de Husserl, não apreenderam “as estruturas do mundo da vida recorrendo diretamente às estruturas da intersubjetividade linguisticamente gerada, senão o reflexo dessas estruturas nas vivências subjetivas de um ator solitário.”⁴²⁹ Ao contrário das dificuldades encontradas nas teorias sociofenomenológicas, a teoria da ação comunicativa incorporadora do giro linguístico,⁴³⁰ permitindo a elaboração de uma concepção de mundo da vida que se manifesta como dimensão complementar do agir comunicativo.

O mundo da vida atua como “pano de fundo” (*Hintergrund*) da ação comunicativa, ou seja, ele é o pressuposto irreflexivo onde os agentes comunicativos estão ancorados,

⁴²⁶ HUSSERL, 1978, 155 e ss. (§ 44).

⁴²⁷ HABERMAS, 1999, II: 183.

⁴²⁸ HABERMAS, 1999, II: 184.

⁴²⁹ HABERMAS, 1999, II: 185.

⁴³⁰ Conceber uma intersubjetividade baseada numa “comunidade intermonádica” (cf. HUSSERL, 2001: 142-4), traz consigo dificuldades insuperáveis, intrínsecas à filosofia da consciência. Este empreendimento não é mais suportável quando se leva em conta os avanços trazidos pela guinada linguístico-pragmática.

“falante e ouvinte se entendem, desde, e a partir de um mundo da vida que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no social e no mundo subjetivo – nele podem criticar e exhibir os fundamentos de suas pretensões de validade, resolver suas divergências e chegar a um acordo”.⁴³¹

Em linhas gerais, podemos atribuir ao mundo da vida três características fundamentais: (1) “ele é dado incontestavelmente aos sujeitos viventes, de modo que nem sequer possa ser problematizado, mas eventualmente possa desmoronar”; (2) “os seus pontos em comum estão adiante de qualquer dissenso possível. Ele não pode se tornar controverso na forma de conhecimento intersubjetivamente partilhado, mas no máximo decompor-se”; (3) “situações mudam, as fronteiras do mundo da vida, porém, são intransponíveis e formam um contexto por princípio inesgotável”.⁴³²

Todavia, não há aqui que se confundir os conceitos de “mundo” e de “mundo da vida”. “Com os conceitos formais de mundo, falante e ouvinte podem qualificar os referenciais possíveis de seus atos de fala de modo que lhes seja possível referir-se a estes como algo objetivo, como algo normativo ou como algo subjetivo.”⁴³³ Já no mundo da vida, pelo contrário, os agentes comunicativos não podem estabelecer uma relação com algo nele, “da mesma maneira que podem estabelecê-la com fatos, normas ou vivências”.⁴³⁴ Ainda com relação à teoria dos três mundos, Habermas entende que ao analisarmos o emprego da linguagem por meio dos atos de fala, verificamos que ela encontra-se impregnada por uma relação pragmática com o mundo, seja com algo no mundo objetivo (entendido como totalidade das entidades sobre as que são possíveis enunciados verdadeiros), no mundo social (concebido como totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas), ou no mundo subjetivo (compreendido como totalidade das próprias vivências, às quais cada um tem um acesso privilegiado e que podem manifestar de forma veraz diante de um público).⁴³⁵ “As manifestações comunicativas estão inseridas ao mesmo tempo em diversas relações com o mundo. A ação comunicativa se baseia em um processo cooperativo de interpretação em que os participantes se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no

⁴³¹ HABERMAS, 1999, II: 179.

⁴³² REESE-SCHÄFER, 2009: 55.

⁴³³ HABERMAS, 1999, II: 178-179.

⁴³⁴ HABERMAS, 1999, II: 179.

⁴³⁵ HABERMAS, 1999, II: 171.

mundo subjetivo, contudo, em sua manifestação apenas se destaca tematicamente um dos três componentes.”⁴³⁶

Na ação comunicativa, toda “validade” (*Geltung*) de algo no “mundo” é suscetível de crítica,⁴³⁷ e logo, passível de ser superada ou substituída. Isso, no entanto, é buscado por meio do livre acordo entre os agentes. O “entendimento” (*Verständigung*) significa a “obtenção de um acordo” (*Einigung*) entre os partícipes de uma comunicação acerca da validade de uma determinada emissão. Já o “acordo” (*Einverständnis*), seria “o reconhecimento intersubjetivo da validade que o falante vincula à emissão.”⁴³⁸ Como foi advertido anteriormente, também não há que se confundir o plano da ação comunicativa (entendida como o âmbito no qual os atores sociais buscam apenas se entender de modo a coordenar o plano de suas ações), com o plano do discurso (entendido como nível reflexivo que emerge da prática cotidiana com o questionamento das pretensões de validade).⁴³⁹

Feitas estas distinções teóricas, cabe agora retornar para a concepção de mundo da vida e esmiuçar sua composição estrutural. Levando em consideração “os componentes fornecidos pelos atos de fala, isto é, seu elemento proposicional, ilocucionário e intencional, o mundo da vida divide-se [estruturalmente] em cultura, sociedade e personalidade”.⁴⁴⁰

A “cultura” (*Kultur*) “é o acervo do saber, em que os participantes na comunicação se abastecem de interpretações para entenderem-se sobre algo no mundo”.⁴⁴¹ O aspecto cultural do mundo da vida foi trabalhado por Husserl, e posteriormente reutilizado na “sociologia do conhecimento” (Schütz, Luckmann, Berger).⁴⁴² Schütz e Luckmann, por exemplo, acreditam que o mundo da vida é constituído especialmente pela cultura, posicionamento este que revela um reducionismo. Habermas não quer se limitar a um

⁴³⁶ *Idem.*

⁴³⁷ HABERMAS, 1999, II: 178.

⁴³⁸ HABERMAS, 1999, II: 171.

⁴³⁹ NEVES, 2006: 76-77.

⁴⁴⁰ HABERMAS, 1999, II: 476.

⁴⁴¹ HABERMAS, 1999, II: 196.

⁴⁴² Sobre Alfred Schütz, escreve Habermas: “Schütz sugere um conceito de mundo da vida restringindo aos aspectos de entendimento, um conceito minguado em termos culturalistas” (HABERMAS, 1999, II: 197). A respeito de Peter Berger e Thomas Luckmann, escreve Habermas: “Na tradição fenomenológica que remonta a Husserl e Alfred Schütz a teoria da sociedade, cuja base se põe um conceito de mundo da vida assim reduzido em termos culturalistas, fica consequentemente diluída na sociologia do conhecimento. Este é, por exemplo, o caso de Peter Berger e Thomas Luckmann, os quais com sua “teoria da construção social da realidade” expõe do seguinte modo: [As teses decisivas deste livro se encontram no título e no subtítulo, a saber: que a realidade está construída socialmente, e que incumbe à sociologia do conhecimento investigar os processos mediante isso sucede]” (HABERMAS, 1999, II: 198).

conceito culturalista de mundo da vida,⁴⁴³ segundo o qual “os padrões culturais de interpretação, de valores e de expressão servem como recursos para as atividades e rendimentos interpretativos dos participantes na interação que negociam uma definição comum da situação, em cujo marco buscam um consenso sobre algo no mundo”.⁴⁴⁴ Contudo, observa Habermas que “com as ordens institucionais e com as estruturas da personalidade acontece algo distinto do que ocorre com a cultura,”⁴⁴⁵ portanto, “é mister corrigir a redução culturalista do mundo da vida.”⁴⁴⁶

Essencial é perceber que na ação comunicativa não se dá apenas um processo de entendimento, mas também de integração social e de socialização dos indivíduos, ambos proporcionados pelos demais componentes estruturais inerentes ao mundo da vida.

O segundo componente estrutural do mundo da vida é a “sociedade” (*Gesellschaft*), que corresponde às “ordenações legítimas através das quais os participantes na interação regulam suas pertinências, assegurando com isso a solidariedade”.⁴⁴⁷ À sociedade, está ligado o processo de “integração social” (*soziale Integration*). Contudo, o mundo da vida também não pode ser reduzido apenas ao seu aspecto integrativo, como foi feito na tradição do pensamento sociológico que vai de Durkheim a Talcott Parsons. Parsons elabora o conceito de *societal community*, entendido como o mundo da vida de um grupo socialmente integrado, com *status* de elemento nuclear de toda sociedade. O sociólogo norte-americano concebe a “sociedade” como “componente estrutural que através das relações interpessoais legitimamente reguladas, fixa o *status*, isto é, os direitos e deveres dos membros do grupo”,⁴⁴⁸ sendo esse o famoso modelo da teoria dos “papeis sociais”. Desse modo, Parsons faz com que a cultura e a personalidade sejam convertidos em meros complementos funcionais da *societal community*,⁴⁴⁹ o que na ótica de Habermas implica em mais uma espécie de reducionismo.

O último componente estrutural a ser aqui tratado é a “personalidade” (*Persönlichkeit*). Por personalidade, Habermas entende as competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e de ação, isto é, competências que capacitam o sujeito a

⁴⁴³ HABERMAS, 1999, II: 190-191.

⁴⁴⁴ HABERMAS, 1999, II: 191.

⁴⁴⁵ *Idem*.

⁴⁴⁶ HABERMAS, 1999, II: 193.

⁴⁴⁷ HABERMAS, 1999, II: 196.

⁴⁴⁸ HABERMAS, 1999, II: 199.

⁴⁴⁹ PARSONS, 1966.

participar dos processos de entendimento, e a partir deles, afirmar sua própria identidade. No que concerne à personalidade, Habermas incorpora teorias de diversos pesquisadores da psicologia, tais como Jean Piaget (desenvolvimento cognitivo), Margareth Mahler (processo de individuação), Robert Keagan (evolução do *Self*), Lawrence Kohlberg (desenvolvimento moral), Noam Chomsky (teoria gerativa e estruturas congênitas), Lev Vygotsky e em especial Georg Herbert Mead (socialização do indivíduo). G. H. Mead foi certamente a grande influência de Habermas no aspecto estrutural da personalidade. Não obstante, Habermas não o poupa de críticas, pois este reduziria o mundo da vida apenas ao aspecto da socialização dos indivíduos, atitude esta que desembocaria numa indesejada “psicologia social”, ou seja, numa espécie de psicologismo incompatível com uma teoria pautada na intersubjetividade linguisticamente gerada.⁴⁵⁰

Os três componentes estruturais do mundo da vida, não existem por si, eles necessitam de processos de manutenção. Os mecanismos que mantêm essas estruturas são basicamente “o processo de reprodução cultural (na dimensão semântica de significações e conteúdos), a integração social (na dimensão do espaço social) e a socialização (na dimensão do tempo histórico – da sucessão de gerações).”⁴⁵¹

A “reprodução cultural” (*kulturelle Reproduktion*) “assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão semântica) às condições existentes do mundo”,⁴⁵² ou seja, “garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de entendimento própria à práxis cotidiana.”⁴⁵³ A “integração social” (*soziale Integration*), “se encarrega de assegurar que as novas situações que se apresentam na dimensão do espaço social sejam conectadas com estados do mundo já existentes.”⁴⁵⁴ Em outras palavras, este processo “cuida da coordenação das ações por meio de relações interpessoais reguladas legitimamente e confere continuidade à identidade de grupos”.⁴⁵⁵ Por último, a “socialização” (*Sozialisation*) dos membros, encarrega-se da conexão das novas situações que se produzem na dimensão do tempo histórico com os estados do mundo já existentes, no sentido de assegurar a sintonização das vidas dos indivíduos com as formas de vida coletiva.⁴⁵⁶ Nas palavras de Habermas, “nesses processos de reprodução

⁴⁵⁰ HABERMAS, 1999, II: 199.

⁴⁵¹ NEVES, 2006: 70.

⁴⁵² HABERMAS, 2002: 476-477 [1988: 398]. Ver também, HABERMAS, 1999, II: 200.

⁴⁵³ *Idem. Idem.*

⁴⁵⁴ HABERMAS, 1999, II: 200.

⁴⁵⁵ HABERMAS, 2002: 477 [1988: 398].

⁴⁵⁶ HABERMAS, 2002: 477 [1988: 398]. Ver também, HABERMAS, 1999, II: 201.

renovam-se, portanto, os esquemas suscetíveis de consenso (ou saber válido), as relações interpessoais ordenadas legitimamente (ou solidariedades), assim como as capacidades de interação (ou identidades pessoais).”⁴⁵⁷

Nessa perspectiva, Habermas ainda analisa o modo com o qual os processos de reprodução contribuem para a manutenção dos componentes estruturais do mundo da vida. Apresentando de forma esquemática:⁴⁵⁸

Reprodução cultural:

- 1) Na cultura – fornecendo esquemas de interpretação suscetíveis de consenso (saber válido);
- 2) Na sociedade – gerando legitimações;
- 3) Na personalidade – estabelecendo padrões de comportamento eficazes no processo de formação e metas educativas.

Integração social:

- 1) Na cultura – gerando obrigações;
- 2) Na sociedade – criando relações interpessoais legitimamente reguladas;
- 3) Na personalidade – reproduzindo a pertinência social desta;

Socialização:

- 1) Na cultura – fornecendo interpretações;
- 2) Na sociedade – motivando a atuação em conformidade com as normas;
- 3) Na personalidade – fornecendo a identidade pessoal e dando à pessoa a capacidade de interação;

Com a diferenciação das estruturas do mundo da vida, podem também manifestar-se “patologias sociais”, as quais ocorrem quando há perturbações nos processos de reprodução. Tais perturbações não permitem que os processos de reprodução supram suficientemente a demanda dos componentes estruturais. “Os traços patológicos das

⁴⁵⁷ HABERMAS, 2002: 477 [1988: 398].

⁴⁵⁸ HABERMAS, 1999, II: 202. Ver também, NEVES, 2006: 73.

sociedades modernas só se articulam na medida em que se manifestam uma permanência das formas de racionalidade econômicas, burocráticas, e, de uma maneira geral, das cognitivo-instrumentais.”⁴⁵⁹ Resumidamente, as formas patológicas presentes nos fenômenos de crise se dão nos três processos de reprodução da seguinte forma:⁴⁶⁰

Na reprodução cultural, nos âmbitos:

- 1) Da cultura – com a perda de sentido;
- 2) Da sociedade – com a perda de legitimação;
- 3) Da personalidade – com a crise de orientação e crise educativa;

Na integração social, nos âmbitos:

- 1) Da cultura – com a insegurança e perturbação da identidade coletiva;
- 2) Da sociedade – com a anomia;
- 3) Da personalidade – com a alienação;

Na socialização, nos âmbitos:

- 1) Da cultura – através da ruptura de tradições;
- 2) Da sociedade – com a perda de motivação;
- 3) Da personalidade – manifesta com psicopatologias;

Analizadas as peculiaridades dos processos de reprodução dos componentes estruturais do mundo da vida, tanto em seus aspectos saudáveis quanto nos patológicos, ainda há que se falar que a hipertrofia das pretensões no mundo objetivo, subjetivo ou social manifestam patologias. “Um saber especializado em apenas uma pretensão de validade ao se chocar com a amplitude do espectro de validade próprio à práxis cotidiana, sem especificar o contexto, desequilibra a infraestrutura comunicativa do mundo da vida.”⁴⁶¹ Habermas explica que intervenções subcomplexas desse tipo poderiam levar: à estetização (no âmbito subjetivo) como a do tipo promovida pela contracultura expressivista, à moralização (no âmbito social) que em casos extremos conduz ao

⁴⁵⁹ HABERMAS, 2002: 482-483 [1988: 403].

⁴⁶⁰ HABERMAS, 1999, II: 203. Ver também, NEVES, 2006: 73.

⁴⁶¹ HABERMAS, 2002: 472 [1988: 394].

fundamentalismo, e à cientifização (no âmbito objetivo) própria de sociedades imersas na tecnocracia.⁴⁶²

As “patologias sociais” são quase sempre produzidas por aquilo que Habermas denomina de “colonização do mundo da vida” promovida pelas lógicas sistêmicas da economia e do poder administrativo, sobretudo através do capitalismo, da burocratização e da juridificação, presentes desde sempre nos diagnósticos de Weber, Marx, Lukács, Horkheimer e Adorno.⁴⁶³ A “juridificação” (*Verrechtlichung*),⁴⁶⁴ em especial, surge no contexto do *Welfare state*, sob a roupagem de *Estado Democrático de Direito*. Esses processos também podem levar “à burocratização e à monetarização de áreas centrais do mundo da vida”.⁴⁶⁵ Contudo, para compreender com maior precisão essa dinâmica de colonização, é necessário apresentar o conceito de “sistema” (*System*) em Habermas.

O âmbito dos *sistemas autorregulados* representa o outro lado dessa diferença intrínseca à sociedade moderna. O conceito de sistema foi assimilado por Habermas devido às influências de Parsons e Luhmann, entretanto, Habermas jamais assumiu a posição de considerar toda a sociedade como sistema, fazendo opção pela oposição entre sistemas e mundo da vida. Enquanto o mundo da vida se reproduz simbolicamente, os sistemas se reproduzem materialmente. A reprodução material, mais pode ser caracterizada como uma espécie de autorregulação funcional presente na economia capitalista mediatizada pelo dinheiro, e no poder administrativo mediatizado pelo símbolo do poder, sendo ambos considerados meios deslinguistizados. Os sistemas estão diretamente ligados à impessoalidade e à instrumentalidade, que se infiltra no mundo da vida através da racionalidade com respeito a fins, encontrando-se, portanto relacionado com as ações instrumental e estratégica, também presentes no mundo da vida. Com o decorrer da evolução social, dá-se o desacoplamento entre os âmbitos do sistema e do mundo da vida. No mundo da vida, essa evolução desencadeada pelo processo de racionalização, provoca concomitantemente a diferenciação entre cultura, sociedade e personalidade, bem como a distinção das referências aos mundos subjetivo, objetivo e social.⁴⁶⁶ Já no âmbito

⁴⁶² *Idem.*

⁴⁶³ Cf. HABERMAS, 1999, II: 427-527.

⁴⁶⁴ Cf. VOIGT & GÖRLITZ, 1985: 119 e ss.

⁴⁶⁵ REESE-SCHÄFER, 2009: 60. Com mais detalhes, ver VOIGT & GÖRLITZ, 1985: 119 e ss. e HABERMAS, 1999, II: 502 e ss. Apresentando um interessante estudo sobre a *juridificação*, ver TEUBNER, 1987a: 3 e ss.

⁴⁶⁶ HABERMAS, 1999, II: 206 e ss. Ver também, NEVES, 2006: 71-72.

sistêmico, a evolução social provoca a definitiva e irreversível autonomização das lógicas monetárias e administrativas.

Com especial interesse na apresentação da teoria de Niklas Luhmann, passaremos agora a discutir a crítica que Habermas dirige aos teóricos que *reduzem* ou *submetem* a totalidade da sociedade apenas à realidade funcional sistêmica. São eles Karl Marx, Talcott Parsons e Niklas Luhmann.

Primeiramente Karl Marx, que com suas categorias teóricas básicas de *praxis* e “trabalho”, diagnosticou a racionalização do mundo da vida, contudo, explicou “as deformações desse mundo da vida racionalizado a partir de suas condições de sua reprodução material.”⁴⁶⁷ Para Marx, a infraestrutura (*Basis*) econômica/material produzida pela “sociedade capitalista”, constituiria uma totalidade social “submetida” aos contextos sistematicamente autonomizados, que apenas desapareceriam após a revolução, onde a polaridade sistêmica da diferença seria completamente aniquilada.⁴⁶⁸

Parsons e Luhmann, diferentes de Marx, surgem como teóricos que “reduzem” a sociedade à realidade funcional sistêmica. Talcott Parsons promove o primeiro grande empreendimento de síntese das tradições sociológicas numa só através da teoria dos sistemas, mais especificamente focado na teoria dos sistemas abertos (Bertalanffy).⁴⁶⁹ Segundo o sociólogo norte americano, a teoria dos sistemas sociais de ação, busca unir as perspectivas de Freud, Pareto, Tönnies, Durkheim, Marx e Max Weber. Para abarcar os modelos teóricos de toda essa tradição de pensamento, ele lança mão de quatro tipos básicos de sistemas de ação, os quais seriam capazes de arcar com a demanda assumida por cada um dos autores citados: (a) sistemas biológicos; (b) sistemas psíquicos; (c) sistemas culturais; (d) sistemas sociais.

Na esteira da teoria dos sistemas abertos, no esquema *input/output*, Parsons entende todo “sistema de ação” como uma zona de interação e interpenetração recíproca, que comporta o subsistema cultural, social, individual e orgânico.⁴⁷⁰ Nas palavras do próprio Parsons, “cada um dos subsistemas primários de ação vêm definidos sobre a base de uma abstração teórica. Mas no caso concreto, todos os sistemas empíricos são todos esses de uma vez, ou seja, não há indivíduo humano concreto que não seja um organismo, uma

⁴⁶⁷ HABERMAS, 1999, II: 260.

⁴⁶⁸ HABERMAS, 2002: 493 [1988: 412].

⁴⁶⁹ Cf. BERTALANFFY, 1975.

⁴⁷⁰ HABERMAS, 1999, II: 341.

personalidade, um membro de um sistema social, e um participante em um sistema cultural”,⁴⁷¹ trata-se de um conceito “poroso” de sistema.

Habermas coloca que o empreendimento de Parsons aplica o instrumental teórico funcionalista em âmbitos inadequados para o desdobramento daquilo que pretende. Além disso, concebe uma errônea e contraintuitiva imagem harmônica da organização da sociedade civil. A ideia de “consenso de valores” carregada pelo conceito de “comunidade societal” (*societal community*) é prontamente rechaçada por Habermas, visto que revela uma elevada carga de voluntarismo,⁴⁷² advindo, sobretudo, do pensamento liberal.⁴⁷³ Nos círculos de discussão acadêmicos norte-americanos, como a *Critical Legal Studies*, dirigem uma veemente crítica a essa tradição de idealismo moral, tal como Mangabeira Unger, que foi lido por Habermas em alguma medida. Segundo Habermas, a visão de Parsons é reducionista por estar atrelada unicamente a um aspecto estrutural do mundo da vida, a sociedade e sua integração por valores.

No mesmo diapasão, outro grande teórico que partiria do reducionismo funcionalista é Niklas Luhmann. Todavia, apesar de serem teóricos sistêmicos, Parsons e Luhmann se diferenciam no tratamento dado à questão dos “valores”. “Parsons estabelece relação entre o conceito weberiano de realização dos valores e o conceito de sistemas que conservam seus limites, conceito este último que, como foi dito, absorve da cibernética. O posto especial que a cultura adota frente aos sistemas empíricos de ação, dá a Parsons a possibilidade de introduzir no funcionalismo sistêmico o dualismo neokantiano de ‘fatos’ e ‘valores’. Esta barreira que a teoria do valor impõe separa o funcionalismo sistêmico de Parsons do de Luhmann”.⁴⁷⁴ Como se percebe, ao diferenciar Parsons de Luhmann, Habermas logo enfatiza a não consideração de uma “teoria dos valores” no modelo apresentado pela linha de pensamento luhmanniana. Segundo a “teoria da ação” de Parsons, o ator não disporia apenas de faculdades cognitivas, mas também de orientações normativas compartilhadas, ou seja, “Parsons fala de uma teoria voluntarista da ação”,⁴⁷⁵ onde o “consenso normativo” dos atores sociais agiria como uma espécie de Deus *ex machina*.⁴⁷⁶ Diferente de Parsons que concebe o “sistema social” singularmente, Luhmann

⁴⁷¹ PARSONS, 1970: 44 *apud* HABERMAS, 1999, II: 335. Para mais detalhes, ver esp. PARSONS, 1966a.

⁴⁷² HABERMAS, 1999, II: 291.

⁴⁷³ HABERMAS, 1999, II: 287-288.

⁴⁷⁴ HABERMAS, 1999, II: 324. Sobre a tentativa de *rekantianizar* Parsons, através de Max Weber, na esteira de Richard Münch, ver esp. HABERMAS, 1999, II: 419ss.

⁴⁷⁵ HABERMAS, 1999, II: 291.

⁴⁷⁶ Cf. COHN, 1998: 59.

preve uma multiplicidade de sistemas sociais codificados e programados segundo suas especificidades funcionais próprias. Trata-se daquilo que Gotthard Günther denominou de “policontextualidade” (*poli-contextuality*).⁴⁷⁷

Luhmann rechaça qualquer espécie de consenso ou orientação normativa na sociedade moderna. Para ele, na modernidade, com o processo de diferenciação funcional, ocorrido em decorrência do aumento de complexidade social, foi retirada toda e qualquer espécie de instância central e normativa da sociedade. Com a modernização, a sociedade tornou-se acêntrica, policontextual, heterárquica, constituída por uma diversidade de sistemas sociais autopoieticos, desempenhadores de funções específicas, que operam de modo autorreferencial reproduzindo seus elementos a partir de seus próprios elementos, sem qualquer dependência trivial com o ambiente (*Umwelt*), seja ele intrassocial ou extrassocial. No entanto, para fundamentar sua proposta, Luhmann toma uma série de atitudes teóricas e metodológicas não compartilhadas por Habermas.

Jürgen Habermas, afirma criticamente que Luhmann transfere o sujeito autorreferencial (de Descartes a Kant e Husserl) para o sistema autorreferencial, ao mesmo tempo em que opera uma transformação da fenomenologia transcendental de Husserl⁴⁷⁸ num objetivismo radical. Coloca ainda que “a teoria dos sistemas de Luhmann efetua um movimento de pensamento que vai da metafísica à metabiologia.”⁴⁷⁹ Curioso notar que Habermas sabe que a teoria da sociedade de Luhmann não trata simplesmente de uma cibernética social, como a postulada por Norbert Wiener.⁴⁸⁰ Diferente disso, Habermas está ciente de que Luhmann generaliza os conceitos da cibernética e da teoria dos sistemas para ampliar a abrangência de sua aplicação, em especial para os sistemas sociais, entendidos como sistemas de sentido. Mesmo com isso, Habermas o enquadra num rol de teóricos reducionistas. Muito embora Luhmann esteja muito mais ligado à tradição do “controle institucional” que remonta a Gehlen e Schelsky, Habermas prefere, neste

⁴⁷⁷ Cf. GÜNTHER, 2004: 1-15.

⁴⁷⁸ Realmente, Luhmann faz uso da fenomenologia de Husserl, e isso é expressamente citado em suas obras, inicialmente no texto *Funktion und Kausalität* de 1962. Basicamente, Luhmann faz essa recorrência para livrar-se do estrutural-funcionalismo de Talcott Parsons que subordinaria a “função” à “causalidade”. Luhmann estava insatisfeito com os resultados obtidos por essa metodologia que estabelecia leis causais às ciências sociais, remontando a Stuart Mill. Superar essa concepção fazia parte do projeto luhmanniano de desontologização das ciências sociais. Com o suporte oferecido pela fenomenologia husserliana, Luhmann consegue dar primado à função e à eleição de critérios de referência abstratos. Outra herança seria a distinção entre autorreferência e heterorreferência. De acordo com o próprio Luhmann essa última distinção pode ser ligada à distinção *noesis/noema* de Husserl. Ver esp. LUHMANN, 1998k: 218.

⁴⁷⁹ HABERMAS, 2002: 517 [1988: 430], HABERMAS, 1999, II: 184-185 e HABERMAS, 2003, I: 71.

⁴⁸⁰ WIENER, 2006.

momento teórico, associá-lo àqueles pensadores que atribuem primazia ao âmbito sistêmico, como Marx e Parsons.

Em linhas gerais, ao fim desta exposição concernente à “teoria da ação comunicativa”, segundo Neves, podemos resumir “a concepção habermasiana de modernidade (...) nos seguintes pontos: (a) a emergência da sociedade moderna relaciona-se principalmente com o desenvolvimento das estruturas da consciência; (b) a modernidade não se restringe ao domínio da razão instrumental, caracterizando-se, antes, pela relevância da razão prática; (c) a modernização implica na diferenciação (desacoplamento) progressiva entre sistema e mundo da vida, o que se relaciona com o fato de que a complexidade daquele e a racionalidade deste aumentam simultânea e complementarmente; (d) o agir comunicativo, orientado para o entendimento, diferencia-se do agir racional-com-respeito-a-fins (instrumental ou estratégico), orientado para o êxito; (e) a compreensão do mundo torna-se descentrada (mundo objetivo, social e subjetivo) tanto no plano da ação quanto no nível do discurso; (f) com a diferenciação ente ação e discurso, as pretensões de validade (verdade, retidão e sinceridade) passam a ser suscetíveis de questionamento reflexivo em diversas formas de discurso; (g) o universalismo moral e jurídico viabiliza a integração social em um contexto de pluralismo em torno de valores e interesses possibilitando a construção do consenso.”⁴⁸¹

Mais à frente, após ser concluída a exposição geral a teoria de Luhmann, Habermas será retomado, a fim de se traçar um paralelo entre ambas as perspectivas, a suscitar a todo o momento as contribuições de ambos para a teoria do Direito, e em especial para uma *teoria crítica dos sistemas*, já que o tema da “colonização” ressurgiu sob outra roupagem nesse viés, o da imanência reificada dos sistemas.

⁴⁸¹ NEVES, 2006: 52-53.

3 – TEORIA DOS SISTEMAS: MODELO TEÓRICO

3.1 – Iluminismo sociológico (*Soziologische Aufklärung*)

Ao fim da década de sessenta, Luhmann começou a escrever uma série de artigos nos quais já constava uma série de ricos e inovadores estudos sociológicos, um dos quais denominou de *Soziologische Aufklärung* (1967), publicado inicialmente na revista *Soziale Welt*, momento em que ainda estava fortemente influenciado tanto pela intuição fundamental de Arnold Gehlen sobre a “perda das premissas fundamentais do iluminismo” na modernidade, quanto pelo declarado “contra-iluminismo” de Schelsky.⁴⁸²

Trata-se aqui de um texto revolucionário, no qual Luhmann inicia sua crítica à tradição filosófica e sociológica trazendo à tona um conjunto de ideias e conceitos inovadores, que segundo ele, seriam aptos a proporcionar pertinentes estudos sobre a complexa sociedade moderna. Praticamente todos os sentidos para os quais Luhmann apontou seus estudos nas décadas subsequentes foram apresentados e delineados nesse artigo.

Luhmann considera que o iluminismo seria entendido como “o esforço por construir de novo, a partir da razão, as relações humanas libertas de todos os vínculos com a tradição e o preconceito – esforços que tiveram o seu apogeu no século XVIII (...)”.⁴⁸³ No século subsequente toda esta carga de otimismo se desfez diante do ceticismo positivista, contexto no qual nasceu a sociologia. “A sociologia pode assim, após o refluxo do otimismo iluminista, afirmar-se como uma ciência cética (...)”.⁴⁸⁴ A sociologia não surge, portanto, como “continuação imediata do impulso iluminista,”⁴⁸⁵ mas sim num cenário de desmantelamento do *ethos* iluminista.

A sociologia nascente “não partilha nem os pressupostos imediatos do pensamento nem os objetos cognitivos ou éticos da época das luzes,”⁴⁸⁶ diante dela, duas premissas centrais da ilustração racional se tornam suspeitas:

⁴⁸² LUHMANN, 2005a: 19-20. Ver também, SCHELKY, 1968: 1-4.

⁴⁸³ LUHMANN, 2005a: 19.

⁴⁸⁴ *Idem.*

⁴⁸⁵ LUHMANN, 2005a: 20.

⁴⁸⁶ LUHMANN, 2005a: 21.

- 1) O acesso de todos os homens a uma razão comum (universal), sem sequer uma ulterior mediação institucional;
- 2) Que o homem singular, pode por meio de sua própria racionalidade encontrar algo comum entre todos os homens e alcançar um consenso;⁴⁸⁷

Tais premissas padeceriam diante de uma complexidade muito maior na qual implica a sociedade moderna. Segundo Luhmann “isto separa a sociologia do iluminismo ‘ingênuo’ de estilo antigo”.⁴⁸⁸ Certamente, fica claro que ambas as perspectivas não se concatenam, porém, não obstante à atitude desconfiada da sociologia, não há a supressão do fato de que “existe uma série de características teóricas muito centrais e de atitudes inquiridoras na sociologia que se podem interpretar sob um conceito de ilustração, e este último conceito permite, por seu turno, conhecer melhor o que em rigor, se perseguiu com a tentativa historicamente retrógrada da ilustração racional e porque é que esta tentativa necessariamente fracassou.”⁴⁸⁹ Para esclarecer isso, Luhmann explica que a sociologia não pode ser entendida como ilustração aplicada, mas sim clarificada, ou seja, como tentativa de obter os limites da ilustração, a clarificação das luzes.

A partir dessa constatação, a sociologia pode transformar-se em ilustração. No entanto, para efetivar seu programa de clarificação, ela deve ser capaz de detectar alguns “rasgos” iluministas fundamentais, os quais se manifestam destacadamente em quatro pontos:⁴⁹⁰

- i. Na explicação da ação humana através de perspectivas incongruentes;
- ii. Na questão da latência;
- iii. Na transição das teorias dos fatores para teorias sistêmicas;
- iv. Nas dificuldades peculiares dos métodos funcionais;

Luhmann expõe que “estes quatro aspectos explicar-se-ão, antes de mais, um após o outro. Na sua conexão interna reside uma interpretação determinada do pensamento

⁴⁸⁷ LUHMANN, 2005a: 22.

⁴⁸⁸ *Idem.*

⁴⁸⁹ *Idem.*

⁴⁹⁰ LUHMANN, 2005a: 23.

iluminista, a saber, a interpretação como ampliação da capacidade humana de apreender e reduzir a complexidade do mundo.”⁴⁹¹

Inicialmente, faz-se referência às perspectivas incongruentes, as quais representam linhas de pensamento que concebem que “o sentido da ação já não se clarifica pela imersão na sua essência, no seu *telos*, no seu caráter peculiar, mas, pelo contrário, mediante a aplicação de critério discrepante, inadequado, extrínseco (...)”,⁴⁹² a esse tipo de postura teórica dá-se o nome de “perspectiva incongruente” (*perspective by incongruity*), termo original e oportunamente formulado por Kenneth Burke em sua obra *Permanence and change* (1935). Da série de perspectivas incongruentes, Luhmann destaca algumas, no caso, as que mais influenciaram o pensamento sociológico a partir do fim do século XIX, tais como as de Marx, Freud, Nietzsche, Spengler, Bergson, dentre outras que basicamente enfatizam o irracionalismo e a chamada “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*). O aspecto da incongruência é sustentado por Luhmann até em suas últimas obras, onde são feitas referências especiais aos três primeiros pensadores citados – para Luhmann, os sofistas do século XIX.⁴⁹³ Por muito tempo a sociologia se viu vinculada a essas correntes teóricas. Com isso, ganhou certa feição crítica, desmascaradora, rastejando por trás das fachadas oficiais, indagando segundas intenções e desacreditando exhibições.⁴⁹⁴ Contudo, por trás de tal ilustração, ainda há um problema oculto, o da contingência social do mundo. Averiguado isto, “a grande teoria é, agora, ainda possível somente como sugestão para resolução deste problema – não como uma ilustração sempre mais desmascaradora, mas como vislumbre dos limites da ilustração, como esclarecimento da ilustração.”⁴⁹⁵

De acordo com Luhmann, “com estas tentativas iniciais de limitação, [a sociologia] inicia seu caminho como uma ciência teoricamente autônoma, que já não recorre a pontos de partida econômicos, psicológicos ou histórico-universais”.⁴⁹⁶ Mais adiante com o advento da questão da contingência social, e consequentemente da complexidade, a sociologia é levada a uma mudança de foco. Ela inclina-se para a realização do

⁴⁹¹ *Idem.*

⁴⁹² LUHMANN, 2005a: 24.

⁴⁹³ LUHMANN, 2007a:18 [1997a: 33].

⁴⁹⁴ LUHMANN, 2005a: 24.

⁴⁹⁵ LUHMANN, 2005a: 25.

⁴⁹⁶ *Idem.*

esclarecimento da ilustração de modo a revelar seus limites através da constatação da existência de uma “complexidade inapreensível de um mundo socialmente contingente”.⁴⁹⁷

Em meio a tais implicações levantam-se duas teorias sociológicas opostas, entretanto, igualmente reducionistas, são elas o subjetivismo do sentido da ação social de Max Weber e o objetivismo da divisão social do trabalho de Emile Durkheim que “oculta a contingência social por meio de sua tese da coisalidade objetiva das realidades sociais.”⁴⁹⁸

Ambos os posicionamentos pecam igualmente em seus próprios reducionismos, e não são capazes de lidar com a questão da outrora ocultada contingência social.

O segundo ponto, no qual, segundo Luhmann, revela-se outro “rasgo” iluminista fundamental da sociologia é o das *funções latentes*. Quem introduziu o conceito de latência na sociologia foi Robert King Merton que o tomou emprestado da psicanálise de Sigmund Freud.

Aqui, novamente deparamo-nos com a questão da complexidade. O homem não é onisciente, ou seja, não é capaz de apreender integralmente toda a complexidade na qual implica o “mundo” (*Welt*). Sob essas condições, para que a ação humana ocorra, é necessário que determinada parcela de certos aspectos da realidade sejam ocultados, ou melhor, que permaneçam momentaneamente latentes. O conceito de latência “não indica apenas a pura facticidade do deixar fora de atenção, mas indica que a ação humana deve ocultar a si própria aspectos parciais da sua realidade social, para não perder a capacidade de orientação e de motivação. Uma certa ignorância, um recalcamento de várias informações seria uma auto-defesa necessária dos sistemas pessoais e sociais da ação, sem a qual não estariam em condições de manter constantemente a identidade própria e a sua estrutura integradora num meio ambiente sumamente complexo”.⁴⁹⁹

O terceiro “rasgo” se refere à transição das “teorias fatoriais” pelas “teorias sistêmicas”. Segundo Luhmann, desde o século XIX até a contemporaneidade, a sociologia vem experimentando uma transição de modelos teóricos fatoriais para modelos sistêmicos, de John Stuart Mill a Talcott Parsons. A título de exemplo, para contemplarmos uma concepção teórico-sistêmica social, basta atentar para os trabalhos de Talcott Parsons, que elaborou uma teoria de sistemas sociais de ação com base na teoria dos sistemas abertos de

⁴⁹⁷ *Idem.*

⁴⁹⁸ *Idem.*

⁴⁹⁹ LUHMANN, 2005a: 25.

Bertalanffy. Grande parte desse construto teórico ainda está apoiado em um modelo causal, como o da troca entre sistema e ambiente baseado em relações de *input* e *output*. Para Luhmann essa concepção estrutural-funcional de Parsons teria ficado a meio caminho de superar o aspecto fatorial de teorias causais, até mesmo em termos mais recentes advindos das próprias descobertas feitas na teoria dos sistemas, sobretudo depois do advento da *cibernética de segunda ordem* (Foerster, Maruyama).

Segundo o teórico alemão, as teorias fatoriais seguramente fracassaram, pelo fato de reduzirem as formações sociais a determinadas causas singulares, por exemplo, necessidades econômicas, modos de produção, impulsos psicológicos, diferenças raciais, condições climáticas, processos biológicos de seleção, etc. São teorias unidimensionais, incapazes de lidar com a complexidade social. É nesse sentido que as teorias sistêmicas se colocam em patamar vantajoso, visto que elas comportam um potencial muito maior para abarcamento de complexidade.⁵⁰⁰ Através delas, pode-se abranger uma pluralidade de formações sociais, tais como famílias, empresas, estados, igrejas, sociedades, dentre outras. Com o advento da questão da complexidade, a atitude ingênua e ao mesmo tempo limitada da sociologia vinculada às teorias fatoriais de buscar explicações através da causalidade revela-se insustentável. De acordo com Luhmann é impossível clarificar completamente a história causal de algo na sociedade, a complexidade impede esse logro. Uma sociedade complexa deve ser explicada por um instrumento teórico-analítico adequado a esta, tal “reorientação colocou o estilo iluminista da sociologia sobre fundamentos melhores e mais sustentares”.⁵⁰¹

O quarto e último “rasgo” diz respeito aos métodos funcionais. “O funcionalismo desde há muito a tal incitado pela filosofia, põe-se a caminho para decompor todas as substâncias em funções e comparar tudo o que existe com outras possibilidades. O mundo é assim projetado como um horizonte de outras possibilidades de extrema complexidade”.⁵⁰²

O funcionalismo permite a Luhmann abandonar o ponto de vista causal e ontológico como meio de explicação da sociedade, sendo este o outro aspecto que o separa de Parsons, e ao mesmo tempo o aproxima da fenomenologia transcendental de Husserl. Conforme já foi exposto, numa sociedade complexa não é mais possível estabelecermos a

⁵⁰⁰ LUHMANN, 2005a: 29.

⁵⁰¹ LUHMANN, 2005a: 31.

⁵⁰² LUHMANN, 2005a: 33.

totalidade das cadeiais causais das ações e ao mesmo tempo o seu sustentáculo ontológico. As questões da elevada indeterminação e da aceitação de muitos estágios diferentes são exigências de extrema complexidade, com as quais, apenas o funcionalismo é capaz de lidar.⁵⁰³

Revelado o “rasgo” iluminista fundamental da sociologia, qual seja, a implicação da complexidade do mundo e sua eventual apreensão e redução, cabe agora expor como emerge esta problemática, e o meio através do qual ela pode ser solucionada. Inicialmente, Luhmann apregoa um maior distanciamento da sociologia com relação ao conceito de ação em virtude da busca pelo abarcamento de maior complexidade. Ora, a “ação” (*Handeln*) corresponde a apenas uma possibilidade apreendida pelo agente, ou seja, ela está condicionada à capacidade do agente tornar-se consciente daquilo que se apresenta no horizonte de sua consciência intencional. Para Luhmann, “a complexidade do mundo, a multiplicidade colossal das possibilidades deve, portanto, ser reduzida a um formato que se possa viver com sentido,”⁵⁰⁴ o que quer dizer que deve haver as condições necessárias para redução de complexidade e formação de sentido naquilo que é apreendido no mundo. O iluminismo não discerniu seus limites, não considerou a complexidade do mundo. Com a clarificação do iluminismo por meio desta nova sociologia, a utopia da ilustração fica evidente, e suas idealizações ingênuas dissolvem-se diante de uma realidade que agora necessita do desenvolvimento de mecanismos eficientes para a redução de complexidade.

Coloca-se aqui a questão da complexidade social – ela deriva do “problema de que outro homem é outro eu e, por isso, incalculável por princípio”,⁵⁰⁵ ou seja, estamos diante do problema da “subjetividade do tu” (Günther),⁵⁰⁶ ou, formulando segundo a nomenclatura de Talcott Parsons baseado em G. H. Mead, diante da implicação da “dupla contingência” (*double contingency*), na diferença fundamental entre *alter* e *ego*.⁵⁰⁷

As indagações que se formulam a partir de tal problemática, orbitam em torno da questão de se o “outro” seria capaz de “vivenciar” (*Erleben*) ou “agir” (*Handeln*) do modo

⁵⁰³ LUHMANN, 2005a: 34.

⁵⁰⁴ LUHMANN, 2005a: 35.

⁵⁰⁵ LUHMANN, 2005a: 36.

⁵⁰⁶ FRANK, 1970: 22.

⁵⁰⁷ “Na sociologia atribui-se um significado fundamental a este problema das “outras possibilidades”, pelo menos no domínio das expectativas comportamentais de Parsons. Este vê no problema da *double contingency* de todas as interações a razão porque todos os sistemas sociais devem constituir uma estrutura normativa, a fim de assegurar a complementaridade das expectativas de comportamento” (LUHMANN, 2005a: 36, nota 15).

com o qual o “eu” espera, ou melhor, se sua ação ou vivência corresponderão a determinadas *expectativas*. Segundo Luhmann, para solucionar tal implicação, a sociologia recorreu a uma teoria transcendental da constituição *intersubjetiva* do sentido, e neste ponto assumiu uma construção teórica insustentável, contraditória e monocontextual, inapta a lidar com a complexidade social dotada de múltiplas texturas.

A semântica do antigo pensamento europeu e sua metafísica ontológica, em respeito aos seus pressupostos, minimizava a dimensão social de toda vivência e ação. “Até a época do iluminismo racional, ela dissimulava o acesso à plena problemática da dimensão social mediante a tese da repartição igual da razão humana: todos os homens partilhavam a razão em medida, sem dúvida, diferente, mas de modo idêntico.”⁵⁰⁸

Desse modo, o iluminismo da razão acobertava a real complexidade social, ou seja, ele tornava inofensivo o fato de que nunca se poderia estar certo do *consenso* na vivência e na ação dos outros homens, não oferecendo mecanismos teóricos realmente capazes de explicar essa dinâmica.

A criação de pressupostos racionais e universais, deduzidos geometricamente (Descartes, Spinoza, Leibniz), fornecia a ilusão de uma segurança social, contudo, a sociologia “não podia ignorar a diferença dos pontos de vista subjetivos,”⁵⁰⁹ por isso, “em primeiro lugar, tentou levar a cabo, pelo menos para si mesmo, a redução à certeza intersubjetivamente constitutiva e negou ao seu objeto imediato, a ação humana, toda capacidade veritativa.”⁵¹⁰ Entretanto, conforme já foi dito, a atitude de assumir o conceito de intersubjetividade trouxe consigo incongruências e limitações, em especial quando notamos um mundo extremamente complexo, no qual a atitude iluminista revela-se ineficaz para explicá-lo. O iluminismo, entendido como “o processo histórico que se esforça por tornar acessíveis à vivência e à ação como sentido as possibilidades do

⁵⁰⁸ LUHMANN, 2005a: 38. Observe-se, por exemplo, a primeira parte do *Discurso do método* de Descartes, onde o autor coloca que “inexiste no mundo coisa mais bem distribuída que o bom senso, visto que cada indivíduo acredita ser tão bem provido dele que mesmo os mais difíceis de satisfazer em qualquer outro aspecto não costumam desejar possuí-lo mais do que já possui. E é improvável que todos se enganem a esse respeito; mas isso é antes uma prova de que o poder de julgar de forma correta e de discernir entre o verdadeiro e o falso, que é justamente o que é denominado ‘bom senso’ ou ‘razão’, é igual em todos os homens” (DESCARTES, 1999b: 35).

⁵⁰⁹ LUHMANN, 2005a: 39.

⁵¹⁰ LUHMANN, 2005a: 39.

mundo”,⁵¹¹ não pode permanecer estagnado em seus antigos moldes, é necessário prosseguir em sua clarificação.

Não basta discutirmos aqui os limites do iluminismo e a evidente complexidade social. Faz-se necessário também explanarmos o “problema como teoria”, ou seja, o plano metodológico tem que ser reformulado, “a análise funcional deve ser libertada dos seus vínculos às representações de lei causal e desfraldar-se como método comparativo, e a teoria estrutural-funcional deve ampliar-se em teoria funcional-estrutural, para que ela possa referir ao problema da complexidade e, sob este ponto de vista, aprender a indagar a função dos sistemas e das estruturas”.⁵¹²

Nitidamente a crítica de Luhmann, nesse ponto, é feita a Talcott Parsons, o qual se utilizava de um modelo teórico pautado no primado da estrutura do sistema social com relação à função. Segundo a teoria estrutural-funcional, o que está na base dos sistemas sociais são os efeitos funcionais. De acordo com Luhmann, para esta linha teórica “um efeito é funcional enquanto serve para a manutenção da unidade estruturada de forma complexa, a um sistema.”⁵¹³ Tal ideia é claramente exposta nas obras de Parsons, a qual se encontra explicitamente arraigada no estabelecimento de leis causais para explicação da sociedade, no sentido de uma relação invariável de causas e efeitos.

O caminho oferecido pela causalidade ontológica fracassa, visto que as ciências sociais não podem ser explicadas por leis causais. Este instrumento teórico-metodológico não é dinâmico e abrangente o suficiente para dar conta de explicar a sociedade e seus sistemas. Por isso, Luhmann propõe sua crítica desontologizadora.⁵¹⁴ Nesse sentido, diz o sociólogo alemão que “a exclusão do ‘não ser’ e das outras possibilidades é o princípio de toda explicação causal que permaneça no marco das suposições especulativas ontológicas”.⁵¹⁵ Com o método funcional-estrutural agora proposto por Luhmann, já não importa mais comprovar a relação imutável entre os fatores, mas sim abarcar outras possibilidades organizadas por meio de critérios abstratos. Isso se torna possível graças ao advento da ideia de “equivalente funcional” e da concepção de esquemas lógicos reguladores. O método funcional é por excelência um instrumento teórico que permite

⁵¹¹ LUHMANN, 2005a: 40.

⁵¹² LUHMANN, 2005a: 41.

⁵¹³ LUHMANN, 1973a: 11.

⁵¹⁴ LUHMANN, 1998a: 44-6 [1987: 41-4].

⁵¹⁵ LUHMANN, 1973a: 18.

analisar de modo mais adequado um mundo radicalmente contingente, ou seja, complexo. A sociedade, a partir das reformulações luhmannianas, passa a ser entendida como constituída por “sistemas funcionais”, ou seja, por sistemas responsáveis pela realização de determinadas funções na sociedade. Assim, os sistemas estão subordinados às suas funções que os orientam a partir de critérios abstratos.⁵¹⁶

Desse modo, fica evidente que no plano teórico se prepara uma transição de teorias sistêmicas. “A concepção ontológica do sistema, que definia os sistemas como totalidades, é cada vez mais substituída por uma teoria sistêmico-funcional, que apreende os sistemas como identidades complexas, que se podem manter, num ambiente extremamente complexo, indiscernível e flutuante, como ordenamento extremamente valioso”.⁵¹⁷

Quando se leva a cabo a consolidação de tal transição, a teoria sistêmica “solta-se do pressuposto de uma ordenação interna já determinada e estruturalmente caracterizada (...),”⁵¹⁸ a partir de então, passa a reconhecer a função da formação sistêmica, a qual consiste na apreensão e redução da complexidade do “mundo” (*Welt*). Nesse sentido, Luhmann concebe os sistemas como meio de ilustração. A grande diferença entre o “iluminismo da razão” e o “iluminismo sociológico” se encontra no fato de que segundo este último, num mundo extremamente complexo, não se pode mais confiar à capacidade humana inata (como a razão), a função de reduzir e apreender a complexidade social. “Confiar na fiabilidade e na receptividade da elaboração da informação dos outros homens só é possível em sistemas sociais,”⁵¹⁹ ou seja, não há nenhum mecanismo inerente à interioridade dos seres humanos que garanta aos mesmos estarem vivenciando ou agindo

⁵¹⁶ Para encontrar mais referências à relação de Luhmann com a tradição do pensamento funcionalista ver GIMÉNEZ ALCOVER, 1993: 41 e ss.

⁵¹⁷ LUHMANN, 2005a: 42.

“A teoria sistêmica de Parsons, para mencionar um exemplo importante, encontra-se na fronteira destas duas concepções, mas contribuiu mais do que as outras para mostrar que a passagem era necessária. Caracteriza os sistemas como “dotados de fronteiras” e utiliza a diferença entre o dentro/fora em lugares centrais para a definição dos problemas fundamentais do sistema. Por outro lado, ela é ainda uma teoria estrutural-funcional (embora Parsons comece também a libertar-se desta noção) e pode representar o meio ambiente não como mundo extremamente complexo, mas apenas como sistema englobante de normas impostas, portanto como complexidade já reduzida” (LUHMANN, 2005a: 42, nota 20).

Além disso, podemos dizer que a teoria de Parsons não consegue superar o paradigma parte/todo que remonta ao pensamento de Aristóteles. A transição de uma teoria dos sistemas baseada na diferença parte/todo, apenas começa a ter suas primeiras mudanças por meio da “teoria dos sistemas abertos” desenvolvida pelo biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy. Entretanto, uma teoria que priorize a diferença sistema/ambiente apenas vai se consolidar no âmbito da sociologia com Luhmann, em especial, após a apropriação não biológica da “teoria da *autopoiesis*” desenvolvida pelos chilenos Uribe, Maturana e Varela. Porém, o giro autopoietico pertence apenas a uma fase posterior do pensamento de Luhmann (década de 80). Tal teoria possibilitou solidificar e ampliar as ideias que ele começou a desenvolver em seus primeiros textos.

⁵¹⁸ LUHMANN, 2005a: 42.

⁵¹⁹ LUHMANN, 2005a: 45

no mesmo sentido que os outros. Os sistemas sociais surgem exatamente para possibilitar esta orientação entre as pessoas que comunicam. Tal ideia tornar-se-á ainda mais clara posteriormente quando restarem claras as naturezas distintas dos sistemas psíquicos e dos sistemas sociais, os quais se reproduzem por elementos distintos dentro de sua própria clausura operativa.

Até o momento, o importante é deixar explícito que Luhmann, ao contrário de Habermas, por exemplo, não aceita a ideia de uma continuação ou alargamento do conceito de “razão”, e muito menos busca refúgio na intersubjetividade para dar conta dos problemas gerados pela “dupla contingência”. Luhmann prefere se apoiar nos sistemas sociais redutores de complexidade. “Só os sistemas sociais podem servir de meios de ilustração, não o público em livre discussão” ⁵²⁰ (de Apel a Habermas). “Os sistemas intervêm entre a complexidade extrema, indefinida, do mundo e o estreito potencial de sentido de cada vivência e ação concreta.” ⁵²¹ Diante da complexidade, os sistemas atuam limitando-a por meio da seletividade.⁵²² Isso, contudo, não coloca o sistema numa condição rígida diante de seu ambiente. Segundo a lei da “variedade requerida” (*requisite variety*) formulada pelo ciberneticista Ashby,⁵²³ “a complexidade inerente ao sistema deve estar numa relação adequada à complexidade do ambiente”,⁵²⁴ ou seja, o sistema deve reagir adequadamente ao ambiente, não sendo determinado por ele, mas sim evitando entrar numa relação destrutiva com o ambiente, trata-se de uma relação de *comensurabilidade*. Os sistemas possuem estruturas relativamente invariantes e armazenadoras de informação, contudo são caracterizados por terem *consistência relativa*, ou seja, ao mesmo tempo em que o sistema precisa manter sua identidade para não se desintegrar no ambiente, este também deve contar com certa flexibilidade a fim de se preservar.

Nesse sentido, para Luhmann, as formações sistêmicas garantem de modo mais eficaz a ilustração, visto que elas permitem lidar com a complexidade social de melhor modo quando comparadas ao iluminismo da razão, o qual não vislumbrava e muito menos suportava devidamente as condições da sociedade atual, em sua concepção original – no lugar da razão, o sistema.

⁵²⁰ LUHMANN, 2005a: 45.

⁵²¹ LUHMANN, 2005a: 43.

⁵²² LUHMANN, 1998: 52 [1987: 53].

⁵²³ Cf. ASHBY, 1970: 224.

⁵²⁴ LUHMANN, 2005a: 43 e LUHMANN, 1998a: 48[1987:47].

3.2 – TEORIA DOS SISTEMAS SOCIAIS

3.2.1 – Pressupostos gerais

(...) o objeto voador não tripulado de Luhmann (...)

Andreas Fischer-Lescano (2010: 165)

Diferente de Habermas, Luhmann crê que a modernidade não é um projeto inaugurado com o iluminismo e ainda inacabado na contemporaneidade. O conceito de “racionalidade” construído no pensamento antigo europeu revelou-se insuficiente, e, portanto, inabilitado a lidar com a sociedade moderna hipercomplexa dotada de uma multiplicidade de sistemas, cada um dos quais caracterizados por formas de racionalidades específicas.⁵²⁵ Nesse contexto, colocam-se os sistemas como meio de ilustração e clarificação do iluminismo ingênuo.⁵²⁶ Em sintonia com tais mudanças a teoria social deve experimentar transições de ordem metodológica.

Inicialmente, é preciso delimitar o que é “sociedade” (*Gesellschaft*) na concepção luhmanniana. Em linhas gerais, sociedade pode ser definida como um sistema no qual se reproduzem comunicações. Dessa averiguação decorre que a tentativa de descrever a sociedade só pode ser feita na sociedade, visto que tal descrição também implicaria já em uma comunicação.⁵²⁷ Dessa intrigante constatação decorre que a descrição da sociedade é também uma descrição na sociedade, ou seja, é uma autodescrição (*Selbstbeschreibung*). A sociedade enquanto sistema que descreve a própria sociedade descreve a si mesma de modo autológico⁵²⁸ e interno.

Para conseguir dar continuidade à sua teoria da sociedade, Luhmann critica a metodologia da sociologia clássica, a qual, segundo ele, traz consigo *obstacles*

⁵²⁵ Para mais detalhes sobre o conceito de racionalidade sistêmica (*Systemrationalität*), ver esp. LUHMANN, 1973b: 7 e ss.

⁵²⁶ Cf. BAECKER, 2001: 59-74.

⁵²⁷ LUHMANN, 2007a: 6 [1997a: 17].

⁵²⁸ “En otras palabras: el concepto de sociedad tiene que ser construído autológicamente, tendría que autocontenerse. Fuera de la sociología esto es un acontecimiento muy común. El concepto de autología – por lo demás um concepto autológico él mesmo – procede de la lingüística. Nombres como Wittgenstein, Heinz von Foerster, George Spencer-Brown o Gotthard Günther testimonian lo habitual de esta reflexión” (LUHMANN, 1998d: 53).

épistémologiques, utilizando a formulação de Gastón Bachelard cunhada na obra “A formação do espírito científico” (*La formation de l'esprit scientifique* [1938]). Estes obstáculos epistemológicos, bloqueadores do conhecimento, estão presentes também nas atuais teorias sociológicas. Eles se manifestam especialmente através de quatro suposições que se relacionam e se sustentam reciprocamente, sendo elas:⁵²⁹

- 1) a sociedade está constituída por homens concretos e por relações entre seres humanos;
- 2) a sociedade se estabelece através do consenso dos seres humanos, da concordância de suas opiniões e da complementaridade de seus objetivos;
- 3) as sociedades são unidades regionais, territorialmente delimitados;
- 4) as sociedades podem observar-se de forma externa como grupos de seres humanos ou território;

Trata-se de uma necessidade se desvincular dos pressupostos epistemológicos da sociologia clássica, como diria Gunther Teubner, seguindo as formulações de Alessandro Pizzorno, não se pode mais ficar preso ao que se denominou polemicamente de *reificação* de uma “metafísica quotidiana”. Colocando isso em outras palavras, é necessário se desprender do “individualismo metodológico” e do “realismo epistemológico”.⁵³⁰

Da nova sociologia proposta por Luhmann, podemos extrair que outro relevante marco na elaboração de sua teoria é o uso do *construtivismo epistemológico*, consideravelmente, diferente daquele utilizado na sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann.⁵³¹ Se resgatarmos o viés mais recente do construtivismo, somos levados a Jean Piaget, e posteriormente ao seu radicalizador, Ernest von Glasersfeld.⁵³² Glasersfeld é adepto do construtivismo radical. Trata-se de uma corrente de pensamento que também atraiu muitos ciberneticistas, tais como Heinz von Foerster,⁵³³ Siegfried Schmidt e também a biologia do conhecimento de Uribe, Maturana e Varela.⁵³⁴ Certamente, se explorarmos a

⁵²⁹ LUHMANN, 2007a: 11-12 [1997a: 24-25].

⁵³⁰ TEUBNER, 2005a: 23.

⁵³¹ Cf. BERGER & LUCKMANN, 2004.

⁵³² Cf. GLASERSFELD, 1995.

⁵³³ Como coloca Foerster, “o ambiente, tal como o percebemos, é invenção nossa” (FOERSTER, 1994: 47).

Para mais detalhes sobre a abordagem de Foerster, ver GLANVILLE, 2002: 155-8.

⁵³⁴ Cf. MATURANA & VARELA, 2005: 21 e ss. VARELA, 1994: 310-3.

bibliografia utilizada por Luhmann serão encontrados todos estes autores. Entretanto, o sociólogo alemão não concorda com o “construtivismo radical”, visto que esta postura teórica apoia a construção da realidade através do “sujeito cognoscente”, aspecto que leva seus seguidores a um solipsismo incoerente. De acordo com Luhmann a distinção entre sujeito cognoscente e objeto conhecido entrou em colapso juntamente com o pensamento antigo europeu (*Alteuropäische*).⁵³⁵ Nem sujeito e nem objeto, muito menos a ideia de Espírito (*Geist*) ou de intersubjetividade podem solucionar a cilada na qual a própria filosofia do sujeito se colocou.⁵³⁶

Em Luhmann, o centro do quadro epistêmico deixa de ser o sujeito e passa a ser a multiplicidade de sistemas sociais. Essa atitude teórica reflete diretamente no modo com o qual ele entende o construtivismo. Segundo ele, “(...) a diferença [de sua teoria] para o construtivismo subjetivo praticamente não está no grau de radicalidade e sim no fato de que a referência ao sujeito é substituída pela referência a um sistema de autorreferência empiricamente observável, operativamente fechado”,⁵³⁷ estamos falando aqui de um construtivismo que pode ser denominado de “construtivismo sistêmico”, a fim de evitar equívocos. Essa mudança de postura enriqueceu a teoria construtivista, pois pluralizou os pontos de observação possíveis, ou melhor, policontextualizou a realidade, e, além disso, permitiu a *observação de segunda ordem* (observação de observadores) – o que é perfeitamente possível na sociedade moderna constituída por diversos sistemas sociais na forma de uma *unitas multiplex*. Assim, concretiza-se a passagem de uma perspectiva monocontextual, para uma mais abrangente, policontextual. Além disso, a existência de vários sistemas observadores derruba qualquer espécie de solipsismo. Com a teoria dos sistemas, o ambiente ganha relevância.

A teoria dos sistemas de Luhmann apenas se torna teoria dos sistemas autopoieticos a partir do início da década de oitenta. A teoria da *autopoiesis* foi originalmente desenvolvida no âmbito da biologia pelos chilenos Ricardo Uribe, Humberto Maturana e Francisco Varela em meados da década de setenta.⁵³⁸ A etimologia do termo *autopoiesis*, pode por si só indicar qual é a proposta do conceito. Do grego, *αὐτο-* (*auto-*), significa “próprio, si mesmo”, e *ποίησις* (*poiesis*), designa no sentido proposto, “produção”. Além

⁵³⁵ Cf. LUHMANN, 1996c: 62. Também, ver LUHMANN, 1998g: 143-144.

⁵³⁶ LUHMANN, 2007a: 689-697 [1997: 868-879].

⁵³⁷ LUHMANN, 1995a: 63.

⁵³⁸ Cf. BAECKER, 2012a: 1-2. Para mais detalhes ver, MATURANA & VARELA, 2005: 52 e MATURANA & VARELA, 1994: 79 e ss.

disso, *autopoiesis* em nada se assemelha à ideia de *authypostasis*, à qual concebe a existência de um sistema por si próprio, sem ambiente. *Autopoiesis* é antes de tudo a autorreprodução de elementos do sistema no próprio sistema, sem recorrência ao ambiente para isso, o que não exclui uma comensurabilidade entre ambos.⁵³⁹

A apropriação que Luhmann faz desse construto teórico, não torna a sociologia numa ciência análoga à biologia – isso não implica de modo algum numa sociobiologia e nem mesmo numa metabiologia. A teoria dos sistemas é essencialmente interdisciplinar, permitindo diálogos com grande parte dos campos do conhecimento. A incorporação da teoria dos sistemas à sociologia implica numa verdadeira “mudança de paradigma”, para se apropriar de um termo de Thomas Kuhn em sua obra “A estrutura das revoluções científicas” (*The Structure of Scientific Revolutions* [1962]).⁵⁴⁰

De modo geral, pode-se resumir a abrangência da teoria dos sistemas através do esquema abaixo:⁵⁴¹

Luhmann considera basicamente a existência de três tipos de sistemas autopoieticos:

⁵³⁹ LUHMANN, 1996c: 27 [1990a: 30]. Para mais detalhes sobre o conceito de *autohypostasis* ou *authypostaton* (cf. Nicolau de Cusa), ver nota 12 da mesma indicação.

⁵⁴⁰ LUHMANN, 1998a: 27 e 29 [1987: 16 e 18-19]. Numa abordagem introdutória, ver NASSEHI & KNEER, 1994: 17 e ss. Para mais detalhes acerca do conceito de “paradigma”, ver KUHN, 2001.

⁵⁴¹ LUHMANN, 1998a: 27 [1987: 16] e LUHMANN, 1990b: 2.

- 1) Sistemas biológicos;
- 2) Sistemas psíquicos;
- 3) Sistemas sociais;

A autorreprodução de cada sistema se dá com base em distintos elementos. Os sistemas biológicos reproduzem a vida, os sistemas psíquicos a consciência e os sistemas sociais a comunicação. Para os propósitos de Luhmann, destacam-se os sistemas psíquicos e os sistemas sociais, sendo ambos, sistemas de sentido que coevoluiram dentro dos limites de uma “interpenetração” (*Interpenetration*).⁵⁴²

O “sentido” (*Sinn*) emerge como estratégia de conduta seletiva sob condições de alta complexidade,⁵⁴³ de acordo com Luhmann, “o sentido não é outra coisa senão uma forma de experimentar e realizar a inevitável seletividade”.⁵⁴⁴ Feita uma seleção, o horizonte de possibilidades para outras seleções permanece aberto. Estas formulações lembram aspectos da fenomenologia de Edmund Husserl e da antropologia antimetafísica de Arnold Gehlen.⁵⁴⁵

Sem o sentido nenhuma operação no sistema social seria possível,⁵⁴⁶ toda operação da sociedade pressupõe sentido. Antes de tudo, deve-se entender o sentido como um *medium*⁵⁴⁷ tanto da consciência (sistemas psíquicos) como da comunicação (sistemas sociais). Isso, contudo, não significa que haja um *continuum* entre ambos os sistemas, visto que os mesmos se encontram fechados operativamente em sua *autopoiesis* específica, reproduzindo seus próprios elementos. “A peculiaridade do *medium* do sentido é um correlato necessário do fechamento operativo dos sistemas com capacidade de distinguir.”⁵⁴⁸ O sentido é produzido pelas próprias operações dos sistemas que o utilizam, ou seja, ele não é uma qualidade intrínseca ao mundo.⁵⁴⁹ De forma mais clara, o filósofo

⁵⁴² LUHMANN, 1998a: 2002 [1987: 290].

⁵⁴³ Cf. LUHMANN, 1998b [1990d: 80-5].

⁵⁴⁴ LUHMANN, 1998b: 27.

⁵⁴⁵ COHN, 1979: 29 ss.

⁵⁴⁶ LUHMANN, 2007a: 27 [1997a: 44]. Para mais detalhes, ver esp. LUHMANN, 1990c: 21 e ss.

⁵⁴⁷ Luhmann baseia-se no estudo dos processos de percepção dos organismos, desenvolvidos pelo psicólogo Fritz Heider para dar base à sua ideia do uso de “sentido” (*Sinn*) como *medium* dos sistemas psíquicos e sociais, cf. LUHMANN, 2007a: 150, nota 12 [1997a: 197, nota 12].

⁵⁴⁸ LUHMANN, 2007a: 27 [1997a: 44].

⁵⁴⁹ LUHMANN, 2007a: 28 [1997a: 44].

francês Gilles Deleuze coloca que o sentido não é jamais o princípio ou a origem, mas sim um produto que está sempre pressuposto.⁵⁵⁰

Os sistemas de sentido possuem um tipo específico de “operação” (*Operation*), a qual se denomina “observação” (*Beobachtung*) – toda distinção no “mundo” (*Welt*) é gerada por um observador. Em linhas gerais, uma operação pode ser definida como reprodução dos elementos de um sistema autopoietico com base em seus próprios elementos (recursividade).⁵⁵¹ A observação, por sua vez, conforme já fora dito, é um modo específico de operação que consiste basicamente na utilização de uma “distinção” para a indicação de um ou de outro lado de uma “forma”. Nesse sentido Luhmann utiliza o cálculo lógico de George Spencer Brown,⁵⁵² onde se postula que uma forma é sempre concebida como “forma-de-dois-lados” (*Zwei-Seiten-Form*).⁵⁵³ Através desse cálculo, conclui-se a impossibilidade de se realizar a indicação de algo sem coproduzir aquilo que esse algo “não é” (o outro lado da forma).⁵⁵⁴ Ao transpormos esta conclusão lógica para a teoria dos sistemas, chegamos à distinção basilar sistema/ambiente. “Os sistemas psíquicos e sociais realizam suas operações em forma de operações de observação que permitem distinguir o sistema do ambiente (...) em outras palavras distinguem entre autorreferência e heterorreferência.”⁵⁵⁵ Os sistemas que operam pelo *medium* do sentido são capazes de distinguir a “autorreferência” (*Selbstreferenz*) da “heterorreferência” (*Fremdreferenz*).⁵⁵⁶ Isso tudo decorre da operação de observação, através dela, a diferença sistema/ambiente (que consiste numa forma) se dá duas vezes, “como distinção produzida pelo sistema e como distinção observada no sistema.”⁵⁵⁷ A isso denominamos de “re-entrada” (*re-entry*),⁵⁵⁸ outro conceito que deriva do cálculo lógico de Spencer Brown.⁵⁵⁹

Sistemas que operam desse modo se temporalizam. Juntamente com o tempo surge uma necessidade de memória, ou melhor, “uma *memory function* que lhe permita dispor

⁵⁵⁰ DELEUZE, 1974: 31. Também citado por Luhmann em LUHMANN, 2007a: 28 [1997a: 44].

⁵⁵¹ LUHMANN, 1998b: 27.

⁵⁵² LUHMANN, 1998a: 82-83 [1987: 100].

⁵⁵³ LUHMANN, 1996c: 62.

⁵⁵⁴ Para uma excelente explicação sobre a construção do “cálculo da forma” para o “cálculo da autopoiesis”, ver BAECKER, 2012: 2-6.

⁵⁵⁵ LUHMANN, 2007a: 28 [1997: 45]. Ver esp. LUHMANN, 2005c: 27-33.

⁵⁵⁶ LUHMANN, 2007a: 33 [1997: 51].

⁵⁵⁷ LUHMANN, 2007a: 28 [1997: 45]. “Sistemas que empregam o sentido são, graças a seu *medium*, sistemas que só podem observar a si mesmos e a seu ambiente na forma do sentido. Isto significa que observam e descrevem através de um *re-entry* da forma na forma” (cf. LUHMANN, 2007a: 32 [1997a: 50]).

⁵⁵⁸ SPENCER BRONW, 1979: 56. Ver também BAECKER, 2012: 4.

⁵⁵⁹ LUHMANN, 1996c: 59. Ver também, MASCAREÑO, 2006: 11.

dos resultados das seleções passadas como estado presente.”⁵⁶⁰ O tempo emerge do sentido, não se trata aqui de uma condição apriorística do conhecimento como pensava Kant, por exemplo, em sua *estética transcendental*.⁵⁶¹ Ademais, todo sistema que observa (e por isso distingue), necessita de tempo para operar o *crossing* e passar de um lado para o outro da forma, dando continuidade às operações. Portanto, *re-entry* e sentido são aspectos inseparáveis.⁵⁶² Outro ponto determinado pelo sentido, é a capacidade de relacionar operações. É exatamente aqui onde atua a memória. A capacidade de relacionar permite ao sistema continuar atualizando seu horizonte de possibilidades. Essa diferença entre atualidade e potencialidade é intrínseca ao sentido.⁵⁶³ Ao observar, o sistema se acopla de maneira “firme” à operação selecionada, ao mesmo tempo em que deixa em aberto o mundo, entendido como um horizonte de possibilidades atualizáveis através de novas seleções (Husserl).⁵⁶⁴

O “mundo” aqui referido é o “mundo do sentido”. Apenas está no horizonte de possibilidades o que é abrangido pelo sentido. Nesse horizonte, tudo aquilo que não é marcado encontra-se não distinguido, como *unmarked space*, nos termos de Spencer Brown. Por *unmarked space* entende-se o vazio absoluto, o nada, o caos.⁵⁶⁵

“O sentido emerge e se reproduz como comportamento próprio (*Eigenbehaviour*) de certos sistemas”,⁵⁶⁶ isso quer dizer que “os sistemas que operam com o sentido ficam atados ao *medium* do sentido. Só o sentido lhes confere realidade na forma de atualização sequencial de seu próprio operar”, ou seja, “não podem entender os sistemas que existem sem sentido, nem simulá-los. Estão destinados ao sentido como sua forma específica de reduzir complexidade.”⁵⁶⁷

Não se limitando a estas características específicas, o sentido também é constituído por três dimensões:

a) Dimensão objetiva-material (*Sachdimension*);

⁵⁶⁰ LUHMANN, 2007a: 28-29 [1997a: 45].

⁵⁶¹ Cf. KANT, 2003: 73-74.

⁵⁶² LUHMANN, 2007a: 29 [1997: 46].

⁵⁶³ LUHMANN, 2007a: 32 [1997: 50].

⁵⁶⁴ CORSI, ESPOSITO & BARALDI, 1996: 146.

⁵⁶⁵ LUHMANN, 2007a: 31 [1997: 49].

⁵⁶⁶ LUHMANN, 2007a: 34 [1997: 52].

⁵⁶⁷ LUHMANN, 2007a: 37 [1997: 56].

- b) Dimensão temporal (*Zeitdimension*);
- c) Dimensão social (*Sozialdimension*);

Nenhuma das dimensões é redutível uma à outra, nas palavras de Luhmann, “cada uma destas dimensões adquire sua atualidade da diferença entre dois horizontes, portanto, se trata de uma diferença diferenciada de outras diferenças. Cada dimensão está dada, por sua vez, com um sentido universal: não contém, portanto, nenhuma restrição concernente ao que é possível no mundo.”⁵⁶⁸ A decomposição tridimensional é importante para a destautologização da autorreferência do sentido que se dá dentro de cada dimensão. Contudo, a independência das dimensões não significa isolamento, aliás, elas se encontram sob coação de combinação. Mais precisamente, essa independência designa a delimitação do que se atualiza em cada uma delas.⁵⁶⁹

Com relação a cada dimensão, pode-se falar que a “dimensão objetiva” (*Sachdimension*) se coloca “em relação a todos os objetos com intenção plena de sentido (nos sistemas psíquicos), ou temas de comunicação (nos sistemas sociais). Assim, os objetos e os temas podem ser pessoas ou grupos de pessoas. A dimensão objetiva se constitui na medida em que a estrutura de sentido decompõe o referido a ‘este’ e a ‘outro’.”⁵⁷⁰ Desse modo, ela se pauta basicamente na distinção este/outro. Aqui se diferenciam, conseqüentemente, dois horizontes, o interno e o externo, os quais constituem uma forma.

A “dimensão temporal” (*Zeitdimension*), por sua vez, articula os horizontes do passado e do futuro, “a diferença entre o antes e o depois experimentável diretamente em todos os acontecimentos e que se refere a horizontes especiais, ou seja, para o passado e para o futuro.”⁵⁷¹ Aqui, portanto, fundamental é a distinção passado/futuro⁵⁷² com a qual se revela o presente. A dimensão temporal “se desprende do enlace como o diretamente experimentável e, paulatinamente, despoja-se da diferença entre o ausente e o presente,

⁵⁶⁸ LUHMANN, 1998a: 90 [1987:112].

⁵⁶⁹ LUHMANN, 1998a: 99-104 [1987a: 127-135]. “*Sachdimension, Zeitdimension und Sozialdimension können nicht isoliert auftreten. Sie stehen unter Kombinationszwang. Sie können getrennt analysiert werden, aber sie erscheinen in jedem real gemeinten Sinn selbtritt*” (LUHMANN, 1998a: 99 [1987a: 127]).

⁵⁷⁰ LUHMANN, 1998a: 91 [1987a: 114].

⁵⁷¹ LUHMANN, 1998a: 92 [1987a: 116].

⁵⁷² LUHMANN, 2007a: 796 [1997a: 1004]. No original: “*Sondern Gegenwart ist nichts anderes als die Differenz von Vergangenheit und Zukunft*”.

convertendo-se em uma dimensão independente que já não ordena o quem/que/onde/como da ação e da vivência, senão apenas o ‘quando’.”⁵⁷³

Por fim, a “dimensão social” (*Sozialdimension*), “concerne àquilo que se supõe o respectivamente igual, como *alter ego*, e articula a relevância desta suposição para cada experiência do mundo e da fixação do sentido. Também a dimensão social tem relevância universal de mundo, já que existe um *alter ego*, este é, igual a ego, relevante para todos os objetos e temas”.⁵⁷⁴ Nesta dimensão, a diferença basal dá-se entre *alter* e *ego*. Há entre ambos, tanto uma observação recíproca quanto uma dependência recíproca, trata-se aqui de um duplo horizonte de referências. A isso relacionamos a “dupla contingência” (*doppelte Kontingen*) que revela o caráter do mundo social. Das implicações relacionadas à dimensão social emergem muitas das principais questões analisadas por Luhmann. Inclusive partem daqui os pontos essenciais para a compreensão das críticas de Luhmann dirigidas à crença na intersubjetividade e no consenso.⁵⁷⁵

Ainda na temática do sentido, tem-se que em cada dimensão abre-se um duplo horizonte. Luhmann diferencia a “vivência” (*Erleben*) e a “ação” (*Handeln*)⁵⁷⁶ – expõe o sociólogo alemão que na dimensão objetiva a diferença entre atribuição interna e atribuição externa atua como esquematismo principal, pois é ela quem evidencia se a vinculação a mais operações deverá partir de causas internas ou externas. “De acordo com o rumo da atribuição, um sistema de sentido distingue então entre vivência e ação em relação a si mesmo e a outros sistemas: se a seleção de sentido se atribui ao ambiente, é válida a caracterização de vivência e ao enlace de medidas posteriores que será buscado no ambiente do sistema (...). Pelo contrário, se a seleção de sentido se atribui ao sistema mesmo, então é válida a caracterização de ação (...)”.⁵⁷⁷

Em poucas palavras, falamos de vivência sempre que uma mudança de estado do sistema adjudica-se ao ambiente. Por outro lado, falamos de ação sempre que a mudança de estado do sistema adjudica-se a ele mesmo.⁵⁷⁸ Por meio da distinção entre vivência e ação torna-se possível diferenciar a “reprodução do sentido” e a “reprodução do sistema”. A vivência (incluindo a vivência da ação) serve para a reprodução do sentido. A ação

⁵⁷³ LUHMANN, 1998a: 92-93 [1987a: 116].

⁵⁷⁴ LUHMANN, 1998a: 94 [1987a: 119].

⁵⁷⁵ LUHMANN, 1998a: 95 [1987a: 119-120].

⁵⁷⁶ Cf. LUHMANN, 1981b: 67 e ss.

⁵⁷⁷ LUHMANN, 1998a: 97-98 [1987a: 123-124].

⁵⁷⁸ LUHMANN, 1996c: 105-106.

(incluindo a ação que prepara e busca a vivência) serve para a reprodução do sistema social. “Se pode dizer também que a vivência atualiza a autorreferência do sentido e que a ação atualiza a autorreferência dos sistemas sociais e ambas se mantêm separadas e entrelaçadas mediante rendimentos de atribuição. Posto que nos referimos sempre à ação plena de sentido, portanto, há uma ação que inclui a vivência, a reprodução do sentido é também condição pra a reprodução do sistema”.⁵⁷⁹

Na dimensão temporal a implicação concernente aos processos de atribuição debruça-se sobre a distinção decisiva entre fatores constantes e fatores variáveis. Por fim, na dimensão social, o aspecto crucial é a personalização de *alter* e *ego*, segundo Luhmann, com isso, tanto *alter* quanto *ego* podem se identificar com determinados sistemas sociais.⁵⁸⁰

Considerando este panorama geral, Luhmann conclui que “assim como não há vivência sem ação ou constância sem variabilidade, tampouco há um *ego* sem referência a um *alter* e sem a mediação da experiência de que o *alter* é um *alter ego*.”⁵⁸¹ Esta conclusão demonstrar-se-á visceral quando falarmos posteriormente dos “meios de comunicação simbolicamente generalizados” (*symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien*), os quais articulam e orientam vivências e ações selecionadas tanto por *alter*, quanto por *ego*, para possibilitar o êxito da comunicação.

Esclarecida a questão do sentido, sucede agora que se deve apresentar o cerne da teoria dos sistemas sociais autopoieticos, com o escopo de dar um prosseguimento coerente ao presente estudo.

Inicialmente coloca-se que qualquer análise teórico-sistêmica parte da diferença entre sistema e ambiente. Esta primeira constatação baseia-se no já citado cálculo lógico de George Spencer Brown – portanto a distinção sistema/ambiente (*System/Umwelt*) é, nesse sentido, uma “forma”.⁵⁸² Trata-se de uma forma-de-dois-lados. Daí decorre a constatação de que muito embora os lados da forma estejam separados, estes não podem existir sem que um se refira ao outro reciprocamente, ou seja, não se pode hierarquizar a relação entre

⁵⁷⁹ LUHMANN, 1998a: 98 [1987a: 124].

⁵⁸⁰ LUHMANN, 1998a: 98 [1987a: 125].

⁵⁸¹ LUHMANN, 1998a: 99 [1987a: 126].

⁵⁸² LUHMANN, 1998a: 40 [1987a: 35] e LUHMANN, 2007a: 40 [1997a: 60]. “Com a ajuda desta conceituação esquematizada para o desenvolvimento do cálculo da forma que processa distinções – pode interpretar-se também a distinção sistema/ambiente” (LUHMANN, 2007a: 42 [1997a: 62]).

sistema e ambiente, esta possibilidade apenas é plausível no caso de falarmos no sentido da existência de uma “hierarquia entrelaçada” (*tangled hierarchy*).⁵⁸³ Constituímos aqui a premissa lógica fundamental de que toda forma é a “unidade de uma diferença”.⁵⁸⁴ A partir dessas constatações, emerge o paradoxo da autorreferência,⁵⁸⁵ já que o ambiente de todo e qualquer sistema, é sempre o ambiente concebido pelo próprio sistema, ou seja, o próprio sistema possibilita a apreensão de apenas aquilo que lhe é pertinente, ou melhor, daquilo que ele próprio pode observar a partir de suas estruturas. Isso, contudo, não significa isolamento, como será demonstrado adiante, mas apenas uma delimitação, consequente e necessária.

No mesmo sentido, assevera Luhmann que “para cada sistema o ambiente é distinto, já que cada sistema detém uma referência ao seu próprio ambiente. Por isso mesmo, o ambiente não tem capacidade autorreflexiva e muito menos capacidade de ação. A atribuição ao ambiente (atribuição externa) é só uma estratégia do sistema”.⁵⁸⁶ Contudo, volta-se a reforçar que tal condição não quer dizer que o ambiente dependa do sistema. No que concerne ainda à diferença sistema/ambiente, há que se falar que esta também pode multiplicar-se dentro de um sistema por meio do que Luhmann chama de diferenciação. A “diferenciação” (*Differenzierung*), segundo ele, é apenas a repetição da formação de sistemas dentro de um sistema,⁵⁸⁷ com isso, o sistema global diferenciado em sistemas parciais adquire o *status* de ambiente interno para cada um destes respectivos subsistemas. Esta averiguação leva Luhmann a entender o sistema global diferenciado internamente em sistemas parciais como *unitas multiplex* – apropriando-se do termo amplamente utilizado por Edgar Morin.⁵⁸⁸

A teoria geral dos sistemas está vinculada às questões da circularidade, da recursividade e da autorreferência. Neste sentido, a teoria dos sistemas abertos de Bertalanffy⁵⁸⁹ mostrou-se insuficiente e inadequada para a análise da sociedade. O debate sobre a teoria dos sistemas tem seu início na ciência moderna através da discussão trazida a

⁵⁸³ LUHMANN, 2007a: 43 [1997a: 63]. Para mais detalhes sobre o conceito de “hierarquia entrelaçada”, ver HOFSTADTER, 2000: 759.

⁵⁸⁴ Cf. LUHMANN, 1996a: 48.

⁵⁸⁵ “*The observer can make his appearance in two ways: as an observer who sees that another system is observing itself, or a self-observing, which is to say somebody who observes himself, refers to himself and states something about himself*” (LUHMANN, 1996a: 54).

⁵⁸⁶ LUHMANN, 1998a: 41 [1987a: 36].

⁵⁸⁷ LUHMANN, 1998a: 42 [1987a: 38].

⁵⁸⁸ *Idem*.

⁵⁸⁹ Cf. BERTALANFFY, 1975.

tona pelo físico austríaco Erwin Schrödinger sobre a entropia negativa – ou neguentropia.⁵⁹⁰ Os sistemas vivos, segundo ele, alimentam-se de energia. De acordo com Wiener, a “informação” seria o equivalente da “energia” no caso do sistema social.⁵⁹¹ Ou seja, essa máxima serviria para todo e qualquer sistema desde os biológicos até os sociais. A descoberta de Schrödinger contraria a segunda lei da termodinâmica, de acordo com a qual o universo tende para um estado de equilíbrio, já que os sistemas neguentrópicos caminham no sentido contrário dessa tendência cósmica. Bertalanffy utilizou estas conclusões para fundamentar a teoria dos sistemas abertos, contudo, tal modelo precisava ser aprimorado. Com os estudos desenvolvidos pelo ciberneticista austríaco Heinz von Foerster (nosso Sócrates eletrônico, como o disse Edgar Morin), deram-se passos relevantes para uma reformulação da teoria dos sistemas. Inicialmente, Foerster centrou-se na questão dos sistemas neguentrópicos, dos quais extraiu a existência de um princípio fundamental inerente a estes, ao qual denominou de princípio da “ordem a partir do ruído” (*order from noise*). Tal princípio foi deduzido com base na constatação de que, por vezes, o ruído (*noise*) do ambiente – carente de sentido – é utilizado construtivamente pelas operações do sistema. Percebendo essa relação, Foerster conclui que os sistemas podem se auto-organizar, ou seja, eles possuem autonomia organizativa. O ambiente, desse modo, passa a agir casualmente sobre o sistema, fato este que se torna, no fim das contas, imprescindível para a emergência da ordem.⁵⁹²

A partir dos estudos do ciberneticista austríaco, os biólogos chilenos Uribe, Maturana e Varela consolidaram a nova teoria dos sistemas através da ideia de *autopoiesis*.⁵⁹³ “A

⁵⁹⁰ Cf. SCHRODINGER, 1997: 82-3.

⁵⁹¹ Cf. WIENER, 2006.

⁵⁹² “A própria contribuição de Heinz von Foerster para a compreensão teórica da auto-organização veio muito cedo, e tinha a ver com a concepção de ordem. Ele se perguntou: Há uma medida de ordem que poderia ser utilizada para se definir o aumento de ordem implicado pela ‘organização’? Para solucionar este problema, Foerster utilizou o conceito de redundância, definido tematicamente na teoria da informação por Claude Shannon, o qual mede a ordem relativa do sistema contra um fundo de desordem máxima. Desde essa época, essa abordagem foi substituída pela nova matemática da complexidade, mas no final da década de cinquenta ela permitiu a Foerster desenvolver um primeiro modelo qualitativo de auto-organização nos sistemas vivos. Ele introduziu a frase ‘ordem a partir do ruído’ (*order from noise*) para indicar que um sistema auto-organizador não apenas ‘importa’ ordem vinda de seu meio ambiente mas também recolhe matéria rica em energia, integra-a em sua própria estrutura e, por meio disso, aumenta sua ordem interna” (CAPRA, 2001: 68-69).

⁵⁹³ Cf. MATURANA & VARELA, 2005. Ainda sobre o conceito de *autopoiesis* em Luhmann e Maturana, ver RODRÍGUEZ MANSILLA & TORRES NAFARRATE, 2003: 106 e ss.

Vale citar ainda que Francisco Varela foi influenciado pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, quando de sua passagem pela França. Em especial, a obra *Fenomenologia da percepção*, que segundo alguns, repercutiu na elaboração da biologia do conhecimento, onde também se insere a teoria da *autopoiesis*. O ponto de toque do pensamento de Merleau-Ponty é a questão da “abertura pelo fechamento” – um tema

transição da auto-organização para *autopoiesis* muda o problema de referência da teoria no campo dos sistemas abertos ao ambiente”,⁵⁹⁴ justamente pelo fato de agora os sistemas autopoieticos serem concebidos como aqueles que por si próprios produzem não apenas suas estruturas (como na teoria dos sistemas abertos), mas também os elementos dos quais são constituídos.⁵⁹⁵ Os sistemas autopoieticos são aquelas unidades que reproduzem seus elementos a partir de seus próprios elementos, ou seja, de modo autônomo e recursivo.

Como já destacamos anteriormente, a teoria dos sistemas possui aplicabilidade geral, interdisciplinar, e por isso, Luhmann absorve e ao mesmo tempo a transpõe da biologia para a sociologia. O que importa para Luhmann é a abrangente ideia de sistema.⁵⁹⁶ Ademais, ele não parte da teoria da *autopoiesis* para o desenvolvimento de seus estudos sociológicos, estes, por seu turno, antecedem em muito a teoria dos sistemas autopoieticos. A teoria dos biólogos chilenos permitiu, apenas um refinamento do instrumento teórico de Luhmann, o chamado “giro autopoietico”, marcante na década de oitenta.

Para Luhmann, o sistema social tem como elemento básico a comunicação – a sociedade gera a si própria pela comunicação, não há sociedade sem comunicação e nem comunicação fora dela.⁵⁹⁷ “A comunicação pressupõe a operação autopoietica da comunicação.”⁵⁹⁸ Sabendo que a operação autopoietica não pode ocorrer sem ambiente, esta traz consigo a questão do “fechamento operativo”, o qual implica no fato de que já não se pode mais falar na existência de uma relação de *inputs* e *outputs* entre sistema e ambiente como na teoria dos sistemas abertos. Atualmente formula-se que o fechamento operativo é condição para abertura do sistema (Morin),⁵⁹⁹ ou seja, o sistema relaciona-se com o ambiente, contudo, de modo delimitado por seus próprios condicionantes internos (estruturas). Sistemas deste tipo são capazes de lidar com a alta complexidade, com o especial objetivo de reduzi-la.⁶⁰⁰ Muitos poderiam perguntar se tal atitude teórica contraria o “teorema da incompletude” de Kurt Gödel. Segundo Luhmann não há contrariedade alguma. Inclusive em termos lógicos, Spencer Brown supera o paradoxo paralisador de

desenvolvido no seio da fenomenologia, mas apropriado pela teoria dos sistemas através de Edgar Morin e Francisco Varela. Para maiores detalhes do pensamento de Merleau-Ponty, ver MERLEAU-PONTY, 1999.

⁵⁹⁴ LUHMANN, 1998a: 57 [1987a: 62].

⁵⁹⁵ LUHMANN, 2007a: 44-45 [1997a: 65].

⁵⁹⁶ Para ver um histórico do conceito de “sistema” nessa linha teórica, ver esp. BAECKER, 2001: 59-74.

⁵⁹⁷ Cf. LUHMANN, 1989b: 28.

⁵⁹⁸ LUHMANN, 2007a: 45 [1997a: 66].

⁵⁹⁹ Cf. MORIN, 1977: 187.

⁶⁰⁰ LUHMANN, 2007a: 46-47 [1997a: 68].

Gödel, e dá a este uma saída construtiva, é aquilo que Luhmann chama de *desgödelização*.⁶⁰¹

O sistema social não se caracteriza por uma essência (*Wesen*), seja ela uma forma de solidariedade, uma moral, um consenso racional, etc. A sociedade é simplesmente a produção e reprodução de comunicação.⁶⁰² Neste ponto, cabe definir o que é a comunicação. Ela é uma unidade elementar social, constituída pela síntese de três componentes: mensagem (*Mitteilung*), informação (*Information*) e compreensão (*Verstehen*).⁶⁰³ As comunicações não podem ser encontradas no ambiente da sociedade, apenas no seu interior.⁶⁰⁴ Cabe aqui destacar que o conceito de comunicação não se confunde com o de informação. A informação é um componente da comunicação, a qual não pode ser transportada, ela “tem que ser produzida dentro do sistema porque supõe comparação de expectativas”,⁶⁰⁵ ou seja, sempre deve haver um componente volitivo para a produção de certa informação, como diria Gotthard Günther.⁶⁰⁶ Ainda com relação à ideia da possibilidade da transferência de informação do sistema para o ambiente, recorre Luhmann aos trabalhos dos pesquisadores da “Escola de Palo Alto” (*Palo Alto Institut*), em especial os de Paul Watzlawick e Gregory Bateson. De Bateson, Luhmann apropria a crítica à “metáfora da transmissão” (*Übertragungsmetapher*).⁶⁰⁷ A partir da perspectiva batsoniana os fatos externos não podem ser levados em consideração como um esquema de *input/output*, mas apenas como informação gerada internamente, ou nas palavras de Bateson, como “diferença que faz a diferença” (*difference that makes a difference*). Trata-se de uma operação puramente interna, não de um processo de “transferência” (*transfer*) de informações. Em suma, a informação é sempre um estado próprio, capaz de alterar a si mesma através da introdução de uma *diferença*.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ LUHMANN, 1998g: 144; LUHMANN, 2004a: 37 e 103. Para um bom resumo sobre a presença da lógica e da matemática em Luhmann, ver esp. GUERRA FILHO, 1997: 41-56.

⁶⁰² LUHMANN, 2007a: 48 [1997a: 70] e LUHMANN, 1992a: 251.

⁶⁰³ LUHMANN, 2007a: 49 [1997a: 71] e LUHMANN, 1992a: 252.

⁶⁰⁴ Cf. LUHMANN, 1989b: 28.

⁶⁰⁵ LUHMANN, 2007a: 49 [1997a: 71].

⁶⁰⁶ LUHMANN, 2007a: 50 [1997a: 72].

⁶⁰⁷ LUHMANN, 1998a: 141.

⁶⁰⁸ “A metáfora da transmissão não serve, pois implica em demasiada ontologia. Sugere que o emissor transmite algo que é recebido pelo receptor. Esse não é o caso, simplesmente porque o emissor não dá nada no sentido de que perda o algo. A metáfora do possuir, ter, dar e receber não serve para compreender a comunicação. A metáfora da transmissão coloca o essencial da comunicação no ato da comunicação. Dirige a atenção e os requerimentos de habilidade para o emissor. O ato de comunicar, sem embargo, não é mais que uma proposta de seleção, uma sugestão. Só quando se retoma esta sugestão, ou seja, quando se processa o estímulo se gera comunicação” (LUHMANN, 1998a: 142 [1987a: 193]).

A ocorrência da comunicação está vinculada aos seus três componentes, sendo que a nenhum deles pode ser adjudicado um primado ontológico. Ademais, “a unidade dos acontecimentos comunicativos não pode derivar-se nem objetiva, nem subjetiva e nem socialmente.”⁶⁰⁹ Os componentes da comunicação pressupõem-se mutuamente, além de estarem relacionados de modo circular. A comunicação é basicamente um modo de observar o mundo através da distinção entre mensagem e informação. Criada a diferença entre estes componentes, decorre daí a compreensão.⁶¹⁰ A comunicação “não pode controlar o que sucede simultaneamente no instante da compreensão, por isso está limitada a tirar sempre conclusões de seu próprio passado, ou seja, de suas redundâncias, e de seus recursos autoconstruídos.”⁶¹¹ As comunicações recorrem sempre aos sistemas sociais de modo recursivo, ou seja, jamais se pode atribuir à comunicação um sentido psicológico, mas sim, sempre social. Isso não quer dizer que não haja uma forma de relacionamento com os sistemas psíquicos, os quais, não obstante seguirem fechados em sua própria *autopoiesis*, estão ao mesmo tempo acoplados estruturalmente aos sistemas sociais (interpenetrados), conforme o que será exposto adiante.

Luhmann considera a comunicação um evento, a princípio improvável,⁶¹² em especial, por três motivos:⁶¹³

- a) é improvável que *ego* compreenda o que pretende *alter* – dada a separação e individualização de seus corpos e consciências;
- b) é improvável que a comunicação chegue a mais pessoas, além das presentes numa situação concreta (interação) – aqui o obstáculo é a acessibilidade;
- c) é improvável o êxito da comunicação, pois, inclusive quando uma comunicação é compreendida por quem é alcançado por ela, não há nada que garanta a aceitação e consideração adequada da mesma.

Para superar estes obstáculos, surgem três “meios” na forma de “aquisições evolutivas” (*evolutionäre Errungenschaft*) da sociedade, os quais Luhmann considera

⁶⁰⁹ LUHMANN, 2007a: 50 [1997a: 72].

⁶¹⁰ LUHMANN, 1998d: 57.

⁶¹¹ LUHMANN, 2007a: 51 [1997a: 73].

⁶¹² LUHMANN, 1998a: 156 [1987a: 217]. Ver esp. LUHMANN, 1990e: 86 e ss.

⁶¹³ LUHMANN, 1998a: 157 [1987a: 217-8].

capazes de transformar a comunicação, outrora improvável, em evento provável. São eles.⁶¹⁴

- a) a “linguagem” (*Sprache*),⁶¹⁵ entendida como meio que intensifica a compreensão da comunicação. Ela “é um meio que se caracteriza pelo uso de signos; utiliza signos acústicos e ópticos referentes ao sentido”.⁶¹⁶ De modo geral, quando a diferença entre mensagem e informação é tomada como um signo, ela serve à comunicação de *alter* e de *ego*. Não obstante, para que haja êxito, é necessário que *alter* e *ego* utilizem signos de modo unívoco. Nessas condições, torna-se evidente que para Luhmann comunicação e linguagem possuem naturezas distintas. A comunicação pertence unicamente ao sistema social, já a linguagem serve ao acoplamento estrutural entre sistemas psíquicos e sistemas sociais, ou seja, ela está posicionada entre ambos os sistemas, por isso, necessita tanto de um quanto do outro. Em linhas gerais, a linguagem é “uma técnica muito especial cuja função é ampliar praticamente ao infinito o repertório da comunicação compreensível, assegurando assim que quase qualquer acontecimento possa surgir e ser usado como informação.”⁶¹⁷
- b) os “meios de difusão” (*Verbreitungsmedien*), que são basicamente a escrita,⁶¹⁸ a imprensa,⁶¹⁹ e as telecomunicações.⁶²⁰ Com base na linguagem, tornou-se possível o desenvolvimento e uso de determinados meios, os quais emergiram na sociedade como “aquisições evolutivas”. Todos eles, muito embora tenham surgido em períodos diferentes, e do mesmo modo, adquirido preponderâncias distintas nas diferentes épocas, têm algo em comum: possibilitam que a comunicação alcance os ausentes, indo além dos limites da interação.

⁶¹⁴ LUHMANN, 1998a: 158 [1987a: 220].

⁶¹⁵ LUHMANN, 2007a: 157-177 [1997a: 205-230].

⁶¹⁶ LUHMANN, 1998a: 158 [1987a: 220].

⁶¹⁷ *Idem.*

⁶¹⁸ LUHMANN, 2007a: 193-225 [1997a: 249-290].

⁶¹⁹ LUHMANN, 2007a: 225-234 [1997a: 291-302].

⁶²⁰ LUHMANN, 2007a: 234-242 [1997a: 302-311].

- c) os “meios de comunicação simbolicamente generalizados” (*symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien*),⁶²¹ que basicamente, asseguram a possibilidade de êxito da comunicação. Denominam-se simbolicamente generalizados “aqueles meios que utilizam generalizações para simbolizar a relação entre seleção e motivação, ou seja, para representá-la como unidade.”⁶²² Aqui se coloca o problema da “dupla contingência”,⁶²³ difundido no plano teórico por Talcott Parsons. Parsons tinha a crença normativista da possibilidade de se assegurar as expectativas de *alter* e *ego* por meio de convenções ou valores compartilhados respeitados coletivamente, na forma de uma “comunidade societal” (*societal community*). Luhmann parte de um ponto completamente distinto para solucionar as implicações problemáticas decorrentes da “dupla contingência”. Inicialmente elimina-se o normativismo parsoniano e conseqüentemente a garantia da obediência às convenções. Para Luhmann “a comunicação pressupõe que os comunicantes não são idênticos, assim como também, por isso, a diferença de perspectiva e impossibilidade de congruência completa de suas vivências”.⁶²⁴ Isso implica diretamente na impossibilidade do compartilhamento de valores comuns. Essa averiguação é procedente no âmbito comunicativo, que justamente por este motivo, abarca as possibilidades da aceitação e da negação, do consenso e do dissenso com relação àquilo que é informado. Devido à abertura dessa dupla possibilidade, considera-se que o código binário da linguagem é o sim/não, ou se aceita aquilo que é comunicado ou se rechaça.⁶²⁵ A partir da codificação primária da linguagem (sim/não), surgem os demais códigos específicos desenvolvidos no interior de cada sistema funcional. Essas constelações de codificações específicas dos sistemas estão baseadas nos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Nesse contexto, “a

⁶²¹ LUHMANN, 2007a: 245 e ss. [1997a: 316 e ss.].

⁶²² LUHMANN, 1998a: 159 [1987a: 222].

⁶²³ LUHMANN, 1998a: 113-139 [1987a: 148-190].

⁶²⁴ LUHMANN, 1998f: 104.

⁶²⁵ “Se partirmos do fato de que a linguagem estrutura a *autopoiesis* da comunicação, se perfila uma estrutura muito radical e ao mesmo tempo muito simples. Nós a chamamos de código binário da linguagem. Consiste em que para tudo o que se diz a linguagem põe a disposição uma versão positiva e uma versão negativa” (LUHMANN, 2007a: 170 [1997a: 220]).

Necessário ainda é observar que quando se fala em codificação da linguagem não nos referimos ao conceito linguístico de código, mas sim ao cibernético tal como o concebido por Georg Klaus.

contingência incrementada através da linguagem exige dispositivos suplementares que em forma de códigos simbólicos adicionais controlam a transmissão efetiva de complexidade reduzida.”⁶²⁶ Os códigos específicos emergem principalmente com a diferenciação funcional sistêmica na sociedade moderna. O aumento de complexidade nesse tipo de sociedade está diretamente ligado à necessidade da codificação dos sistemas sociais.⁶²⁷ Nesse cenário, é imprescindível a existência de meios que regulem a incerteza, e ao mesmo tempo, assegurem as probabilidades de coordenação das seleções de *alter* e de *ego* nas situações de dupla contingência. É exatamente aí onde atuam os meios de comunicação simbolicamente generalizados. “A função geral dos meios de comunicação simbolicamente generalizados – tornar transmissível a complexidade reduzida e cuidar da seletividade combinada também em situações altamente contingentes – é um dos pressupostos fundamentais para a construção de complexos sistemas da sociedade”.⁶²⁸

O adereço artificial de suposições causais entre sistema e ambiente deve ser interpretado como uma estratégia sistêmica para redução de complexidade, nesse sentido, sistema e ambiente estão causalmente implicados por meio de um artifício. Disso decorrem duas possibilidades de atribuição, uma interna (ação = mensagem) e outra externa (vivência = informação). Expondo de modo mais claro, no curso da evolução da sociedade, os meios de comunicação simbolicamente generalizados passaram por um processo de diferenciação que os fizeram mais aptos a lidar com uma maior complexidade social. Com a diferenciação, esses meios incorporaram “um recurso binário que consiste em poder pensar possibilidades de atribuição, interna e externa.”⁶²⁹ Aqui emerge a questão da coordenação mútua de *alter* e de *ego*, ou seja, a necessidade da criação de centros de gravidade para atribuições internas ou externas – *alter* pode ser considerado por suas ações ou por suas vivências, assim como *ego*, do mesmo modo pode ser considerado por suas

⁶²⁶ LUHMANN, 1998f: 104.

⁶²⁷ “(...) os meios simbolicamente generalizados surgem de antemão pluralmente e para constelações referidas a problemas específicos. Para buscar que seleções de sentido altamente improváveis se façam prováveis se deve desenvolver uma pluralidade de códigos especializados nisso. Apoiando-se numa terminologia biológica se pode falar também de *adaptive polymorphism*” (LUHMANN, 2007a: 246 [1997a: 317-8]).

⁶²⁸ LUHMANN, 1998f: 106.

⁶²⁹ LUHMANN, 2007a: 260 [1997a: 335].

ações ou por suas vivências – as combinações das seleções de *alter* e das seleções de *ego*, as quais são atribuídas como atuar ou como vivenciar, devem estar orientadas pelos meios generalizados.⁶³⁰

Destas combinações entre vivência e ação resultam quatro constelações fundamentais, “que são [aquelas] que guiam a diferenciação externa de meio-códigos simbolicamente generalizados em direções muito distintas.”⁶³¹ É através dos meios generalizados que se reduz a improbabilidade da comunicação, bem como se atenua a contingência decorrente de cada uma das combinações. Observe-se, porém, que a complexidade pode ser reduzida, mas nunca eliminada, assim como a contingência, pois se tratam de aspectos intrínsecos à sociedade.

De forma simples, é pertinente representar estas constelações e seus meios coordenadores através do seguinte esquema.⁶³²

	VIVÊNCIA DE EGO (Ev)	ATUAR DE EGO (Ea)
VIVÊNCIA DE ALTER (Av)	Av → Ev (Verdade; Valores)	Av → Ea (Amor)
ATUAR DE ALTER (Aa)	Aa → Ev (Propriedade; Dinheiro; Arte)	Aa → Ea (Poder; Direito)

⁶³⁰ As transmissões de seletividade reguladas pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados se verificam assimetricamente, nelas participam pelo menos dois interlocutores: *alter* e *ego*.

⁶³¹ LUHMANN, 1998f: 108.

⁶³² Cf. LUHMANN, 2007a: 261 [1997a: 336], LUHMANN, 1998f: 108 e LUHMANN, 1991b: 25 [1982c: 27].

Antes de exemplificar a tabela acima exposta, é necessário observar que a “comunicação [sempre] vai de *alter* para *ego*,”⁶³³ ou seja, ela parte do observador. Desse modo, se inverte o esquema tradicional “*ego-alter*” como o proposto originalmente pela “teoria da ação” (Parsons). Assim, “primeiro *alter* deve emitir algo (mensagem), e só então *ego* pode aceitar ou rechaçar.”⁶³⁴

Compreendido isso, podemos traduzir as quatro constelações representadas na tabela através do seguinte esquema:⁶³⁵

- 1) *vivência de alter/vivência de ego*: *alter*, ao comunicar sua vivência, suscita uma vivência correspondente em *ego*. A verdade (no sentido científico) e os valores são meios dessa constelação;
- 2) *vivência de alter/atuar de ego*: a vivência de *alter* leva *ego* a um atuar correspondente. O meio mais comum a essa constelação é o amor;
- 3) *atuar de alter/vivência de ego*: o atuar de *alter* é vivenciado por *ego*. Aqui enquadrar meios como a propriedade, o dinheiro e a arte;
- 4) *atuar de alter/atuar de ego*: o atuar de *alter* provoca um atuar correspondente em *ego*. O direito e o poder se apresentam como os meios correspondentes a essa constelação.

Nas palavras de Luhmann, “a diferenciação dos meios incorpora um recurso binário que consiste na possibilidade de se poder pensar em duas formas de atribuição: interna e externa. Posto que a comunicação só pode observar-se quando se distingue entre informação e mensagem, é possível colocar a ênfase da atribuição na informação (vivência) ou na mensagem (ação). E isso é válido para os dois lados: para aquele que inicia a comunicação e para aquele que conseqüentemente deve decidir sobre a aceitação ou rechaço da comunicação”.⁶³⁶

⁶³³ LUHMANN, 2007a: 261 [1997a: 336].

⁶³⁴ *Idem.*

⁶³⁵ *Idem.*

⁶³⁶ LUHMANN, 2007a: 260 [1997a: 334-5].

A diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados está pautada num problema de referência e numa específica “constelação de atribuição” (*Zurechnungskonstellation*).⁶³⁷ A diferenciação desses meios apenas se efetiva na modernidade, onde cada sistema adota um código específico, código binário central. “Um código (*Code*) consiste em dois valores opostos e neste plano exclui terceiro valores (...)”.⁶³⁸ A codificação implica na drástica redução de possibilidades a apenas duas opções. “Os códigos se apresentam como ‘formas-de-dois-lados’ que um observador pode ou não utilizar. Tem também a singularidade de uma distinção na medida em que, a cada vez, só se indica um lado e não o outro simultaneamente; apenas assim se prestam a ser ponto de ligação e de partida de outra operação”.⁶³⁹ Os códigos permitem ao sistema uma autorreferência basilar. No entanto, os códigos não carregam conteúdo consigo, eles são essencialmente vazios, como diriam Urs Stäheli e Ernesto Laclau. No decorrer da evolução social, se forma uma “semântica de critérios adicionais que permitem balizar os valores dos códigos, ou seja, tonar-se possível a adjudicação critérios que determinam aquilo que se classifica como valor positivo ou como valor negativo. A estes condicionantes denominamos de ‘programas’ (*Programme*).”⁶⁴⁰ Enquanto os códigos caracterizam-se por sua simplicidade e invariabilidade, os programas pelo contrário, são capazes de considerar a complexidade e a variabilidade. Tratam-se aqui, evidentemente, das duas instâncias fundamentais para a autonomia e adequação dos sistemas: a dos códigos responsáveis pelo fechamento operativo, e a dos programas encarregados da abertura cognitiva. Sendo assim, é fundamental para o sistema a diferença entre o ‘código-de-referência-fixo’ (*fixiertem Präferenzcode*) e os ‘condicionamentos-variáveis’ (*variablen Konditionierungen*) ou programas.⁶⁴¹

O uso do código implica no constante cruzamento que se faz do valor positivo para o valor negativo e vice-versa, contudo, o trânsito de um valor para o outro pode ser facilitado através daquilo que Luhmann denominou de “tecnização” (*Technisierung*) – sendo aqui a “técnica entendida como um descarregar-se por parte dos processos de processamento de

⁶³⁷ LUHMANN, 2007a: 263 [1997a: 338].

⁶³⁸ LUHMANN, 2007a: 280-281 [1997a: 359-60].

⁶³⁹ LUHMANN, 2007a: 281 [1997a: 360].

⁶⁴⁰ LUHMANN, 2007a: 282 [1997a: 362].

⁶⁴¹ LUHMANN, 2007a: 283 [1997a: 363].

informação, de assimilar e considerar todas as referências de sentido que estão implicadas.”⁶⁴²

Um tipo particular de tecnização que se forma em determinados meios é a “codificação secundária” (*Zweitcodierung*). Os casos mais notáveis de codificação secundária incidem sobre a propriedade por meio do dinheiro, e também da política através do direito (ou seja, o código do direito [lícito/ilícito] incide sobre o sistema político [governo/oposição] como segundo código). “É importante a existência destas codificações secundárias como ampliações da tecnicidade, porque ainda que não se possa entender esta como forma de ampliação da lógica, são sem embargos, necessárias para a racionalidade moderna e para a distinguibilidade dos correspondentes códigos dos meios”.⁶⁴³ Entretanto, há de se ressaltar que alguns sistemas não podem ser tecnizados, como por exemplo, o amor (amor/desamor) e a arte (belo/feio).⁶⁴⁴

A pluralidade de codificações é uma das grandes responsáveis pela policontextualidade existente na sociedade funcionalmente diferenciada. Todavia, ao sistema não bastam apenas a codificação e a programação, há que se contar também com as “fórmulas de contingência” (*Kontingenzformel*). Em poucas palavras uma fórmula de contingência consiste naquilo que é especificamente indiscutível em cada sistema, uma *racionalidade* específica irrefutável, “canonizada”.⁶⁴⁵ Estas fórmulas se apresentam de diferentes modos nos vários sistemas: a escassez na economia, a justiça no direito, a legitimidade na política, a ideia de um único deus na religião, a capacidade de aprendizado na educação, dentre outras.⁶⁴⁶ “As fórmulas de contingência se referem à diferença entre indeterminável (*Unbestimmbarkeit*) e determinável (*Bestimmbarkeit*). Sua função consiste em reelaborar por si mesma esse limite, recorrendo para isso a fatores plausíveis historicamente dados”.⁶⁴⁷

Colocados os conceitos centrais para uma explicação do funcionamento geral dos sistemas, cabe agora explorar de forma mais apurada como se dá a relação entre eles e o seu ambiente. Certamente, a questão dos acoplamentos é uma das mais importantes consideradas pela teoria. Existem basicamente dois tipos de acoplamento: os

⁶⁴² LUHMANN, 2007a: 286 [1997a: 367].

⁶⁴³ LUHMANN, 2007a: 287 [1997a: 368].

⁶⁴⁴ *Idem.*

⁶⁴⁵ LUHMANN, 2005b: 280 [1993a: 219].

⁶⁴⁶ LUHMANN, 2007a: 371 [1997a: 470].

⁶⁴⁷ LUHMANN, 2005b: 282 [1993a: 220].

“acoplamentos operativos” (transitórios) e os “acoplamentos estruturais” (permanentes). Ambos são de suma importância para os propósitos da teoria dos sistemas. Como foi reiteradamente pontuado inicialmente, sistemas nunca existem isolados, mas sempre de modo conjunto com outros sistemas, o seu ambiente. A existência de um sistema implica, antes de tudo, na coexistência com um ambiente. Isso, porém, não significa que os sistemas coexistem harmonicamente com seu ambiente, muito pelo contrário, tal verificação implica necessariamente em problemas ecológicos,⁶⁴⁸ especialmente na forma de *ressonâncias*.⁶⁴⁹ Entende-se por ecológico não apenas os ambientes físicos e biológicos, mas também o ambiente psíquico. Trata-se do sentido amplo do conceito de “ecologia”. Nesse diapasão, a ideia de acoplamento estrutural desempenha um papel fundamental na explicação das formas de relação existentes entre sistema e ambiente.

O conceito de “acoplamento estrutural” (*strukturelle Kopplung*) foi extraído da teoria da *autopoiesis*. Trata-se aqui de um aspecto teórico basilar. Maturana e Varela falam de uma necessária *comensurabilidade* entre sistema e ambiente, a fim de que o primeiro não se enverede por uma interação destrutiva com o último. Segundo eles, enquanto existir essa comensurabilidade, sistema e ambiente “atuam como fontes de perturbações mútuas e desencadearão mutuamente mudanças de estado,”⁶⁵⁰ em outras palavras, haverá *acoplamento estrutural*.

De um lado o fechamento operativo e do outro o acoplamento estrutural. No plano operativo o sistema não estabelece nenhum contato direto com o ambiente. Para observar o ambiente, um sistema de sentido pressupõe a distinção autorreferência/heterorreferência em sua interioridade.⁶⁵¹

“Todas as operações sistêmicas possuem uma dupla função: (1) determinar o estado histórico de onde o sistema deve partir em sua própria operação; (2) formar estruturas como esquemas de seleção que permitem reconhecer e repetir, portanto, fazem possível condensar identidades”.⁶⁵²

⁶⁴⁸ Ver esp. LUHMANN, 1989b: 8 e ss.

⁶⁴⁹ Cf. LUHMANN, 1989b: 15 e ss.

⁶⁵⁰ MATURANA & VARELA, 2005: 112.

⁶⁵¹ LUHMANN, 2007a: 66 [1997a: 93].

⁶⁵² LUHMANN, 2007a: 67 [1997a: 94].

Desse modo, os sistemas permanecem operacionalmente fechados, o que não obsta que do ambiente emergjam ruídos. Os ruídos, apesar de partirem do ambiente, são possibilitados pelos próprios sistemas que as percebem.

Quando alguns sistemas, reciprocamente ambientes uns para os outros, estabelecem relações mais estreitas, surge uma necessidade de coordenação estável entre eles. Essa coordenação estável implica no oferecimento recíproco de complexidade específica, que quando estruturada, dá origem a um acoplamento estrutural. “Os acoplamentos estruturais restringem o campo das possíveis estruturas com as que um sistema pode realizar sua *autopoiesis*,”⁶⁵³ são relações duradouras (ao contrário dos acoplamentos operativos) que lidam com aspectos específicos do ambiente digitalizando relações analógicas.⁶⁵⁴ Não se trata aqui de uma forma de oferecimento de “complexidade pré-ordenada” como sugere Gunther Teubner com seu conceito de “interferência” ou de uma fusão entre sistemas no plano operativo.

O acoplamento estrutural não implica em nenhuma espécie de *input* ambiental, pois com ele o fechamento operativo continua preservado, visto que nos referimos aqui a ruídos específicos estruturados de modo recíproco intersistemicamente, ou seja, numa relação ortogonal. Por meio do acoplamento estrutural, os sistemas influenciam uns aos outros. Contudo, daí não advém nenhuma espécie de determinação de estados sistêmicos internos de um sistema pelo outro.

Os acoplamentos estruturais primários podem ser averiguados especialmente entre sistemas psíquicos e processos neurofisiológicos, bem como entre sistemas sociais e sistemas psíquicos. Para os fins desta exposição é interessante aprofundar como se dá o acoplamento estrutural entre os sistemas sociais e os sistemas psíquicos, dando destaque à função da linguagem. Entre ambos os sistemas se encontram relações que se desenvolvem coevolutivamente, de tal modo que não é possível conceber a existência de um destes sistemas sem a existência do outro – a isso denominamos de “interpenetração” (*Interpenetration*).⁶⁵⁵ Segundo Luhmann, há interpenetração quando dois sistemas

⁶⁵³ LUHMANN, 2007a: 72 [1997a: 100].

⁶⁵⁴ LUHMANN, 1996c: 34 [1990a: 39].

⁶⁵⁵ LUHMANN, 1998a: 199 e ss. [1987a: 286 e ss.]. Ver esp. LUHMANN, 1993h: 151-169. Segundo Luhmann: “*die Theorie der Interpenetration, die sich damit befasst, wie die Komplexität von Umweltsystemen als Basis für Systemaufbau und Systemerhaltung in das System eingeführt und ihm benutzt wird*” (LUHMANN, 1993h: 158).

possibilitam mutuamente colocar um ao outro sua “complexidade pré-constituída”.⁶⁵⁶ Nessas condições, esses sistemas criam entre si uma relação de dependência recíproca. Toda comunicação está acoplada estruturalmente a uma consciência, sem consciência não há comunicação e sem comunicação não há evolução da consciência.⁶⁵⁷ Seguindo as conclusões de Foerster, Luhmann considera que “os sistemas sociais surgem dos ruídos produzidos pelos sistemas psíquicos em suas tentativas de se comunicarem-se”.⁶⁵⁸

Com a linguagem esses sistemas chegam a um acoplamento estrutural interessante e ao mesmo tempo estratégico, que permite uma relação e ao mesmo tempo uma independência fundamental. A flexibilidade da linguagem se coloca como fator essencial para que haja participação de sistemas psíquicos e sociais no oferecimento de complexidade mútua. “A linguagem garante que a comunicação exerça uma fascinação adequada sobre a consciência, de tal forma que esta possa ser continuada sem que a mesma tenha que se converter em cada momento num tema dentro da comunicação e, portanto, sem que deva expor-se a uma contradição,”⁶⁵⁹ de modo com que, tanto sistemas psíquicos, quanto sistemas sociais, possam dar prosseguimento às suas operações elementares de modo independente, dentro de suas respectivas *autopoiesis*.⁶⁶⁰ A ideia de linguagem como acoplamento estrutural também é utilizada por Humberto Maturana, contudo, enquanto para Luhmann a linguagem acopla consciência e comunicação, para Maturana, consoante à tradição do antigo pensamento ocidental europeu, ela acopla os seres com capacidade linguística, na forma de acoplamentos de terceira ordem.⁶⁶¹

Luhmann abandona a semântica do antigo pensamento europeu, de acordo com a qual a sociedade é constituída por homens concretos e suas respectivas relações. Aqui reaparece a questão da “filosofia do sujeito” a qual como já se demonstrou, desdobrou-se de Descartes a Kant,⁶⁶² passando pela egologia de Fichte,⁶⁶³ e pela fenomenologia de

⁶⁵⁶ LUHMANN, 1998a: 202 [1987a: 290].

⁶⁵⁷ LUHMANN, 1996c: 33 [1990a: 39]. No original: “(...) und in diesem Sinne gilt dann: keine Kommunikation ohne Bewußtsein, aber auch: keine Evolution von Bewußtsein ohne Kommunikation.”

⁶⁵⁸ LUHMANN, 1998a: 203 [1987a: 292]. No original: “Soziale Systeme entstehen auf Grund der Geräusche, die psychische Systeme erzeugen bei ihren Versuchen zu kommunizieren.”

⁶⁵⁹ LUHMANN, 1996c: 42-43 [1990a: 50].

⁶⁶⁰ Segundo Elena Espósito “a comunicação pode tratar as consciências como um *medium* sempre disposto a acolher formas comunicativas. A consciência, por sua vez, pode analogamente fazer uso da linguagem para tratar a comunicação como *medium* no qual pode impor as suas próprias formas: um pensamento expressado linguisticamente pode de fato ser sempre comunicado, levando o processo de comunicação a elaborar um estímulo psíquico” (CORSI, ESPOSITO & BARALDI, 1996: 100).

⁶⁶¹ LUHMANN, 2007a: 79 [1997a: 108]. Para ver mais detalhes do pensamento de Maturana com relação aos fenômenos sociais, ver MATURANA & VARELA, 2005: 201.

⁶⁶² LUHMANN, 1998k: 217 e ss.

Husserl,⁶⁶⁴ onde atingiu seu ponto culminante com o contraditório conceito de intersubjetividade, derivado de sua *quinta meditação cartesiana*.⁶⁶⁵

Não nos referimos nunca, portanto, ao conceito de *sujeito*. A individualidade está ligada aos sistemas psíquicos,⁶⁶⁶ diferentemente da personalidade, que está vinculada aos sistemas sociais.⁶⁶⁷ As consciências (sistemas psíquicos) estão separadas umas das outras, visto que a fundamentação neurofisiológica destas não permite uma acessibilidade recíproca entre elas,⁶⁶⁸ são “caixas pretas” (*black boxes*) intransparentes entre si.⁶⁶⁹

O conceito de “pessoa” está ligado ao sistema social. A pessoa é o artefato semântico da própria sociedade e o genuíno endereço do processo comunicativo.⁶⁷⁰ É necessário distinguir claramente entre sistemas psíquicos e pessoas. O sistema psíquico é, antes de tudo, um sistema de sentido, que reintroduz a forma na forma, ou seja, reintroduz a distinção no distinguido. Assim, pode-se afirmar que “a forma dos sistemas psíquicos é a distinção entre a autorreferência e a heterorreferência”.⁶⁷¹ Na fenomenologia de Edmund Husserl encontramos uma definição similar “já que para este, consciência e fenômenos são uma mesma realidade, que expressada pelo conceito de *intencionalidade* se converte no conceito de forma da consciência”.⁶⁷²

Inclusive, a distinção autorreferência/heterorreferência está presente na fenomenologia transcendental de Husserl na forma da distinção *noesis/noema*.⁶⁷³ A forma autorreferência/heterorreferência individualiza o sistema psíquico, capacitando-o a observar fechado operacionalmente dentro de sua *autopoiesis*.

⁶⁶³ LUHMANN, 1998l: 232.

⁶⁶⁴ LUHMANN, 1998k: 218.

⁶⁶⁵ LUHMANN, 2007a: 805-821 [1997a: 1016-36] e LUHMANN, 1998k: 215-229.

⁶⁶⁶ LUHMANN, 1998a: 236-254 [1987a: 346-76], LUHMANN, 1993f: 149-258 e LUHMANN, 1990g: 107-122.

⁶⁶⁷ Como bem expressou Luhmann em outro momento: “*Es sei daran erinnert, dass wir von Personen sprechen, d. h. von Adressen des Kommunikationsprozesses*” (LUHMANN, 1993g: 367, nota 11).

⁶⁶⁸ LUHMANN, 1996c: 22 [1990a: 23-24].

⁶⁶⁹ LUHMANN, 1998a: 241 [1987a: 354].

⁶⁷⁰ Cf. LUHMANN, 1993g: 367, nota 11.

⁶⁷¹ LUHMANN, 1998l: 233.

⁶⁷² *Idem*.

⁶⁷³ *Noesis* corresponde ao aspecto subjetivo da vivência (*Ideen*, I, § 92), enquanto *noema* corresponde ao aspecto objetivo da vivência (*Ideen*, I, § 88), cf. HUSSERL, 1983: 211-235. Para ver esta correspondência claramente citada por Luhmann, ver esp. LUHMANN, 2007a: 815, nota 270 [1997a: 1028]. Também em LUHMANN, 1998k: 218.

Diferentemente das consciências, as pessoas não são sistemas,⁶⁷⁴ pois elas não possuem um modo operativo próprio. A construção social da pessoa está relacionada à dupla contingência, e logo aos sistemas sociais. Nas palavras de Luhmann, “as pessoas se formam como efeito secundário da necessidade de resolver o problema da dupla contingência que define as situações sociais.”⁶⁷⁵ É evidente, portanto, que a “forma pessoa”, não serve às necessidades psíquicas, mas sim sociais. Contudo, o modo com o qual a personalidade é requerida para resolver o problema da dupla contingência varia segundo a complexidade da sociedade, já que a individualização da pessoa com relação à sociedade apenas se efetiva na modernidade.⁶⁷⁶ Inegavelmente, e também de modo inevitável, os sistemas psíquicos terminam por ter de adotar a forma de uma pessoa diante da sociedade. Em que pese a importância desse contrato para a sociedade, a *autopoiesis* da consciência jamais é afetada trivialmente, muito embora a “forma pessoa” possua também um significado psíquico.

Nesse diapasão, a conclusão mais importante e revolucionária da teoria luhmanniana consiste em que, tanto sistemas sociais e sistemas psíquicos operam autopoieticamente fechados, não havendo uma intersecção ou um *continuum* entre suas operações. Não obstante, isso não elimina a possibilidade de um observador poder “reunir prestações psíquicas e acontecimentos comunicativos, identificando-os como um sucesso unitário”.⁶⁷⁷ Obviamente, não se trata de um acontecimento unitário, mas essa impressão se manifesta justamente devido a uma consequência inevitável da *interpenetração* entre ambos os sistemas.

A conclusão que Luhmann tira dessa reiterada exposição, é a de que “as pessoas servem [também] ao acoplamento estrutural entre sistemas psíquicos e sociais.”⁶⁷⁸ Para ele, as pessoas “tornam possível que os sistemas psíquicos experimentem seu no próprio ‘eu’ as limitações com as que contariam no ‘tráfego social’”. O ter consciência de que se é pessoa dá aos sistemas psíquicos, no caso normal, a aprovação social; e para o caso desviante a forma de uma irritação, todavia processável no sistema.”⁶⁷⁹ A pessoa é, em

⁶⁷⁴ LUHMANN, 1998l: 236.

⁶⁷⁵ LUHMANN, 1998l: 239.

⁶⁷⁶ LUHMANN, 2007a: 509 [1997a: 643], LUHMANN, 1998l: 239 e LUHMANN, 1980a: 30.

⁶⁷⁷ LUHMANN, 1998l: 242.

⁶⁷⁸ LUHMANN, 1988l: 243.

⁶⁷⁹ *Idem.*

poucas palavras, uma forma supra-formada por outra forma significativa para os sistemas psíquico, a qual é essencial para os sistemas sociais.

Dado esse esclarecimento, é no mínimo estéril a crítica daqueles que atribuem pejorativamente um sentido anti-humanista à teoria de Luhmann. Para os bons intérpretes, basta notar que a questão foi reformulada e colocada de outro modo. Não é absurdo dizer que a teoria dos sistemas sociais é altamente humanista (Stichweh), em especial quando analisamos a concepção de sociedade moderna e as questões inerentes à *metadiferença exclusão/inclusão*.

Retomando outros aspectos centrais da teoria, sabe-se que o sistema social conta com comunicações (elementos) e expectativas (estruturas), mas também não se pode olvidar da importância que a ideia de “semântica” (*Semantik*) desempenha na teoria social de Luhmann. A semântica é, em poucas palavras, o patrimônio conceitual da sociedade. A concepção de semântica foi elaborada nos estudos de Reinhart Koselleck, mais precisamente em sua “história dos conceitos” (*Begriffsgeschichte*). Luhmann incorporou essa concepção mediante algumas adaptações. Segundo ele “deve haver (...) um requerimento que sirva de mediador entre interação e linguagem – uma especial provisão de possíveis temas prontos para uma entrada súbita e rapidamente compreensível em processos comunicativos. Chamamos a essas provisões de temas, cultura, e quando se há armazenado estes especialmente para fins comunicativos, semântica.”⁶⁸⁰

“Semântica” (*Semantik*) e “cultura” (*Kultur*) estão reciprocamente relacionadas – ou seja, ao contrário do que pensam alguns desatentos intérpretes de Luhmann, há em sua teoria, também, uma concepção de cultura – a semântica é parte da cultura, quando através dela se transmite a história dos conceitos e das ideias. Pode-se conceber a semântica como uma reserva de temas, via de regra, construídos historicamente e utilizados de modos diversos conforme a época na qual se situa.⁶⁸¹ O uso adequado/inadequado da semântica é determinado pela cultura.⁶⁸² Isso, contudo, não impede que em determinados contextos de

⁶⁸⁰ LUHMANN, 1998a: 161. Ver esp. LUHMANN, 1980a: 33-4.

⁶⁸¹ “A cultura não é um conteúdo de sentido necessariamente normativo, mas sim uma determinação de sentido (redução) que faz possível distinguir dentro da comunicação dirigida a temas determinados, entre contribuições adequadas e inadequadas, ou melhor, entre uso correto ou incorreto dos temas” (LUHMANN, 1998a: 161 [1987a: 284-5]).

⁶⁸² Ainda, sobre o conceito de cultura, Luhmann considera que “desde o final do Século XVIII o conceito de cultura (*Kultur*) ocupa o lugar no qual as autodescrições se reflexionam. Cultura, no sentido moderno, sempre é a cultura reflexionada como cultura i.e., uma descrição observada no sistema (...) a cultura pode ser entendida no sentido de que a autodescrição em nenhum caso exclui a descrição do mundo no qual acontece,

interações *alter* ou *ego* utilizem “semânticas ultrapassadas”, aventurando-se, portanto, na aplicação de conceitos incompatíveis com as estruturas da sociedade. Trata-se aqui de alguns “*survivals* semânticos” – tome-se como exemplo o pensamento do filósofo norte-americano Ken Wilber e seu resgate da tradição neoplatônica.⁶⁸³

A pressão gerada pelo aumento de complexidade na sociedade desencadeia o processo evolutivo. As consequências mais diretas disso são a diferenciação dos sistemas sociais e a mudança das estruturas sociais, as quais acarretam, de modo não causal, alterações no plano semântico.⁶⁸⁴ Do mesmo modo, inversamente, algumas alterações semânticas são capazes de se antecipar a mudanças estruturais, concedendo às mesmas um prazo para acompanhá-las, contudo, isso inevitavelmente gera “numerosas incongruência de tempo entre a evolução social dos sistemas e a evolução semântica”,⁶⁸⁵ visto que não há um mecanismo comum que garanta uma simultânea coordenação entre ambos os planos.

Considerando todo o aparato teórico apresentado, chega-se ao último ponto desta exposição do eixo central da teoria luhmanniana.

Para Luhmann, a sociedade, em especial a sociedade moderna, é constituída em três níveis que se acoplam uns com os outros, a saber: a “interação” (*Interaktion*), a “organização” (*Organization*) e a “sociedade” (*Gesellschaft*),⁶⁸⁶ – alguns autores, como Peter Fuchs, supõe ainda a existência de um nível intermediário, localizado entre a interação e a organização, ao qual denominou de “grupo” (*Gruppe*). Além dos três níveis identificados, Luhmann ainda fala sobre os “movimentos de protesto” como entes sociais anômalos que não se enquadram em nenhum dos níveis da sociedade. Os “movimentos de protesto” (*Protestbewegungen*) seriam uma instância subversiva do próprio sistema social, os quais não podem ser considerados como uma espécie de ponte de conexão entre as demandas do ambiente e o sistema social.⁶⁸⁷ Trata-se de um fenômeno inerente à sociedade moderna, a respeito do qual não podemos nos estender no presente momento devido aos nossos propósitos.

mas bem a inclui precisamente mediante a distinção autorreferência/heterorreferência. Então cultura significa algo assim como a forma expressiva, ancorada na sociedade, de uma representação do mundo, a qual em outras sociedades podem tomar formas diferentes” (LUHMANN, 2007a: 698 [1997a: 880-1]).

⁶⁸³ Cf. LUHMANN, 2007a: 737 [1997a: 930] e LUHMANN, 1995d: 10.

⁶⁸⁴ Cf. LUHMANN, 1980a: 34.

⁶⁸⁵ LUHMANN, 2007a: 426 [1997a: 539].

⁶⁸⁶ Cf. LUHMANN, 1975b: 9-20. Enquanto Luhmann concebe a sociedade em três níveis, Habermas, criticamente, concebe apenas dois níveis, o do mundo da vida e dos sistemas. Para verificar mais sobre as críticas de Habermas a Luhmann nesse contexto, ver HABERMAS, 1999, II: 218-219.

⁶⁸⁷ LUHMANN, 2007a: 672-686 [1997a: 847-65].

Cada um dos três diferentes níveis se apresenta de um modo particular. Ao contrário do que muitos pensam, a teoria de Luhmann não se baseia apenas em sistemas funcionais, mesmo que estes sejam, por excelência, os principais norteadores e redutores de complexidade da sociedade.

Inevitavelmente, os sistemas funcionais estão como que flutuando num mar de interações. Nas palavras de Luhmann, “as grandes formas dos sistemas parciais da sociedade flutuam em um mar de pequenos sistemas que continuamente se formam e voltam a desfazer-se”,⁶⁸⁸ denominamos esses pequenos sistemas de interações. “Os ‘sistemas de interação’ (*Interaktionssysteme*) se formam quando se utiliza a presença de pessoas para resolver o problema da dupla contingência através da comunicação.”⁶⁸⁹ A interação, entendida como sistema, utiliza a diferença presente/ausente para se diferenciar do ambiente e assim realizar sua *autopoiesis*.⁶⁹⁰

“Sem interação não haveria sociedade (pois, elas correspondem ao mínimo necessário de produção de comunicações) e sem sociedade, nem sequer a experiência da dupla contingência.”⁶⁹¹ Contudo, é necessário diferenciar sociedade e interação, já que tal diferença “é uma estrutura originária e inevitável da própria sociedade.”⁶⁹² A diferença sociedade/interação apresenta repercussões nas três dimensões do sentido (material, temporal e social). Na dimensão material, a diferença se faz possível através de uma *re-entry* da diferença presente/ausente no lado “presente” da forma. Já na dimensão temporal, interação e sociedade se diferenciam pelo fato da primeira ter caráter episódico (ou seja, ter princípio e fim), ao contrário dos sistemas funcionais dotados de circularidade. Por fim, na dimensão social, há que se destacar a aquisição da individualidade dos copartícipes, os quais em interações particulares experimentam espaços de liberdade e de limitações (integração).⁶⁹³ Segundo a conclusão de Cláudio Baraldi, “de fato, interação e sociedade não são níveis distintos do social, mas sim referências de sistemas diferentes pelo modo de fixar seus limites, pelas regras estruturais da comunicação e pela complexidade admitida.”⁶⁹⁴

⁶⁸⁸ LUHMANN, 2007a: 644 [1997a: 812].

⁶⁸⁹ LUHMANN, 2007a: 645 [1997a: 814].

⁶⁹⁰ LUHMANN, 2007a: 646 [1997a: 815].

⁶⁹¹ LUHMANN, 2007a: 647 [1997a: 817].

⁶⁹² LUHMANN, 2007a: 648 [1997a: 817].

⁶⁹³ LUHMANN, 2007a: 648-649 [1997a: 818-9].

⁶⁹⁴ CORSI, ESPOSITO & BARALDI, 1996: 98.

No que tange às “organizações”, “diferentemente das interações, (...) [elas] não são um fenômeno universal presente em todas as sociedades, são uma ‘aquisição evolutiva’ (*evolutionäre Errungenschaft*) que pressupõe um nível de desenvolvimento relativamente alto.”⁶⁹⁵ As organizações podem ser jurídicas, econômicas, educacionais, religiosas, políticas, científicas, artísticas, etc. Apenas pessoas específicas podem ser “membros” (*Mitglieder*) de uma organização. Desse modo, a distinção inerente a elas é a membro/não membro (onde o membro marca o lado interno da forma). Segundo Luhmann “(...) as organizações possibilitam interdependências sociais compatíveis com a *autopoiesis* e com o fechamento operativo dos sistemas funcionais,”⁶⁹⁶ pois elas podem estar acopladas a diferentes sistemas funcionais, por exemplo, quando uma universidade se acopla não apenas à educação e à ciência, mas também à economia para arrecadar fundos e recursos. As organizações são sistemas que fazem sua *autopoiesis* através de um tipo específico de comunicação denominado “decisão” (*Entscheidung*).⁶⁹⁷ Elas “geram possibilidades de decisão – que de outro modo não ocorreriam. Colocam decisões como contexto de outras decisões.”⁶⁹⁸ As decisões específicas e possíveis de serem tomadas, estão orientadas por três premissas decisórias: os programas através dos quais se avalia a correção das decisões, a estruturação hierárquica que concede efeito vinculador às decisões e a última ligada às características dos membros (conhecimentos, experiência profissional, capacitação, reputação).

Ademais, as organizações têm a capacidade de se comunicar com sistemas do ambiente, elas “constituem o único tipo de sistema social que dispõe dessa possibilidade”.⁶⁹⁹ Tratam-se elas de sistemas inquestionavelmente necessários para a sociedade moderna hipercomplexa. Fundadas na autoridade e nas decisões, as organizações absorvem incertezas, atuando como importantes redutoras de complexidade. Elas podem surgir livremente, ou seja, não dependem dos sistemas sociais para se instalarem. Contudo, isso não obsta que as organizações se formem dentro dos sistemas funcionais da sociedade, aliás, estas espécies de organizações (econômicas, estatais, educacionais, jurídicas,

⁶⁹⁵ LUHMANN, 2007a: 655 [1997a: 827].

⁶⁹⁶ LUHMANN, 2007a: 657 [1997a: 828-9].

⁶⁹⁷ LUHMANN, 2007a: 658 [1997a: 830]. Contrariamente a Luhmann, Knudsen entende que a “decisão” não é uma forma de comunicação que se reproduz autopoieticamente, mas sim por meio de uma *autolysis*, concebendo essa última como um processo pelo qual as operações não estabelecem conexões umas com as outras e se dissolvem. Este seria o caso das decisões proferidas nas organizações. Para detalhes ver esp. KNUDSEN, 2006: 79 e ss.

⁶⁹⁸ LUHMANN, 2007a: 658 [1997a: 830].

⁶⁹⁹ LUHMANN, 2007a: 661 [1997a: 834].

artísticas) são inclusive as de maior relevância na sociedade, por exemplo: o Estado, as universidades, as bolsas de valores, as galerias de arte, etc. “As organizações se formam nos sistemas funcionais para a realização das operações próprias da organização e para a execução do primado da função do sistema funcional”,⁷⁰⁰ aos quais elas se acoplam. Em suma, as organizações são sistemas indispensáveis á sociedade moderna.

De forma resumida e esquemática, o sociólogo chileno Aldo Mascareño, esboçou o modo com o qual se acoplam os distintos níveis de formação da sociedade (interação, organizações e sociedade).⁷⁰¹

Explanados estes aspectos teóricos, cabe agora descrever como Luhmann concebe os processos de evolução e diferenciação da sociedade.

3.2.2 – *Evolução social*

A sociedade, entendida como um sistema que opera sua *autopoiesis* por meio da comunicação, está assim como qualquer outro sistema, seja ele psíquico ou biológico, sujeita ao processo evolutivo. Como afirma Luhmann, “a sociedade é resultado da evolução”.⁷⁰² São essencialmente dois os fatores que fornecem combustível ao motor da evolução: (1) “a diferença sistema/ambiente, ou em outras palavras, o desequilíbrio de complexidades e o correspondente princípio da *requisite variety*, que atua como *fator*

⁷⁰⁰ LUHMANN, 2007a: 667 [1997a: 841].

⁷⁰¹ MASCAREÑO, 2006: 14.

⁷⁰² LUHMANN, 2007a: 325 [1997a: 413].

exógeno da evolução da sociedade”, e (2) “os mecanismos intersistêmicos que tem como função a criação de: variação, seleção e reestabilização e cujo grau de diferenciação e especificação no sistema global constitui o *fator endógeno* da evolução.”⁷⁰³

Coerentemente à perspectiva luhmanniana, Helmut Willke assinala que a complexidade representa o problema central da teoria dos sistemas,⁷⁰⁴ e de fato, podemos verificar a existência de complexidade fora e dentro do sistema. A complexidade externa (*fator exógeno*) é provocada pela intensificação dos ruídos vindos do ambiente, já a complexidade interna (*fator endógeno*) é fruto da clausura autopoiética, ou seja, construção de complexidade própria⁷⁰⁵. Diante de um cenário tomado pela elevação de complexidade, torna-se inevitável a necessidade de sua redução, com a finalidade de evitar que o sistema entre em colapso diante de condições de extrema desordem, ou como diria Henri Atlan, de transforme-se em *fumaça*.⁷⁰⁶ De modo geral, a redução de complexidade pode ser obtida por meio de processos contínuos de diferenciação e criação de estruturas.

Para a teoria dos sistemas os conceitos de *evolução*, *complexidade* e *diferenciação* são inseparáveis.⁷⁰⁷ Segundo Luhmann, “a evolução não detém certamente o crescimento dos sistemas no umbral de onde já não é possível relacionar em todo momento cada um dos elementos com cada um dos demais, e de onde o sistema completo controla cada perturbação que vem do exterior”.⁷⁰⁸ O sistema é sempre menos complexo que o ambiente. Isso significa que o sistema apenas fará manutenção de si próprio ao transformar desordem em ordem, reduzindo a complexidade seletivamente, deixando no ambiente o que não pode ser captado. Tal formulação é baseada na lei da *requisite variety* elaborada por Ashby, a qual consiste no fato de que apenas a variedade pode se contrapor à variedade, ou seja, o sistema deve ser seletivo com relação ao ambiente, sendo esta seleção definida pelos cânones internos ao próprio sistema.⁷⁰⁹

⁷⁰³ ALCOVER GIMÉNEZ, 1993: 130. Para conferir o conceito de *requisite variety*, ver esp. ASHBY, 1970: 244.

⁷⁰⁴ LUHMANN, 2007a: 100 [1997a: 135].

⁷⁰⁵ “A complexidade é um produto epigenético do modo de operar dos sistemas autopoiéticos” (LUHMANN, 2007a: 352 [1997a: 447]).

⁷⁰⁶ Cf. ATLAN, 1992.

⁷⁰⁷ Cf. LUHMANN, 1980a: 34 e LUHMANN, 1980b: 299-300.

⁷⁰⁸ LUHMANN, 2007a: 103 [1997a: 138].

⁷⁰⁹ Cf. ASHBY, 1970: 238 e ss.

Evolução é, antes de tudo, um evento fortuito, por isso implica no paradoxo da probabilidade do improvável.⁷¹⁰ De uma maneira mais precisa, Luhmann baseado em Magoroh Maruyama afirma que “a evolução transforma a baixa probabilidade do surgimento em uma alta probabilidade da preservação” – este é um dos axiomas básico.⁷¹¹ Formulando a mesma afirmação de uma maneira distinta, Luhmann indaga “como é possível que não obstante à lei da entropia surja a neguentropia?”⁷¹² Os sistemas alimentam-se de entropia negativa, geram “ordem a partir da desordem” (*order from noise*), “se trata uma vez mais com outras palavras da morfogênese da complexidade”.⁷¹³ De Charles Darwin a Hugo de Vries, do darwinismo ao neodarwinismo, a teoria da evolução passou por diversas reformulações basais. Nesse sentido, acompanhando o desenvolvimento das ciências naturais, Luhmann se apoia no esquema neodarwinista de “variação” (*Variation*), “seleção” (*Selektion*) e “reestabilização” (*Restabilisierung*) para dar cabo dos mecanismos evolutivos que atuam também no sistema social, guardadas suas devidas peculiaridades.⁷¹⁴

Na contemporaneidade a teoria da evolução ganhou novas roupagens, como as fornecidas por Richard Dawkins e sua teoria do “gene egoísta”, que, não obstante seu caráter inovador, contraria os pressupostos da teoria da *autopoiesis*, e é rechaçada por Maturana e Varela. Por outro lado, as importantes colaborações de S. J. Gould podem ser ligadas à concepção luhmanniana de evolução, especialmente no que concerne à ideia da evolução em “saltos”.⁷¹⁵ Luhmann rejeita qualquer espécie de concepção progressiva, contínua, unilinear ou teleológica de evolução justamente pelo fato desta implicar em

⁷¹⁰ Quem esclarece a questão da complementaridade existente entre abertura e fechamento é Edgar Morin, expondo o seguinte: “A oposição principal situa-se entre o fixo e o activo, e não entre o aberto e o fechado, tanto mais que as noções de abertura e de fecho, embora se oponham, não são repulsivas, e devem sempre estar ligadas duma certa maneira. Não existe um sistema absolutamente fechado, nem um sistema absolutamente aberto. Os sistemas, mesmo termodinamicamente fechados, são abertos (...); no limite, um sistema absolutamente fechado, isto é, sem nenhuma interação com o exterior, seria por isso um sistema acerca do qual seria impossível obter a mínima informação. Reciprocamente, os sistemas termodinamicamente abertos dispõem dum fecho e refecho originais. Conceber a abertura é, portanto, conceber o fecho que lhe corresponde” (MORIN, 1977: 187).

⁷¹¹ LUHMANN, 2007a: 326 [1997a: 414].

⁷¹² LUHMANN, 2007a: 326 [1997a: 414-5]. Para o conceito de neguentropia ver esp. SCHRÖDINGER, 1997: 79-86. De acordo com a segunda lei da termodinâmica (Lei de Clausius), um sistema isolado tende ao equilíbrio, ou seja, à entropia. Entretanto, os sistemas abertos são capazes de evitar essa consequência por meio da importação de energia (desordem, ruído) do ambiente. Essa verificação despertou Heinz von Foerster para desenvolvimento dos princípios da *order from noise* e da autoorganização; Para entender a relação entre neguentropia e sistemas, ainda na perspectiva dos *sistemas abertos* ver BERTALANFFY, 1975.

⁷¹³ LUHMANN, 2007a: 326 [1997a: 415].

⁷¹⁴ LUHMANN, 2007a: 327 [1997a: 416].

⁷¹⁵ “A evolução não é uma graduação paulatina, contínua e ininterrupta da complexidade, mas sim um modo de mudanças estruturais do todo compatível com transformações bruscas (catástrofes) e com largos períodos de estancamento (*statis*)” (LUHMANN, 2005b: 305 [1993a: 243]).

eventos fortuitos, e, *a priori*, altamente improváveis. Nesse horizonte também não se elimina a possibilidade de involução. Assim, “a teoria sistêmica rejeita a noção ontológica do processo histórico como uma unidade na qual se desenvolve o Espírito até alcançar sua forma final absoluta (Hegel)”,⁷¹⁶ ou no sentido do materialismo histórico, “como uma unidade em que se sucedem estágios de desenvolvimento social no sentido da superação de formas materialmente determinadas de dominação e do advento de uma sociedade de plena liberdade (Marx)”.⁷¹⁷ A teoria de Luhmann está vinculada às ciências da natureza que trabalham sem a tendência do “Espírito” (*Geist*) no sentido hegeliano do idealismo alemão, o que o faz estar muito mais próximo de Darwin.

De Darwin são herdados os conceitos dos mecanismos evolutivos de variação e seleção, já “a função especial de reestabilização não se toma no conceito de *seleção natural*. Isso se modifica quando se abandona o princípio da seleção natural e as teorias da evolução se reorientam para a coevolução de sistemas autopoieticos, acoplados estruturalmente”.⁷¹⁸ Através da teoria da *autopoiesis*, Maturana e Varela reformulam o antigo entendimento sobre a adaptação e a seleção, principalmente ao lançarem mão do conceito de “acoplamento estrutural”.⁷¹⁹ Maturana e Varela não aceitam o conceito darwiniano de seleção natural, já que este concebe a evolução como um processo de seleção do mais apto, enquanto a teoria da *autopoiesis* postula que basta ao sistema não se dissolver diante das variações ambientais para ser considerado apto.⁷²⁰

De acordo com Luhmann, “agora se necessitam de três funções ou mecanismos evolutivos dos quais variação e seleção designam acontecimentos; enquanto que a função de reestabilização designa auto-organização dos sistemas que evoluem como requisito indispensável para que a variação e a seleção sejam possíveis”.⁷²¹ O sistema enquanto uma unidade estruturalmente determinada, não pode ser influenciado trivialmente pelo ambiente. Isso significa que as modificações ocorridas nele devem ser determinadas por

⁷¹⁶ Cf. HEGEL, 2001. Num sentido oposto, ver LUHMANN, 2007a: 333 [1997a: 422-3].

⁷¹⁷ NEVES, 2006: 5.

⁷¹⁸ LUHMANN, 2007a: 336 [1997a: 427].

⁷¹⁹ “Enquanto uma unidade não entrar numa interação destrutiva com seu meio, nós observadores, necessariamente veremos que entre a estrutura do meio e a unidade há uma compatibilidade ou comensurabilidade. Enquanto existir essa comensurabilidade, meio e unidade atuarão como fontes de perturbações mútuas e desencadearão mutuamente mudanças de estado. A esse processo continuado, demos o nome de acoplamento estrutural” (MATURANA & VARELA, 2005: 112).

⁷²⁰ Criticamente a Darwin, dizem Maturana e Varela: “(...) não há sobrevivência do mais apto, o que há é sobrevivência do apto. Trata-se de condições necessárias, que podem ser satisfeitas de muitas maneiras, e não da otimização de critérios alheios à própria sobrevivência” (MATURANA & VARELA, 2005: 127).

⁷²¹ LUHMANN, 2007a: 336 [1997a: 427].

suas próprias estruturas. Sendo assim, tais mutações apenas decorrem de flutuações ou ruídos ambientais que passam obrigatoriamente pelo crivo da seleção interna. Mais especificamente, elas são proporcionadas pela existência de acoplamentos entre sistema e ambiente, onde o sistema pode responder positiva ou negativamente à variação/descontinuidade.

Evolução e mudanças de estruturas estão diretamente ligadas. As estruturas se alteram apenas com a atuação do processo evolutivo. Tais estruturas produzidas na evolução “são as condições que delimitam o âmbito das operações com a capacidade de enlace, ou seja, são condições da *autopoiesis* do sistema”.⁷²² São as estruturas que permitem reconhecer e repetir padrões ou desvios, ou seja, elas condensam as identidades generalizando-as.⁷²³ No caso do sistema social as expectativas fazem o papel de estruturas, das quais emergem os elementos do sistema, ou seja, as comunicações. Daí, Luhmann postular, ao contrário de Maturana, que os sistemas sociais emergem de cima, do plano estrutural, e não do plano dos elementos, como os sistemas biológicos.⁷²⁴

Consideradas essas peculiaridades, a teoria da evolução da sociedade se baseia numa relação circular entre variação, seleção e reestabilização. O ambiente do sistema se altera permanentemente. Isso implica em novas e constantes adaptações.⁷²⁵ Para que haja evolução é essencial a existência do ambiente. Nenhum sistema pode evoluir por si mesmo. De acordo com o ciberneticista Ashby, os sistemas são abertos para a energia, mas

⁷²² LUHMANN, 2007a: 339 [1997a: 430].

⁷²³ LUHMANN, 2007a: 67 [1997a: 94].

⁷²⁴ “O que permitiria Luhmann teorizar sobre sistemas sociais, conforme seu entendimento seria uma mudança do ângulo, a partir do qual se vê a relação entre os sistemas e seus elementos, que em Maturana é, digamos, “de baixo para cima”, e, para o primeiro, “de cima para baixo”. Como Maturana desenvolve seu pensamento com base na observação de sistemas vivos, que são *autopoieticos* porque cada elemento seu o é também, o sistema é formado a partir de seus elementos, reunidos em unidades, e tem uma existência, enquanto sistema vivo. Para Luhmann, a unidade entre elementos do sistema não emerge “de baixo”, mas sim é constituída “de cima”, para fins de explicação, e por isso, esses elementos “são apenas para os sistemas, que os empregam como unidades, e eles o são apenas através do sistema, quer dizer, existem apenas enquanto parte de um sistema, teoricamente diferenciado do seu meio, e que, dessa forma produziria e reproduziria reflexiva e auto-referencialmente seus elementos, enquanto *autopoieticos*. Ao que parece em Maturana a *autopoiesis* se dá ao nível dos elementos, que se auto-produzem, enquanto em Luhmann se daria ao nível do sistema, que auto-produziria seus elementos, a unidade formada por eles e, logo, também a si mesmo. Para a *autopoiesis* dos sistemas sociais é fundamental a presença de um mecanismo de auto-observação, próprio de sistemas cognitivos, que trás para dentro do sistema a própria diferença sistema/ambiente e, assim, garante que elementos reproduzidos são os elementos de um determinado sistema, dentro do sistema global “sociedade”, e não de um outro. A observação em sistemas sociais, portanto, é interna, e necessária para sua *autopoiesis*. Gunther Teubner, um teórico do Direito discípulo de Luhmann, refere que na concepção deste último, para estudar a sociedade como um sistema comunicativo *autopoietico*, há que se lançar mão de um conceito de *autopoiesis* cego, como para Maturana, mas sim uma combinação de auto-produção e auto-observação” (GUERRA FILHO, 1997: 60-62).

⁷²⁵ LUHMANN, 2007a: 337 [1997a: 428-9].

fechados para a informação e controle, pois por fechamento não se confunde com isolamento energético, antes, significa autonomia operacional.⁷²⁶ Analogamente Luhmann fala de uma abertura cognitiva mediante fechamento operativo dos sistemas sociais.

Clausura operativa, autodelimitação e auto-organização, são características dos sistemas autopoieticos definidos por Luhmann como “aqueles que por si mesmos produzem não apenas suas estruturas, mas também seus elementos”.⁷²⁷ A *autopoiesis* deve ser entendida como a “reprodução (produção a partir de produtos produzidos) de operações elementares do sistema”.⁷²⁸ Trata-se de uma relação circular e autorreferencial entre estruturas e elementos. Nessas condições, “os sistemas autopoieticos fazem possível a evolução e precisamente uma evolução veloz – porque se fecham em razão de suas próprias distinções e com elas podem escolher seus próprios pressupostos – sempre e quando o ambiente simultaneamente existente permita isso”.⁷²⁹

Seguindo a teoria da evolução é impossível não se falar na questão da *casualidade*. A casualidade não implica em algo teleológico ou previsível e muito menos numa relação causal. Para que não se interprete erroneamente isso, faz-se necessário destacar que a casualidade não é uma construção causal,⁷³⁰ em outras palavras, casualidade significa “que a determinação de um lado da distinção não diz nada sobre a determinação do outro”.⁷³¹ “Podemos falar de casualidade como conceito limite da teoria da diferença”,⁷³² já que “entendemos por casualidade uma forma de enlace entre sistema e ambiente que se reduz à sincronização (portanto, também ao controle, à sistematização) por parte do sistema”. Nenhum sistema pode levar em conta todas as casualidades de seu ambiente e muitos menos dar a elas um caráter causal. Há uma limitação estrutural para isso, e nesse sentido sua complexidade deve ser reduzir.⁷³³

Essa consideração se torna ainda mais compreensível quando entendemos que a *autopoiesis* precisa ser concebida como quebra de causalidade linear, justamente pelo fato

⁷²⁶ Seguindo Norbert Wiener, W. Ross Ashby define cibernética como “a ciência da comunicação e do controle no animal e na máquina” (ASHBY, 1970:1). Ver o conceito original em WIENER, 1970.

⁷²⁷ LUHMANN, 2007a: 44 [1997a: 65].

⁷²⁸ LUHMANN, 2007a: 596 [1997a: 752].

⁷²⁹ LUHMANN, 2007a: 348 [1997a: 441-2].

⁷³⁰ LUHMANN, 2007a: 44 e 354 [1997a: 65 e 449].

⁷³¹ LUHMANN, 2007a: 354 [1997a: 449].

⁷³² Luhmann opondo-se a toda tradição filosófica e sociológica europeia funda sua teoria não na unidade, mas na diferença. Para mais detalhes ver esp. LUHMANN, 1998a: 172 e ss. [1987a: 242 e ss.] e LUHMANN, 1996b: 77.

⁷³³ Cf. LUHMANN, 2007a: 354 [1997a: 450].

dela implicar numa circularidade recursiva que entrelaça hierarquias.⁷³⁴ Os processos circulares e as limitações estruturais são formas de redução de complexidade. Os diversos sistemas estão separados por causalidades próprias, o que justifica a não determinação de uma causalidade por outra. Entretanto, essa tese não elimina a presença do *ruído* e da *ressonância* que certas perturbações específicas podem acarretar em determinados sistemas.⁷³⁵ Desse modo, define-se assim a casualidade como “a capacidade de um sistema usar acontecimentos que ele não pode produzir nem coordenar; ou seja, que não pode produzir nem coordenar na rede de sua própria *autopoiesis*. Um sistema pode retirar da casualidade efeitos estruturantes sem transgredir sua própria autorreferência”.⁷³⁶ É isso que ocorre a partir do princípio da ordem gerada pelo ruído ou pela canalização de complexidade pré-constituída, provinda dos “acoplamentos estruturais”.⁷³⁷

Sabido que os três mecanismos evolutivos são a variação, a seleção e a reestabilização, passa-se agora pela necessidade de explicar qual o modo de funcionamento de cada um deles. Enquanto a variação atua no plano dos elementos, a seleção opera no plano das estruturas. A reestabilização, por seu turno, fomenta a unidade sistêmica.

Conforme o que já fora dito, tais mecanismos evolutivos foram herdados da teoria neodarwinista da evolução, a qual teve sua origem no campo da biologia, porém, isso não quer dizer que a teoria de Luhmann seja uma sociobiologia. Muito pelo contrário, Luhmann afasta essa possibilidade justificando que há nessas funções evolutivas um princípio para uma teoria geral da evolução, ou seja, válido para qualquer sistema autopoietico. Isso não isenta cada sistema de suas respectivas peculiaridades, como é o caso do que ocorre na evolução do sistema social, no qual não se garante uma total separação entre os mecanismos evolutivos ao contrário do averiguado nos sistemas biológicos.

Inicialmente, a variação é responsável pela produção de desvios e discontinuidades no processo comunicativo. Através das variações se modificam os elementos do sistema. Toda forma de comunicação inesperada que varie a malha de elementos de um sistema pode ser

⁷³⁴ Cf. HOFSTADTER, 2000: 759.

⁷³⁵ Para mais detalhes sobre os conceitos de ruído e ressonância, ver LUHMANN, 1989b: 15 e ss. Concebendo o ruído como efeito necessário da comunicação, ver STÄHELI, 2003: 245.

⁷³⁶ “(...) a observação de casualidades amplia a capacidade de o sistema processar informações e assim corrige (na medida do possível) a estreiteza das formações de estruturas próprias, sem renunciar às vantagens de orientação que dita estreiteza oferece” (LUHMANN, 2007a: 355 [1997a: 450]).

⁷³⁷ LUHMANN, 2007a: 355 [1997a: 450] e LUHMANN, 1996c: 34 [1990a: 39].

considerada um desvio. Nesse sentido, variação e desvio aparecem como aspectos indissociáveis no sistema autopoietico. Quando nos referimos a desvios na sociedade, não podemos ligar estes aos sistemas psíquicos, mas sim às comunicações, pois trata-se de um processo exclusivamente social.

Os desvios decorrem da própria codificação basilar da comunicação (sim/não), a qual se abre de modo contingente ao possibilitar o esquema de aceitação e rejeição, que pode ou não corresponder àquilo que é sistemicamente estruturado. O desvio deve ser considerado como uma espécie de *unmarked space*, trata-se de um espaço não marcado até o momento de sua inserção no processo da *autopoiesis* comunicativa.

Na medida em que aumentam as possibilidades de expressão e de entendimento, igualmente se coproduzem estímulos para o rechaço da provável comunicação. Variação não significa o advento de algo novo, mas sim o rechaço de conteúdos das comunicações às quais se opõe. Mesmo com a existência de oposição, a *autopoiesis* do sistema prossegue, já que o mecanismo variativo obedece aos requisitos sistêmicos. Da variação não se pode tirar conclusão alguma no que diz respeito à seleção, pois entre elas não se averigua nenhuma implicação de causalidade.

O mecanismo de variação ganhou força na sociedade moderna, em especial com o incremento oferecido pelo surgimento da imprensa que difundiu a escrita. Contemporaneamente, conta-se com os meios de comunicação de massas que permitem expansão instantânea da comunicação em nível global.

A variação é essencial para o processo evolutivo, porém, ela por si apenas não pode promover a evolução. Cabe agora se voltar para plano das estruturas (expectativas), onde atua o mecanismo de seleção. Nos moldes da teoria luhmanniana, enquadrar-se toda e qualquer distinção como uma forma-de-dois-lados. No processo evolutivo a distinção variação/seleção desempenha esse importante papel.

Variação e seleção se acoplam apenas por casualidade, portanto a variação não exerce poder algum sobre a seleção, a qual pode responder negativa ou positivamente aos desvios. À seleção cabe aceitar ou rechaçar os desvios produzidos pela variação. Formulando ciberneticamente,⁷³⁸ a seleção se dá por meio de um processo de *feedback*, que pode ser negativo ou positivo: (a) *feedback negativo* – mantém da banda de

⁷³⁸ LUHMANN, 2007a: 375 [1997a: 474-5].

variabilidade dos estados do sistema; (b) *feedback positivo* – reforça o desvio e o assimila.⁷³⁹

De acordo com a teoria darwinista da evolução, a variação ocorre no sistema e a seleção no ambiente, porém, isso já não é mais válido graças aos avanços trazidos pela teoria da *autopoiesis*. Quando levamos em consideração a clausura autopoietica dos sistemas determinados pelas estruturas, e o acoplamento estrutural entre sistema e ambiente, torna-se inevitável entender que estas mesmas estruturas somente se transformam por meio de suas próprias operações independentemente dos ruídos e carências do ambiente.⁷⁴⁰

Seguindo o exposto, as funções de variação e seleção referem-se aos planos dos elementos e das expectativas respectivamente, já a função de reestabilização se responsabiliza pelo sistema considerado como unidade de ambos os planos o qual mantém sua *autopoiesis* vinculada às estruturas produzidas com o auxílio da seleção. A reestabilização surge como consequência tanto de seleções positivas quanto negativas. É por meio da reestabilização que as mudanças estruturais são incorporadas em um sistema autopoietico. Juntamente com a seleção, ocorre um incremento de complexidade no sistema, o qual reage a esse processo por meio da reestabilização. Por vezes, a palavra “estabilização” pode trazer à tona a compreensão errônea de que os sistemas procuram equilíbrio. Isso, contudo, consiste num erro, considerando que os sistemas sociais são dinâmicos. É a dinâmica inerente aos sistemas autopoietico que fornece a eles a capacidade de reprodução e evolução sob condições ambientais de alta complexidade. A dinâmica sistêmica e o mecanismo de reestabilização se retroalimentam. “Com o passo da função de reestabilização dos sistemas funcionais, a estabilidade mesma se converte em princípio dinâmico e logo – de forma indireta – trabalha como incentivador importante das variações”.⁷⁴¹ Observa-se aqui, a existência de uma circularidade entre os mecanismos evolutivos que se irritam recíproca e continuamente.

⁷³⁹ *Idem.*

⁷⁴⁰ LUHMANN, 2007a: 377 [1997a: 477-8].

⁷⁴¹ LUHMANN, 2007a: 389 [1997a: 492].

Segundo Luhmann, não há um suporte que garanta na evolução da sociedade uma separação entre os mecanismos evolutivos. Há, porém, uma diferenciação entre eles, a qual varia de acordo com o grau de complexidade das sociedades sobre as quais atuam.

Nas sociedades arcaicas segmentariamente diferenciadas, há carência de complexidade e insuficiente pressão seletiva. Isso contribui para que a variação não ocorra ou simplesmente não seja assimilada como algo pertencente à própria sociedade. Essas sociedades possuem estruturas que estão estabelecidas de forma rígida, assim todo e qualquer desvio é considerado insuportável. Neste caso, seleção e variação confundem-se, isso porque não há ainda uma clara distinção entre o plano dos elementos e das estruturas.

Com o aumento de complexidade surgem as sociedades estratificadas ou diferenciadas hierarquicamente. Nestas já é possível identificar uma diferenciação entre variação e seleção, ou seja, elementos e estruturas podem ser discernidos. As variações são assimiladas como algo pertencente à sociedade.⁷⁴² Nesse contexto, com o surgimento da escrita, há uma relevante alteração na dinâmica social. A escrita passou a permitir a comunicação entre ausentes, transcendendo os limites da interação, além da possibilidade das interpretações textuais, sendo estas as primeiras formas de “observação de segunda ordem”, abrindo a sociedade para uma constituição genuinamente policontextual. Todavia, nas sociedades estratificadas a indiferenciação se situava entre os mecanismos de

⁷⁴² Cf. NEVES, 2006: 8.

seleção e reestabilização, justamente por conta da existência de dogmas e de verdades indubitáveis que imobilizavam as estruturas sociais.

A sociedade moderna, por sua vez, é caracterizada pela hipercomplexidade e alta pressão seletiva. Esses aspectos levam a sociedade moderna a se diferenciar funcionalmente em sistemas sociais parciais. Evidentemente, na sociedade moderna funcionalmente diferenciada, os mecanismos de seleção e reestabilização estão diferenciados. Contudo, a quantidade de variações se torna tão intensa de modo com que as estruturas sociais (expectativa) não mais conseguem controlar os desvios. A unidade sistêmica deixa de estar concentrada no plano das estruturas (expectativas), e passa a se estabelecer no plano dos elementos (comunicações).⁷⁴³ Dentre os muitos fatores que levaram à complexificação da sociedade moderna está também a autonomização dos subsistemas sociais condicionados apenas por seus respectivos códigos binários,⁷⁴⁴ programas,⁷⁴⁵ e fórmulas de contingência⁷⁴⁶ específicos.

Nesse cenário, torna-se difícil distinguir os mecanismos de variação e reestabilização. A alta intensidade da pressão seletiva leva à definitiva separação entre os mecanismos de seleção e reestabilização. Todavia, isso ao mesmo tempo aproxima a reestabilização e a variação. A reestabilização, ao servir como motor para novas variações cria uma espécie de círculo hiperdinâmico, o que quer dizer que quanto maior é a quantidade de desvios produzidos na sociedade, mais o mecanismo de reestabilização será acionado, de modo a gerar novas variações. Trata-se de um processo no qual o crivo da seleção fica ofuscado pela dinâmica social.

3.2.3 – Diferenciação social

O tema da “diferenciação” (*Differenzierung*) não é novo na sociologia, seja ele representado por uma forma *solidariedade* social (Durkheim), pela *análise do dinheiro* (Simmel), pela racionalização e separação das *esferas axiológicas* (Weber), por meio de uma teoria geral dos *sistemas de ação* (Parsons) ou por uma explanação do conceito

⁷⁴³ NEVES, 2006: 10.

⁷⁴⁴ LUHMANN, 2007a: 280-281 e 445-447 [1997a: 359-360 e 562-564].

⁷⁴⁵ LUHMANN, 2007a: 294 e 447 [1997a: 377 e 565].

⁷⁴⁶ LUHMANN, 2007a: 94 e 371 [1997a: 126 e 470].

marxista de *capital* através de diferentes campos (Bourdieu).⁷⁴⁷ Obviamente, Luhmann não recorre diretamente a nenhuma dessas versões para fundamentar sua teoria da diferenciação, muito embora o sociólogo francês Danilo Martuccelli o enquadre como um partidário da matriz da diferenciação social juntamente com Parsons e Durkheim.⁷⁴⁸

De acordo com Luhmann a diferenciação é necessária para manter a coesão mediante condições de crescimento, trata-se de uma resposta à complexificação da sociedade. Há um nexo de inseparabilidade entre complexidade e diferenciação social – não há meios de conceber um sem o outro.⁷⁴⁹ Os problemas da complexidade e do modo com o qual os sistemas lidam com estas circunstâncias são de fundamental importância para a teoria dos sistemas. O processo de diferenciação visa, antes de tudo, reduzir complexidade ao mesmo tempo em que paradoxalmente gera crescimento de complexidade, já que o ambiente do próprio sistema social cresce em função da autonomização dos diversos “subsistemas” (*Teilsysteme*).

A teoria dos sistemas utilizada por Luhmann difere da teoria dos sistemas abertos originalmente desenvolvida por Bertalanffy. Influenciado pela “segunda geração da cibernética” e por autores como Morin, Foerster, Maturana e Varela, Luhmann é levado a seguir o modelo dos sistemas autopoieticos auto-organizadores que operam fechados para as intervenções diretas do ambiente, tanto no plano das estruturas quanto no plano dos elementos. Além disso, a antiga teoria dos sistemas ficou a meio caminho de superar o paradigma do antigo pensamento europeu, que herdado desde a tradição aristotélica,⁷⁵⁰ liga a teoria sistêmica e a diferenciação à distinção parte/todo.⁷⁵¹ Diferenciação não significa decompor o todo em partes,⁷⁵² e nem que o todo corresponda às partes e suas relações. Luhmann adota a distinção sistema/ambiente substituindo a distinção parte/todo. Pela distinção sistema/ambiente, concebe-se que cada sistema parcial torna-se capaz de

⁷⁴⁷ LUHMANN, 2007a: 471 [1997a: 595].

⁷⁴⁸ Martuccelli identifica três grandes matrizes do pensamento sociológico, sendo elas a matriz da *diferenciação social* representada por Émile Durkheim, Talcott Parsons, Pierre Bourdieu e Niklas Luhmann, a matriz da *racionalização* na qual Max Weber, Norbert Elias, Herbert Marcuse, Michel Foucault e Jürgen Habermas figuram como os mais importantes; e a matriz da *condição moderna*, onde pensadores como Georg Simmel, Erving Goffman, Alain Touraine e Anthony Giddens enquadram-se, cf. VILLAS BÔAS FILHO, 2009: XXXVIII. Não adotaremos aqui o mapeamento de Martuccelli, tendo em vista algumas deficiências classificatórias de alguns autores, como Habermas, para quem não apenas o processo de racionalização é de fundamental importância, mas também, o de diferenciação entre sistemas e mundo da vida.

⁷⁴⁹ Cf. LUHMANN, 1980a: 21.

⁷⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, 1985.

⁷⁵¹ Cf. LUHMANN, 2007a: 475, nota 10 e 602 [1997a: 600, nota 10 e 760] e LUHMANN, 1998a: 34, nota 19 [1987a: 26, nota 19].

⁷⁵² LUHMANN, 2007a: 473 [1997a: 598].

reconstruir o sistema total por meio de sua própria referência (autorreferência), ou seja, “unicamente mediante a distinção sistema/ambiente, o sistema compreende a unidade do mundo (ou a unidade do sistema onibarcador) mediante uma distinção referida em cada caso a si mesma”,⁷⁵³ a essa pluralidade de pontos de observação pode-se denominar de *policontextualidade*.

Na diferenciação do sistema social em sistemas parciais podemos levar em consideração agora dois ambientes: o externo à sociedade (psíquico, biológico e físico) e o interno à sociedade, formado por todos os sistemas que tem como elemento básico de sua *autopoiesis*, a comunicação. O processo de diferenciação social marca também a progressiva distinção entre personalidade e sociedade.⁷⁵⁴ Com seu desdobramento, ocorreu uma paulatina libertação da personalidade que ao mesmo tempo conduziu ao paradoxal problema da “exclusão” (*Exklusion*) nas sociedades funcionalmente diferenciadas.⁷⁵⁵

Niklas Luhmann identifica quatro formas de diferenciação social, são elas: a “diferenciação segmentária” (*segmentäre Differenzierung*), a “diferenciação centro/periferia” (*Zentrum/Peripherie Differenzierung*), a “diferenciação hierárquica” (*stratifikatorische Differenzierung*) e a “diferenciação funcional” (*funktionale Differenzierung*). Fala-se em “forma de diferenciação dos sistemas quando desde um sistema parcial, pode-se reconhecer o que é outro sistema parcial, e quando o sistema parcial se determina por esta distinção.” Nesse sentido, “a forma da diferenciação, então, não significa tão somente dividir o sistema total, ao invés disso, trata-se da forma mediante a qual os sistemas parciais se observam como sistemas parciais, por exemplo, como este ou aquele clã, como nobreza, como sistema econômico da sociedade. A diferença assim formada e distinguida desta maneira representa, por sua vez, a unidade do sistema onibarcador da sociedade (...)”.⁷⁵⁶ Há também que se deixar evidente a existência de mesclas entre as várias formas de diferenciação dentro do sistema social, apesar de umas dessas formas apresentar um primado predominante no plano estrutural.⁷⁵⁷ Cada forma de diferenciação é marcada por um princípio de estabilidade, o qual está coerentemente ligado ao grau de complexidade social. Com a evolução e o constante aumento de complexidade,

⁷⁵³ LUHMANN, 2007a: 475 [1997a: 600].

⁷⁵⁴ Cf. LUHMANN, 1980a: 30.

⁷⁵⁵ Para a questão da *exclusão* na sociedade, ver esp. LUHMANN, 1998i: 167-195 e LUHMANN, 1995c: 138-150.

⁷⁵⁶ LUHMANN, 2007a: 483 [1997a: 610].

⁷⁵⁷ LUHMANN, 2007a: 484 [1997a: 611-2].

o sistema social tende a alterar o modo com o qual essa complexidade é estruturada. Estas inevitáveis mudanças de primado podem ser classificadas como “catástrofes” (*Katastrophe*),⁷⁵⁸ que levam o sistema social de um primado de diferenciação a outro mais habilitado a lidar com maiores níveis de complexidade, o que não exclui, porém, a constante possibilidade de tendências *involutivas* e *desdiferenciantes*.

A diferenciação segmentária remonta às sociedades primitivas oriundas do período neolítico, na pré-história (18 mil a. C. - 5 mil a. C.), marcadas principalmente pela transição do modo de vida de coleta nômade para o sedentarismo agrícola, a chamada revolução neolítica.⁷⁵⁹ Para Luhmann “a diferenciação segmentária surge pelo fato de que a sociedade se articula em sistemas parciais – em princípio igualitários – que formam reciprocamente ambientes um dos outros.”⁷⁶⁰ Entenda-se aqui por sistemas parciais: famílias, clãs, tribos. Nas sociedades arcaicas a ordem social é predominantemente rígida, nelas nenhuma pessoa pode lograr uma mudança de posição dentro do arranjo social, não há mobilidade e nem troca de *status*.

As expectativas comportamentais são imaleáveis, ou seja, não se amoldam aos eventuais desenganos,⁷⁶¹ o que pode ser explicado pelo baixo grau de complexidade e pelas quase inexpressivas variações ocorridas no plano dos elementos (comunicações). Neste tipo de sociedade a comunicação se dá apenas entre presentes (interação), já que ainda não há a forma escrita como um meio de comunicação difundido.

De acordo com Luhmann, surge nesse contexto uma relação entre personalidade e a comunicação, especialmente com “a personalidade [que] se confere com o nome”, decorrendo disso “a possibilidade de interagir e de fazer compromissos.”⁷⁶² Apenas algo que se determina socialmente é “pessoa”. Ao que parece “a personalidade se confere sempre onde se percebe uma dupla contingência que deve se regular”.⁷⁶³

⁷⁵⁸ Metaforicamente falando em referência à *teoria da catástrofe*, do matemático francês René Thom, ver esp. LUHMANN, 2007a: 519 [1997a: 655].

⁷⁵⁹ Mesmo no cenário da sociedade moderna, segundo Burns, alguns povos como “os nativos de algumas ilhas do Pacífico, das regiões árticas da América e das selvas do Brasil ainda se acham na fase neolítica” (BURNS, 1971, I: 16).

⁷⁶⁰ LUHMANN, 2007a: 503 [1997a: 634].

⁷⁶¹ LUHMANN, 2007a: 506 [1997a: 638].

⁷⁶² LUHMANN, 2007a: 509 [1997a: 642].

⁷⁶³ Não se confunde a pessoa (entendida como artefato semântico) com o indivíduo (sistema psíquico), visto que o primeiro é agente da interação, fruto de construções semânticas e, o último, ambiente do sistema social acoplado estruturalmente por meio da linguagem, cf. LUHMANN, 1998l: 231-244.

Obviamente, a partir do momento no qual se fala em sociedade, está subentendida a presença do acoplamento estrutural da linguagem. Todas as sociedades que conhecem a linguagem, bem como os diversos modos de expressão condensados nela, são capazes de, por exemplo, lidar com nomes, palavras especiais, provérbios, definições de situação, através dos quais se conserva a comunicação, constituindo assim as formas primárias de condensações de sentido (semânticas). Essas formas primárias de semânticas permitem às tribos ágrafas, uma memória sócio primitiva, independente da memória psíquico-neurofisiológica.⁷⁶⁴

As sociedades arcaicas se formam num cenário marcado pela distinção familiar/desconhecido. Nessas sociedades é a religião que desempenha o papel de introduzir o desconhecido dentro do familiar,⁷⁶⁵ ou seja, a religião opera a *re-entry* da distinção familiar/desconhecido no familiar, o que de certa forma permite a incorporação da *magia* neste âmbito.⁷⁶⁶ Luhmann considera que a magia está vinculada à necessidade da negação do acaso, já que o acaso frustra as rígidas expectativas sociais.⁷⁶⁷ Além da magia, ainda é possível verificar a existência dos *mitos*, os quais substituem e economizam a forma comunicativa da autodescrição, já que em sociedades arcaicas ainda não se pode falar de autodescrição em sentido estrito.⁷⁶⁸ “As sociedades segmentárias – com todas suas instituições, suas possibilidades de expansão e contração, seu fazer paralelo da causalidade com a magia, e com sua reciprocidade como forma de ressimetrizar as assimetrias temporais e sociais – estão feitas para permanecer como estão”,⁷⁶⁹ estáticas.

Com o desenvolvimento da sociedade, a igualdade entre os subsistemas sociais e a obediência à norma fundamental de reciprocidade se tornam cada vez mais inviáveis, em especial, por conta das assimetriações temporais e da impossibilidade de evitar as diferenças de riqueza e classe entre as famílias.⁷⁷⁰ Este tipo de estrutura social tem validade apenas para sua própria semântica, não podendo, portanto, ser estendida a uma nova forma de diferenciação que emerge junto com o surgimento das “sociedades de caciques” (*Häuptlingsgesellschaften*) e com a cristalização das relações patrão/cliente. Essas condições deixam mais nítidos os processos que levam à formação de um centro na

⁷⁶⁴ LUHMANN, 2007a: 510 [1997a: 644].

⁷⁶⁵ LUHMANN, 2007a: 511 [1997a: 645].

⁷⁶⁶ LUHMANN, 2007a: 512 [1997a: 646].

⁷⁶⁷ LUHMANN, 2007a: 513 [1997a: 647].

⁷⁶⁸ LUHMANN, 2007a: 514 [1997a: 648].

⁷⁶⁹ LUHMANN, 2007a: 518 [1997a: 654].

⁷⁷⁰ LUHMANN, 2007a: 519 [1997a: 654].

sociedade. Com as alterações estruturais constatadas, já é possível considerar uma iminente ruptura de primado de diferenciação social, uma forma de “catástrofe”, que no contexto da teoria dos sistemas concerne “ao passo relativamente rápido de um sistema com um princípio de estabilidade a outro”.⁷⁷¹

Com o surgimento de estratos superiores, formou-se um sistema parcial da sociedade que passou a ocupar uma posição central com relação aos outros. Segundo Luhmann “o uso de diferenciação de sistemas revoluciona a sociedade”,⁷⁷² já que anteriormente jamais se poderia pensar em diferenças entre os segmentos.

Os estratos superiores nasceram e se desenvolveram inadvertidamente nas sociedades segmentariamente diferenciadas de forma de “parasitária” (Serres), contrapondo-se à igualdade dos segmentos sociais. No novo primado, o antigo parasita opera uma improvável inversão, e passa a ocupar o centro da sociedade, nas palavras oportunas de Michel Serres, “a evolução produz o parasita que por sua vez produz a evolução”.⁷⁷³

Desdobra-se aqui um forte processo de transição, o qual se consolida, especialmente, com o surgimento de espaços territorializados. Da *territorialização* surge a desigualdade espacial, a qual produz a separação entre centro urbano e periferia. Outro fator importante para a definição do surgimento de um novo primado de diferenciação social se encontra no logro do estrato superior pela imposição da *endogamia* do mesmo estrato, de modo a preservar os laços de parentesco com linhagens legítimas. Outro traço característico é a crescente *militarização* dessas sociedades, visto que se inicia uma fase de intensificação do contato com outras tribos e clãs, além do crescimento do comércio.⁷⁷⁴ Um historiador que foi capaz de descrever o panorama geral da formação das sociedades arcaicas, até suas eventuais transições para sociedades organizadas a partir de um centro foi Fustel de Coulanges, mesmo não sendo um autor da preferência de Luhmann. Nos temas referidos, são de grande importância as análises de Coulanges, em especial as pertinentes às organizações familiares e entre clãs nas sociedades arcaicas.⁷⁷⁵ Muito embora não se possa considerar a família como unidade fundamental da sociedade, como em Hegel, na teoria luhmanniana ela se apresenta como sistema social. A formação das *polis* gregas,⁷⁷⁶ e da

⁷⁷¹ LUHMANN, 2007a: 519 [1997a: 655].

⁷⁷² LUHMANN, 2007a: 523 [1997a: 659].

⁷⁷³ Ver esp. LUHMANN, 2007a: 524 [1997a: 661].

⁷⁷⁴ LUHMANN, 2007a: 525 [1997a: 662].

⁷⁷⁵ Cf. COULANGES, 2007: 137-8.

⁷⁷⁶ Ver esp. JAEGER, 2013: 106-8.

urbs romana,⁷⁷⁷ acenou para o surgimento de centros na sociedade, onde âmbitos sociais como o poder, a religião e o direito ainda estavam amalgamados.

No entanto, dando um passo atrás, antes que se formassem os centros europeus, tivemos no “oriente próximo” importantes civilizações, as quais se organizavam nos moldes desse novo primado de diferenciação. Com a incorporação das novas estruturas, necessárias à sustentação do aumento dos níveis de complexidade. Nesse contexto, a diferenciação centro/periferia se estabelece como forma predominante de diferenciação social.

A diferenciação centro/periferia decorre da nítida distinção entre os centros (onde se formam as cidades) e a periferia que os circundam. A periferia mantém um número limitado de contatos com o centro, de modo a ainda preservar algumas estruturas próprias das sociedades segmentariamente diferenciadas.⁷⁷⁸ Avaliando historicamente, é possível notar que a diferenciação centro/periferia está na base das chamadas “altas culturas pré-modernas” (*Hochkulturen*), como foram as civilizações do Egito, da Mesopotâmia, dentre outras. Para Luhmann, o que vai diferenciar estas sociedades das demais é o modo com o qual a escrita se desenvolveu. A grande “aquisição evolutiva” obtida por estas civilizações foi o desenvolvimento da escrita como meio de comunicação. Sabe-se que ela já existia dentro da religião, onde era utilizada para fins de adivinhação e esoterismo. Todavia, o que de fato veio a ser revolucionário foi seu uso cada vez mais presente na comunicação entre ausentes. Nessas condições, a comunicação não ficava mais dependente dos sistemas de interação. Isso permitiu um incremento de complexidade na sociedade, o qual aos poucos, foi liberando as possibilidades de variações e descontinuidades. Não obstante aos avanços conquistados, nas sociedades das “altas culturas”, nelas ainda existem estruturas muito rígidas, as quais não permitem a seleção das variações. Além disso, a escrita ainda não se encontrava difundida em todos os estratos sociais, ficando vinculada apenas à classe sacerdotal. Em suma, talvez a grande aquisição proporcionada pela escrita para o sistema social tenha sido a criação de uma forma de memória independente da memória psíquica.

Além da escrita, também a intensificação das relações comerciais permitiu o aumento do contato entre civilizações, proporcionando assim, outra via para o crescimento de complexidade social. De acordo com Luhmann pode haver uma multiplicidade de centros

⁷⁷⁷ Ver esp. MOMMSEN, 1962: 63 e ss.

⁷⁷⁸ LUHMANN, 2007a: 526 [1997a: 663].

na sociedade, dentre os quais um exerce “hegemonia” (*Hegemonie*). Com relação às periferias dessas sociedades são mais comuns aquelas não isoladas (*Halbperipherie*), ou seja, aquelas relacionadas com o centro por vínculo de servidão e proteção.⁷⁷⁹ As sociedades assim diferenciadas apresentam, de acordo com Luhmann, uma situação na qual “o número e a complexidade dos contatos externos aumentam imensamente (se comparadas com as sociedades arcaicas segmentarias), tanto pela formação de um centro, quanto pela formação de um estrato superior. O sistema deve dispor da correspondente capacidade de processamento de informação e a ordenar hierarquicamente”.⁷⁸⁰

Descreve Luhmann que o “incremento da complexidade da comunicação que ultrapassa fronteiras e o aumento das consequências internas do êxito da referida comunicação expandida tem ao menos três efeitos”: (a) o surgimento de formas de diferenciação territorial; (b) A capacidade de reflexão (tipicamente em forma religiosa) a respeito da própria identidade e diversidade; (c) o interesse pelo controle efetivo do que acontece fora das fronteiras, ou seja, tendência de expansão do domínio territorial.⁷⁸¹

Fazendo referência à obra *The Political Systems of Empires* (1963), de Eisenstadt,⁷⁸² Luhmann aponta para a questão da formação de impérios por todo o mundo seja no Ocidente ou no Oriente. Todavia, é necessário advertir para a não existência de uma simultaneidade no desenvolvimento das sociedades no plano global. Regionalmente, em especial, no período que antecedeu ao processo de mundialização da sociedade iniciado apenas com o advento da modernidade, surgiram uma diversidade de civilizações tardias, tais como as da América pré-colombiana. Ao longo do desdobramento do processo de evolução e diferenciação social, não houve qualquer espécie de mecanismo que sincronizasse o ritmo de desenvolvimento da sociedade em escala global, sobretudo no sentido do compartilhamento de complexidade, de modo recíproco e dinâmico. Esse tipo de desenvolvimento somente pode ser experimentado (com algumas limitações) na sociedade moderna, na forma de “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*).

O que é efetivamente observável em sociedades diferenciadas em centro e periferia é a constante formação, ascensão e decadência de impérios, os quais se sucedem por meio de

⁷⁷⁹ LUHMANN, 2007a: 526 [1997a: 663-4].

⁷⁸⁰ LUHMANN, 2007a: 526 [1997a: 664].

⁷⁸¹ LUHMANN, 2007a: 528 [1997a: 666].

⁷⁸² LUHMANN, 2007a: 527 [1997a: 664].

suas hegemonias militar, comercial e cultural.⁷⁸³ Ao contrário da incapacidade das sociedades segmentariamente diferenciadas em assimilar as diferenças, as sociedades diferenciadas em centro e periferia são capazes de incorporar o “ser-de-outra-maneira-do-outro”. Dentro deste novo esquema, dotado de novas capacidades, o centro vê em si mesmo a tarefa de cultivar as relações cósmicas da sociedade, ou seja, de manter a burocracia religiosa-política e os ritos. Para se referir em termos mais teóricos à situação descrita, há que se dizer que “o reino é então o horizonte de sentido das comunicações” desse tipo de sociedade.⁷⁸⁴

É possível pensar já nos reinos burocráticos, ou seja, no reino e sua burocracia como centro. No centro dos “grandes reinos” (*Großreichen*), graças à intensificação das comunicações (muito embora esta intensificação não signifique uma riqueza de possibilidades efetivas de comunicações), torna-se possível o surgimento de estratos sociais. Do surgimento dos estratos emerge o prenúncio de mudanças estruturais na sociedade, um deles foi o aparecimento da nobreza. Diante de uma periferia que permanece segmentariamente diferenciada, o centro, de modo oposto, propicia condições para que se formem estratos, muitas vezes articulados na forma de classes. Os estratos constituídos dentro dos reinos burocráticos são compostos por apenas algumas famílias que se fecham entre si, o que leva à endogamia e a ampliação do âmbito territorial. Apenas nobres poderiam estabelecer matrimônio com nobres visando a preservação do estrato.⁷⁸⁵

Da diferenciação centro/periferia à estratificação do centro, é necessário considerar o advento de uma nova forma de diferenciação, a diferenciação hierárquica, já identificada em sociedades aristocráticas como foram Grécia, Roma, China e a Europa medieval.

“Todas as sociedades de alta cultura que dispõe de grafia, foram sociedades aristocráticas”.⁷⁸⁶ A formação da aristocrática pressupõe sempre a separação entre um estrato superior e um estrato inferior. Segundo Luhmann apenas se pode falar em estratificação “quando a sociedade se representa como ordem de classes, e quando a ‘ordem-sem-diferença-de-classes’ (*Ordnung ohne Rangdifferenzen*) é inimaginável”.⁷⁸⁷

⁷⁸³ LUHMANN, 2007a: 529 [1997a: 668].

⁷⁸⁴ LUHMANN, 2007a: 530 e ss. [1997a: 669 e ss.].

⁷⁸⁵ LUHMANN, 2007a: 534 [1997a: 674].

⁷⁸⁶ LUHMANN, 2007a: 538 [1997a: 678].

⁷⁸⁷ LUHMANN, 2007a: 538 [1997a: 679].

Como era de se prever, com a transição de um tipo de diferenciação a outro, alteram-se as estruturas e a semântica social. O estrato superior pode ser considerado aquele que detém um acesso privilegiado às oportunidades de comunicação. Em consequência disso, é o estrato superior o responsável pelo fornecimento das semânticas descritivas de toda a sociedade. Rompem-se assim as ideias de sistemas de parentesco e de origem comum oriundas das sociedades arcaicas. De acordo com Luhmann “a estratificação se reproduz porque chama constantemente a atenção para si mesma cada vez que reúne pessoas de classes distintas”.⁷⁸⁸ Trata-se agora de uma “sociedade política” (*societas civilis*), na qual se utilizam abstrações com múltiplas formas de simbolização, muitas vezes de ordens paralelas às construções político-teológicas.⁷⁸⁹

Luhmann se detém basicamente à análise da Europa Medieval no que concerne ao estudo das sociedades hierarquicamente diferenciadas. Essa atitude tem, evidentemente, um motivo estratégico em sua teoria, já que ele considera que a Europa, mediante as condições da ordem feudal, tornou-se capaz de trazer para si, posteriormente, uma posição pioneira no primado da diferenciação funcional.⁷⁹⁰ Tal aspecto, porém, será tratado mais adiante.

Seguindo as análises de Luhmann, a ordem feudal rompe com a diferenciação baseada primordialmente em famílias e clãs,⁷⁹¹ levando em consideração que “tal parentesco se substitui pela relação entre senhor e vassalo, ou seja, há aqui uma relação de classes que se impõe – qualquer que sejam as dificuldades e as limitações – contra os interesses familiares. A mesma mudança se reflete nos interesses eclesiásticos pelas dominações e fundações e na insistência no celibato dos sacerdotes”.⁷⁹² Contudo, é apenas no transcurso da Idade Média, que o nascimento dentro de uma família nobre se transforma em critério de nobreza. A estratificação na sociedade europeia medieval não se apoiava em fundamentos religiosos, como por exemplo, no sistema indiano de castas, senão na propriedade da terra amparada juridicamente. Nota-se, portanto, uma relevante diferença entre o feudalismo europeu e a estratificação presente em outras sociedades. Constitui-se aqui, mais um forte argumento luhmanniano para evidenciar um dos motivos pelos quais a

⁷⁸⁸ LUHMANN, 2007a: 540 [1997a: 681].

⁷⁸⁹ LUHMANN, 2007a: 539 [1997a: 680].

⁷⁹⁰ LUHMANN, 2007a: 542 [1997a:683]. Nas palavras originais de Luhmann, “*alles in allem ist es also kein Wunder, daß sich nur in Europa die Umstellung des Gesellschaftssystems auf einen Primat funktionaler Differenzierung ereignet hat.*”

⁷⁹¹ LUHMANN, 2007a: 541 [1997a: 682].

⁷⁹² LUHMANN, 2007a: 541 [1997a: 682-3].

sociedade europeia apresentava um importante diferencial com relação às outras sociedades. Esse modo de organização a levou para o primado da diferenciação funcional antes de outras sociedades.

Falando mais especificamente sobre o conceito de diferenciação hierárquica, a sociologia tende a entender que a estratificação consiste num “conceito que indica hierarquia de posições de todo tipo, a qual se sustenta sobre a recepção desigual de vantagens materiais e imateriais”.⁷⁹³ Na sociologia sistêmica, por sua vez, “refere-se ao conceito de diferenciação sistêmica interna da sociedade e fala-se de uma estratificação quando (e na medida em que) sistemas parciais se diferenciam de seu ambiente social interno mediante o ponto de vista de uma diferença de classe. O primado da diferenciação estratificada se dá unicamente quando outros modos de diferenciação (sobretudo, a diferenciação segmentaria das casas familiares) se orientam pela estratificação”.⁷⁹⁴

Seguindo as formulações feitas no início do capítulo sobre a diferenciação, não se deve conceber a estratificação como a decomposição do todo em partes, mas sim como a diferenciação e clausura do estrato superior. A partir disso, pode-se então formular as diferenças nobreza/povo, estrato superior/estrato inferior, como distinções basais das sociedades hierarquicamente diferenciadas.

Concebe-se aqui que “a estratificação regula a inclusão dos seres humanos na sociedade fixando as inclusões e exclusões com respeito aos sistemas parciais”.⁷⁹⁵ Certamente, com isso, é possível justificar sociologicamente o motivo pelo qual os estratos inferiores jamais poderão lograr uma ascensão de *status*, visto que ainda inexiste mobilidade na hierarquia social. Possibilidades de mobilidade surgem apenas posteriormente, na fase de decadência da forma de diferenciação hierárquica.

A diferenciação básica nobreza/povo é concebida, nessa semântica social, como algo “natural”, num contexto onde a posição de servo deve ser aceita como uma espécie de “destino” ao qual se está fadado. A diferenciação de estratos sociais também se apoia em distinções-de-direito, não há então que se falar em isonomia no sentido da semântica moderna da palavra, muito menos na distinção igual/desigual, pois as diferenças entre as pessoas eram dadas por meio de diversos direitos e deveres inerentes às relações recíprocas

⁷⁹³ LUHMANN, 2007a: 543 [1997a: 685].

⁷⁹⁴ LUHMANN, 2007a: 543 [1997a: 685-6].

⁷⁹⁵ LUHMANN, 2007a: 545 [1997a: 688].

entre os estratos.⁷⁹⁶ Apenas se pode falar de igualdade dentro do próprio estrato superior que concentra em si a maior parte dos recursos sociais e as oportunidades de comunicação, bem como impõe sua própria autodescrição a toda sociedade.

Outro importante fator no sistema da sociedade feudal se encontra na unidade econômica da “ordem doméstica” (*Haushalt*),⁷⁹⁷ que possibilita o acoplamento estrutural entre dependências e independências recíprocas dos estratos sociais. No âmbito político, é possível perceber uma formação de Estados territoriais graças às recíprocas relações patrão/cliente na busca de proteção, posteriormente identificados como “Estados estamentais” (*Standesstaat*). Uma sociedade assim organizada certamente não permaneceria estável por muito tempo, considerando, sobretudo, o aumento da complexidade social. Observa Luhmann, que o surgimento de uma maior mobilidade social, principalmente durante o feudalismo tardio (baixa Idade Média) afetou profundamente as estruturas dos estratos, provocando neles a necessidade de novas diferenciações, seja na nobreza, na burguesia emergente ou entre os camponeses.⁷⁹⁸ Diante do aumento inevitável de complexidade na ordem social da Europa medieval, há aqui o prenúncio de novas mudanças nas estruturas e semânticas, as quais se desdobraram na Europa desde o humanismo e o renascimento nos séculos XV e XVI, passando pelas guerras religiosas e pelo desenvolvimento do mercantilismo, até culminar nos séculos XVIII e XIX com o iluminismo e as grandes revoluções.

Segundo Luhmann, o crescimento de mobilidade provocou o aumento das variações no *status* social, graças em grande parte, por exemplo, à criação de títulos de nobreza para pessoas de outros estratos, rompendo com o critério da hereditariedade. Com o empobrecimento dos nobres e o enriquecimento dos burgueses, houve o enfraquecimento da endogamia, já que se tornaram cada vez mais comuns casamentos de nobres com burgueses ricos. Num cenário como esse, percebe-se nitidamente a perda do controle e primazia que outrora o estrato superior fornecia na sociedade.

Outros fatores, como a invenção da imprensa, a difusão da escrita, o desenvolvimento da técnica e a crescente institucionalização da sociedade (burocratização),⁷⁹⁹ foram

⁷⁹⁶ LUHMANN, 2007a: 550 [1997a: 694].

⁷⁹⁷ LUHMANN, 2007a: 551 [1997a: 695].

⁷⁹⁸ LUHMANN, 2007a: 556-557 [1997a: 688].

⁷⁹⁹ Nesse ponto há uma coincidência de diagnósticos entre Luhmann e Weber, especialmente no que concerne ao processo de modernização do ocidente.

também decisivos para colaborar com a sobrecarga de complexidade que se impôs sobre a sociedade hierarquicamente diferenciada, que como se percebe, já não seria mais capaz de dar conta da crescente dinâmica social.

O crescimento de complexidade é o motor da evolução social, isso envolve aumento de contingência e abertura para o futuro,⁸⁰⁰ o que exige uma nova forma de diferenciação capaz de suportar maiores fluxos de complexidade. Na passagem para as sociedades modernas, o primado da diferenciação hierárquica foi substituído pelo da diferenciação funcional heterárquica. Porém, antes de adentrar nesta seara será mais adequado seguir o roteiro fornecido por Luhmann para esmiuçar as últimas implicações concertes a este processo que marcou a transição aqui referida.

Para Luhmann, “a diferenciação estratificada possibilitou a concentração de recursos no estrato alto do sistema – e isso não só no sentido econômico, mas também nos meios do ‘poder’ e da ‘verdade’”,⁸⁰¹ provavelmente o acúmulo de tantos recursos num único subsistema (o estrato superior) tenha provocado uma enorme desestabilização e perda de controle interno, além do já referido aumento de mobilidade social.

Por outro lado, Luhmann também chama a atenção para outros aspectos decisivos, como a impossibilidade da formação de um grande império na Europa feudal (ao contrário do verificado na China, por exemplo),⁸⁰² o que excluiu o controle político das relações econômicas. Também o intercâmbio de diferenças regionais, linguísticas e culturais das quais a Europa pôde se aproveitar para enriquecer suas possibilidades variativas rumo à diferenciação funcional.⁸⁰³ Em outro texto, Luhmann chama a atenção para o surgimento de conflitos entre os estratos, visto que os estratos inferiores, com o intuito de se constituírem influentes na sociedade promoveram uma série de revoluções.⁸⁰⁴

Em conformidade com o acima descrito, pode-se concluir que as mudanças ocorridas afetam principalmente a nobreza, especialmente no sentido da perda gradual da

⁸⁰⁰ Embasado em Luhmann, ver NEVES, 2006: 16. Nas palavras de Luhmann, “as sociedades que ultrapassam o limiar da cultura avançada distanciam-se do seu passado e abrem-se muito mais ao seu futuro, pois não são capazes de sustentar, absorver ou expelir mais incertezas em seu presente” (LUHMANN, 1983a, II: 167).

⁸⁰¹ LUHMANN, 2007a: 561 [1997a: 708].

⁸⁰² Cf. BRAUDEL, 1989: 184-191. Para vislumbrar uma diferenciação entre a China das dinastias e a Europa feudal, ver esp. UNGER, 1979: 95-117.

⁸⁰³ LUHMANN, 2007a: 563 [1997a: 710].

⁸⁰⁴ LUHMANN, 1982b: 235.

diferenciação que a distinguia do povo.⁸⁰⁵ Nesse cenário, também os sistemas funcionais da sociedade ficam cada vez mais independentes da religião.⁸⁰⁶

Nesse processo de diferenciação funcional, pode-se averiguar uma série de mudanças na sociedade, dentre elas: “(a) a privatização da religião; (b) o advento das nações-Estado territoriais, caracterizadas por crescente ênfase na administração burocrática e aberta proclamação da razão de estado como máxima política; (c) a separação da propriedade de responsabilidades eclesiásticas, militares e políticas, e a emergência do capitalismo racional baseado na aceitação social da busca individual pelo lucro; (d) a aprovação da ‘curiosidade’, como motivo legítimo para o acesso ao conhecimento, e a especialização da ciência na base de rigorosa técnica, quantitativa, experimental, hipotética; (e) a libertação da arte de funções civis e religiosas; (f) a imposição de limites constitucionais ao poder político e, ultimamente, inclusão de toda a população adulta nos processos eleitorais; (g) o deslocamento, no casamento, de fatores religiosos, econômicos ou institucionais para o amor romântico ou passional e para a escolha pessoal, bem como a diminuição da célula familiar, rumo a um núcleo familiar menor e unigeneracional; (h) o advento da educação pública universal; (i) a positividade do direito ou, em outros termos, a mudança nas bases da legalidade, do direito natural imutável aos procedimentos formais para alteração dos códigos legais de um modo ordenado.”⁸⁰⁷

Certamente, com as transições acima descritas é possível visualizar o paulatino processo de diferenciação dos sistemas parciais da sociedade, os quais ganharam cada vez mais autonomia. Obviamente, a autonomização dos sistemas não ocorreu de modo imediato e muito menos simultâneo. Luhmann considera que a estrutura social e suas semânticas se modificaram em um processo de diferenciação funcional que se iniciou no fim da Idade Média e atingiu seu ponto máximo nos séculos XVIII e XIX.

Após a Idade Média, tanto historiadores, como sociólogos, tendem a apontar o advento de uma era repleta de transições. Para efeito de exemplo, basta citar as célebres análises weberianas da modernidade, que por ele era entendida como o fruto de um contínuo processo de desencantamento e racionalização do mundo, o qual culminou na libertação das esferas axiológicas, outrora amalgamadas numa cosmovisão metafísico-religiosa.

⁸⁰⁵ LUHMANN, 2007a: 564 [1997a: 712].

⁸⁰⁶ LUHMANN, 2007a: 565 [1997a: 713].

⁸⁰⁷ PINTO, 2002: 196-197.

No que concerne aos propósitos da relação entre modernidade e diferenciação funcional, seria útil tratar aqui de alguns aspectos trabalhados por Luhmann sobre evolução e diferenciação de alguns sistemas parciais. No âmbito do sistema político, há a formação de “Estados territoriais” absolutistas (*ancien régime*) e da razão de Estado, ambos teorizados por Jean Bodin em sua obra *Les six livres de la République* (1576), situado no contexto da intensificação das guerras religiosas, da Paz de Augsburg (1555) e da marcante Paz de Westfália (1648) que fixa os limites dos Estados europeus e estabelece o *Ius publicum europaeum*.⁸⁰⁸ Todavia, o modelo absolutista se perpetuou apenas até as eclosões da Revolução Gloriosa na Inglaterra (1688-9), da independência dos E.U.A (1776), e especialmente da Revolução Francesa (1789), que despertou em toda a Europa uma onda de revoluções liberais até 1848,⁸⁰⁹ com a “primavera dos povos”, e o advento do constitucionalismo moderno. Com o estabelecimento da “constituição” (*Verfassung*) como forma de acoplamento estrutural entre o sistema jurídico e o sistema político, surgiu a exigência por uma divisão dos poderes, como diria Montesquieu na obra *De l’esprit des loix* (1748) da tradição continental europeia, ou no modelo de *checks and balances* exposto no *Federalist Papers* (1788) de Hamilton, Madison e Jay, da tradição anglo-saxônica,⁸¹⁰ permitindo o controle dos impulsos hipertróficos do sistema político sobre o sistema jurídico.

No âmbito do sistema econômico, o comércio ultrapassa os limites continentais. A economia da terra é substituída pela economia monetária. Averigua-se que há uma economia que se desenvolve fora dos controles dos outros subsistemas sociais (liberalismo econômico) e com uma racionalidade própria – aquilo que Adam Smith denominou de “mão invisível” (*invisible hand*),⁸¹¹ que autorregularia o “mercado”,⁸¹² como citado na obra *The Wealth of Nations* (1776). O “trabalho” (*Arbeit*) se tornou condição e produto de processos internos da economia, o que significou dizer que ele deixou de se subordinar à

⁸⁰⁸ Cf. LUHMANN, 2007a: 565 [1997a: 713-4]. Sobre o surgimento do *Ius publicum europaeum*, ver esp. SCHMITT, 1979: 157 e ss. No sentido da formação da soberania dos “Estados territoriais” nesse período, ver também PREUß, 2010: 27.

⁸⁰⁹ Cf. HOBSBAWM, 1977a: 321-32.

⁸¹⁰ Cf. NEVES, 2009: 47-55.

⁸¹¹ Para os comentários de Luhmann acerca do conceito de “mão invisível” (*invisible hand*), ver esp. LUHMANN, 1988a: 99-100.

⁸¹² Para conferir o conceito luhmanniano de “mercado” como “ambiente interno do sistema econômico” (*innere Umwelt des Wirtschaftssystems*), ver LUHMANN, 1988a: 91 e ss.

nobreza, passando a se submeter a uma lógica própria, exclusivamente econômica.⁸¹³ Além desses, outros fenômenos se sucederam no campo da economia, merecendo destaque ainda a transição do *modo de produção doméstico* para o *modo de produção industrial*, onde se apresentaram como fatores relevantes a primeira revolução industrial no século XVIII e o crescente processo migratório do campo para as cidades, levando à urbanização.⁸¹⁴

Certamente, com o desenrolar do processo de diferenciação funcional, outros sistemas da sociedade ganharam autonomia autopoietica, num contexto social marcado por revoluções, pelo humanismo político, pela reforma religiosa, pelo iluminismo, e de modo geral, por mudanças nos planos estrutural e semântico da sociedade.

De acordo com Luhmann, desde o último terço do século XVIII, realizou-se de maneira inevitável, a diferenciação dos sistemas funcionais com relação às premissas dos estratos, neutralizando os primeiros das influências dos últimos. Na atualidade, segundo o diagnóstico luhmanniano, o processo de diferenciação funcional pode ser considerado como concluído.⁸¹⁵

Com o efetivo estabelecimento do primado da diferenciação funcional, surgem outras implicações, e com estas, novos problemas. Na sociedade moderna, a distinção igual/desigual ganha outra configuração, principalmente a referente à desigualdade existente entre os sistemas parciais da sociedade. Isso é absolutamente compreensível já que cada sistema passa a desempenhar funções e prestações distintas. Outra importante demanda que se impõe como grande dilema da modernidade é a referente à questão do *metacódigo* inclusão/exclusão (*Inklusion/Exklusion*),⁸¹⁶ que corta transversalmente a codificação binária de todos os sistemas da sociedade. A inclusão da “pessoa” nos sistemas funcionais da sociedade é basal para a efetiva manutenção do próprio primado da diferenciação funcional. Luhmann atribui a origem da preocupação com a questão da inclusão à semântica do pensamento iluminista, no entanto reformula o esquema do binômio racionalidade/irracionalidade para o da inclusão/exclusão.⁸¹⁷

⁸¹³ LUHMANN, 2007a: 573-576 [1997a: 723-7]. Certamente David Ricardo e Karl Marx são os dois autores que melhor abordam teoricamente a relação entre “valor” e “trabalho” nesse período. Para detalhes, ver esp. MARX, 1973, I: 120 e ss.

⁸¹⁴ Para análises a esse respeito ver esp. BRAUDEL, 1989: 342-355 e HOBBSAWM, 1977a: 27 e ss.

⁸¹⁵ LUHMANN, 2007a: 581 [1997a: 734].

⁸¹⁶ LUHMANN, 2005b: 661 [1993a: 583] e LUHMANN, 2007a: 501 [1997a: 632].

⁸¹⁷ LUHMANN, 2007a: 586 [1997a: 739]. Para aprofundamentos acerca do modo com o qual Luhmann encaminha a questão do *metacódigo* inclusão/exclusão, ver esp. LUHMANN, 1998i: 167-195 [1994a: 237-183

Após traçarmos os principais aspectos deste longo caminho concernente ao processo de diferenciação funcional, é chegado o momento de descrever como se estabelece a sociedade funcionalmente diferenciada.

A sociedade moderna pode ser entendida como sociedade funcionalmente diferenciada e heterárquica, não constituída por seres humanos (como corpo e mente), “pois estes já não podem se situar em nenhum sistema social e nem em nenhuma parte da mesma”,⁸¹⁸ ou seja, permanecem como ambiente. No entanto, com a diferenciação funcional há o fortalecimento do construto da “pessoa” (*Person*), sem referência a questões de classe ou *status* social. Aqui, a pessoa passa a ser o principal endereço dos processos comunicativos, e se torna o alvo essencial dos processos de “inclusão” nos sistemas sociais. Além disso, a sociedade moderna é uma formação social hipercomplexa (*Hochkomplex*), muito mais sobrecarregada do que qualquer outro tipo antigo de sociedade limitada regionalmente.⁸¹⁹ Esse alto grau de complexidade da sociedade moderna a torna essencialmente contingente,⁸²⁰ uma característica que a marcará em todos os seus desdobramentos.

Da diferenciação funcional, decorre a clausura operativa e a autorreferência dos sistemas, aspectos que os caracterizam como verdadeiras “máquinas não triviais” (*nichttriviale Maschinen*).⁸²¹ A função, que antecede inclusive as estruturas sistêmicas,⁸²² determina a identidade de cada sistema. Contudo, isso não quer dizer que a dependência entre os sistemas tenha diminuído, muito pelo contrário, como bem se sabe, sistemas autopoieticos estão em constante acoplamento com o ambiente (comensurabilidade), sejam estes acoplamentos operativos ou estruturais.⁸²³

264] e LUHMANN, 1995c: 138-150. Acerca da questão das *cadeias de exclusão*, ver LUHMANN, 2005b: 662 [1993a: 584] e LUHMANN, 2000a: 427.

⁸¹⁸ LUHMANN, 2007a: 589-590.

⁸¹⁹ Cf. LUHMANN, 1981a: 80. No original: “*Die moderne Gesellschaft ist im Hinblick auf Zahl, Verschiedenartigkeit und Interdependenz möglicher Handlungen hochkomplex – sehr viel komplexer als irgendeine der regional limitierten Gesellschaftsformationen älteren Typs.*”

⁸²⁰ Cf. LUHMANN, 1992b: 93 e ss.

⁸²¹ De um modo geral, os sistemas de sentido (psíquicos, sociais) podem ser considerados “máquinas não triviais”, já que a recepção de *inputs* e a emissão de *outputs* ficam sempre condicionados aos estados internos dos sistemas, que como caixas pretas (*black boxes*), operam sempre com resultados imprevisíveis. Para mais detalhes, ver LUHMANN, 1987b: 68-9.

⁸²² Invertendo a ideia de Talcott Parsons, da prevalência da estrutura sobre a função, ver esp. LUHMANN, 2005a: 19-70 [1967a: 66-91]. Para mais detalhes sobre a teoria social de Parsons, ver esp. PARSONS, 1966b.

⁸²³ LUHMANN, 2007a: 590 [1997a: 745].

Nas palavras de Luhmann, “diferenciação funcional significa que o ponto de vista da *unidade* mediante a qual se há diferenciado uma diferença de sistema/ambiente é a *função* que o sistema diferenciado (e não seu ambiente) desempenha para o sistema total”.⁸²⁴ De modo geral, cada sistema funcional cumpre uma função específica na sociedade. Com a diferenciação funcional não mais se pode falar em uma hierarquia entre os sistemas, mas sim numa composição acêntrica e heterárquica entre os mesmos.

A antiga sociologia definia a *função* como um pressuposto de preservação da sociedade. Todavia, para Luhmann isso apenas fica claro com a substituição do conceito de preservação pelo conceito de *autopoiesis*.⁸²⁵ “As funções podem ser especificadas unicamente em relação com um sistema estruturalmente determinado”,⁸²⁶ e é sobre a base de uma função que os sistemas obtêm uma clausura na reprodução recursiva e autorreferencial de suas próprias operações.

Por meio da clausura operativa obtida através da autorreferência e do código binário, o sistema se torna capaz de distinguir e delimitar as operações que pertencem ou não a ele. Os códigos binários são referências essenciais para os sistemas. Eles permitem ao sistema a autorreferência e o autocondicionamento. Todo código binário possui um valor positivo e um valor negativo, excluindo, portanto, terceiras possibilidades. É através da codificação que se “regula o oscilar entre o valor positivo e o negativo”.⁸²⁷ Outra função dos códigos é assegurar a *autopoiesis* do sistema, impedindo sua imobilização pela busca de um fim (*finis, telos*), mantendo sua circularidade autopoietica.

Todavia, em que pese a importância do fechamento operativo, os sistemas não podem se manter numa relação esquizofrênica com seu ambiente,⁸²⁸ na verdade eles devem permanecer abertos cognitivamente. Essa abertura provoca constantes variações nos valores de seus códigos binários. Para que haja o condicionamento dos valores dos códigos, existe um fator que atua como balizador desses, a estes orientadores denomina-se de programas. Os programas regulam o valor dos códigos. Para ser mais específico, “no transcurso evolutivo dos códigos se forma uma semântica de critérios adicionais para determinar em que condições a classificação de valor positivo ou negativo se considera

⁸²⁴ LUHMANN, 2007a: 591 [1997a: 745-6].

⁸²⁵ LUHMANN, 2007a: 592 [1997a: 747].

⁸²⁶ LUHMANN, 2007a: 592 [1997a: 747].

⁸²⁷ LUHMANN, 2007a: 593 [1997a: 749].

⁸²⁸ LUHMANN, 2007a: 596 [1997a: 752].

corretamente (...). Os programas se aderem aos códigos respectivos na qualidade de enormes aparatos semânticos, ou seja, enquanto os códigos buscam invariabilidade, o âmbito de seus programas se encarrega da complexidade e da variabilidade”,⁸²⁹ ou seja, da abertura cognitiva.

A eleição de códigos de preferência concernente a cada sistema se efetua apenas graças às condições proporcionadas pelos *meios de comunicação simbolicamente generalizados*, os quais permitem a criação de estruturas que orientam *ego* e *alter* numa relação de dupla contingência, nos campos da *ação* (sistema) e da *vivência* (ambiente).⁸³⁰ Alguns códigos derivam dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, sem os quais a comunicação seria impossível. Cada sistema se condiciona através de um código de preferência específico, por exemplo, a economia (ter/não ter), o direito (lícito/ilícito), a política (governo/oposição), a ciência (verdadeiro/falso), a religião (transcendente/imanente), o amor (amor/desamor), a amizade (amigo/inimigo), a arte (belo/feio), dentre outros.⁸³¹

O código binário é reproduzido constantemente por meio das operações do sistema. As operações fixam o que pertence e o que não pertence ao sistema, ou seja, elas marcam os limites do mesmo.⁸³² Sistemas sociais são sistemas de sentido, logo, dotados da capacidade de distinguir entre autorreferência e heterorreferência, o que significa dizer que os mesmos podem utilizar um tipo específico de operação, à qual se denomina observação. A observação, como foi demonstrado anteriormente, consiste em distinguir e assinalar numa única operação, onde se indica um ou outro lado de uma forma. Evidentemente, como se nota, não há como se falar de observação sem nos referirmos ao cálculo lógico de Spencer Brown.⁸³³

Nesse contexto, a distinção autorreferência/heterorreferência também desempenha um papel fundamental, especialmente por ser requerida pelas observações, bem como pelas descrições que os sistemas fazem do “mundo”, que de acordo com Luhmann “sempre são formulações de heterorreferência de sistemas específicos e, por isso, dependentes de como

⁸²⁹ LUHMANN, 2007a: 282 [1997a: 362].

⁸³⁰ LUHMANN, 2007a: 261-262, nota 255 [1997a: 336, nota 255].

⁸³¹ Nesse sentido, seria interessante consultar as tabelas elaboradas por Detlef Krause. Para tanto, conferir esp. KRAUSE, 1999: 36-37.

⁸³² LUHMANN, 2007a: 597 [1997a: 754].

⁸³³ Luhmann gosta sempre de se reporter à seguinte passagem: “*We take given the idea of distinction and the idea of indication, and that we make any indication without drawing a distinction We take, therefore, the form of distinction for the form*” (SPENCER BROWN, 1979: 1).

se dispõe da autorreferência”.⁸³⁴ A unidade da distinção autorreferência/heterorreferência não pode ser observada, pois ela apenas se processa internamente, ou seja, ela é produto das operações do sistema observador.⁸³⁵ Há que se falar também da possibilidade da existência de obstáculos ou limitações tanto à autorreferência, quanto à heterorreferência dos sistemas, os quais podem trazer consequências negativas tanto para o sistema afetado quanto para o seu ambiente que depende de suas funções ou prestações.

Nessa esteira, é possível concluir que “mediante esta distinção de distinções (autorreferência/heterorreferência e valor positivo/valor negativo do código) os sistemas funcionais da sociedade moderna produzem e reduzem uma complexidade que apenas é relevante para eles mesmos”.⁸³⁶

Com a formação dos sistemas parciais, surgem com ele três formas de distintas observações, são elas: a “função” (*Funktion*), a “prestação” (*Leistung*) e a “reflexão” (*Reflexion*). Em suma, a *função* corresponde à observação que o sistema parcial faz do sistema total; a *prestação* é a observação dos outros sistemas parciais no ambiente interno do sistema da sociedade – ou de outros sistemas no ambiente externo, trata-se de uma “hetero-observação” (*Fremdbeobachtung*); a *reflexão* é a observação do sistema parcial por si próprio, ou seja, é uma “auto-observação” (*Selbstbeobachtung*).⁸³⁷

Agora, com a autonomização dos sistemas funcionais é possível falar em outros aspectos amplamente tratados por Luhmann como, por exemplo, a hipercomplexidade, a policontextualidade, as múltiplas autodescrições elaboradas pelos sistemas parciais, o risco, o aumento dos ruídos providas do ambiente (ressonâncias),⁸³⁸ as consequências da substituição da observação ontológica pela observação de segunda ordem, a intensificação dos acoplamentos operativos e o estabelecimento de novos acoplamentos estruturais entre os sistemas parciais da sociedade.

Os subsistemas sociais se relacionam mediante acoplamentos operativos ou estruturais. “Os ‘acoplamentos estruturais’ (*strukturelle Kopplung*) permitem a

⁸³⁴ LUHMANN, 2007a: 597 [1997a: 754].

⁸³⁵ LUHMANN, 2007a: 54 [1997a: 77].

⁸³⁶ LUHMANN, 2007a: 599 [1997a: 756].

⁸³⁷ LUHMANN, 2007a: 600 [1997a: 757]. A reflexão é uma espécie de “mecanismo reflexivo” juntamente com a “reflexividade”. Para mais detalhes acerca dos “mecanismos reflexivos” (*reflexive Mechanismen*), ver esp. LUHMANN, 1966a: 92-112.

⁸³⁸ Cf. LUHMANN, 1989b: 15-21.

intensificação de determinadas dependências ao mesmo tempo em que excluem outras”.⁸³⁹ Na sociedade moderna, encontramos acoplamentos estruturais tais como entre política e economia (tributos, banco central); política e direito (constituição); direito e economia (propriedade, contrato); ciência e educação (universidades, publicações científicas); dentre outros.⁸⁴⁰

O “acoplamento operativo” (*operative Kopplung*), ao contrário do acoplamento estrutural, consiste num evento transitório, mas que, porém, está em relação de complementaridade com o acoplamento estrutural. “Os acoplamentos operativos não podem substituir os acoplamentos estruturais”, antes disso, os pressupõem.⁸⁴¹

“A diferenciação funcional eleva a irritabilidade da sociedade e aumenta sua capacidade de reagir rapidamente às mudanças do ambiente; mas ao mesmo tempo sofre com isso ao renunciar em grande medida à coordenação das irritações”.⁸⁴² Segundo Luhmann, o crescimento da quantidade de irritações aumenta a capacidade de aprendizado dos sistemas. Esses ruídos também estimulam a continuidade das operações autopoieticas

⁸³⁹ LUHMANN, 2007a: 617 [1997a: 779].

⁸⁴⁰ Cf. LUHMANN, 2007a: 618-625 [1997a: 781-8].

⁸⁴¹ LUHMANN, 2007a: 625 [1997a: 788].

⁸⁴² LUHMANN, 2007a: 625 [1997a: 789].

dos sistemas, sem as determinar.⁸⁴³ Os ruídos apenas são identificados no caso de serem relevantes para sistema irritado, na forma de ressonâncias. Isso significa dizer que “a ‘irritação’ (*Irritation*) é um estado próprio de cada sistema sem correspondência no ambiente do sistema”.⁸⁴⁴

Não obstante, Luhmann não se olvida do fato de que “para se manterem abertas às irritações as estruturas de sentido estão elaboradas de tal maneira que formam horizontes de expectativas,⁸⁴⁵ onde se dispõem de redundâncias, ou seja, repetição do mesmo em outras circunstâncias”,⁸⁴⁶ sendo considerada aqui, portanto, a importância da abertura cognitiva dos sistemas. Das irritações também podem decorrer “surpresas”, ou seja, consequências imprevisíveis. Para Luhmann existem três aspectos claramente ligados ao drástico aumento de irritações na “sociedade moderna” funcionalmente diferenciada, são eles: (1) o problema ecológico do ambiente extra-humano causado pela técnica e pela superpopulação;⁸⁴⁷ (2) o aumento populacional, ou seja, o rápido incremento de corpos humanos e de suas migrações incontroláveis; (3) as expectativas cada vez mais individualizadas e idiossincráticas dos indivíduos particulares orientadas à felicidade e à autorrealização.⁸⁴⁸

A postura de Luhmann, nesse sentido, é mais próxima da resignação, já que não seria possível a formação de um sistema parcial capaz de lidar com os problemas ecológicos. Todos os seus argumentos levam a crer que numa sociedade funcionalmente diferenciada, torna-se impossível o controle de um ambiente cada vez mais complexo.

As irritações e as reações geradas por elas são evidentemente incontroláveis e ao mesmo tempo imprevisíveis, aliás, cada um dos subsistemas sociais pode reagir de modo

⁸⁴³ Não há uma mera relação de *input* e *output* entre sistema e ambiente. Nesse sentido ver LUHMANN, 1989a: 15.

⁸⁴⁴ LUHMANN, 2007a: 628 [1997a: 792]. Luhmann exemplifica melhor a ideia de “ruído” como estado próprio do sistema ao se referir à “comunicação ecológica”. Certamente, fazer os ruídos dependerem do próprio sistema irritado eleva os riscos de problemas ecológicos e catástrofes. Para mais detalhes, ver esp. LUHMANN, 1989a: 20-1.

⁸⁴⁵ A ideia de “horizonte de expectativa” é retirada por Luhmann da obra do historiador alemão Reinhart Koselleck, discípulo de H.-G. Gadamer e C. Schmitt. Koselleck, em sua teoria da história distinguiu duas categorias, que assim como as categorias da estética transcendental de Kant – *espaço* e *tempo* servem à história como *a priori* (pressuposto), ou seja, como categorias metahistóricas; são elas o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”. Para mais detalhes, ver esp. KOSELLECK, 2011: 305-327.

⁸⁴⁶ LUHMANN, 2007a: 627 [1997a: 791].

⁸⁴⁷ Sobre “problemas ecológicos” (*ökologische Probleme*), ver esp. LUHMANN, 2007a: 95-100 [1997a: 128-134]. Sobre o conceito de “técnica” (*Technik*) em Luhmann, ver esp. LUHMANN, 2007a: 408-424 [1997a: 517-536].

⁸⁴⁸ LUHMANN, 2007a: 630 [1997a: 795].

distinto com relação aos problemas ecológicos. Isso quer dizer que não há como coordenar os sistemas sociais para um único propósito, ou seja, para uma responsividade específica.⁸⁴⁹ Como exemplo, basta observar como o sistema econômico e suas máximas de “eficiência” produtiva lidam com seu ambiente, em contraposição das políticas de preservação providas da política e do direito.

A questão do caráter heterárquico da sociedade moderna, implica ainda na impossibilidade da criação de uma instância normativa central, tal como uma “esfera pública” (*Öffentlichkeit*) dotada de agentes orientados para o consenso, dotados uma moral pós-convencional universalista (Habermas).⁸⁵⁰ Luhmann não concorda com esse tipo de tendência teórica ligada ao consenso e à moral. Para ele, a moral seria um sistema orientado por um código binário (consideração/desprezo) altamente contingente, pelo fato de poder ser programado de maneiras amplamente diversas.⁸⁵¹ A existência de uma *metarregra* sobre a comunicação é inconcebível nos moldes da teoria luhmanniana, já que a própria pluralidade de códigos binários dos sistemas funcionais exclui essa possibilidade. Para Luhmann, na modernidade os problemas morais estariam muito mais relacionada à corruptibilidade geral dos códigos dos sistemas parciais da sociedade. Segundo ele, na sociedade funcionalmente diferenciada as sabotagens aos códigos de um sistema por outro, e suas reproduções *patológicas*, voltam-se como problemas morais.⁸⁵²

Considerando esse cenário geral, é possível afirmar que Luhmann se encontra mais ao lado de filósofos pós-modernos como J. F. Lyotard e Wolfgang Iser, do que de Karl-Otto Apel ou Jürgen Habermas.⁸⁵³

⁸⁴⁹ LUHMANN, 2007a: 635-638 [1997a: 801-5].

⁸⁵⁰ Num sentido contrário ao de Luhmann, em favor de uma moral pós-convencional universalista, ver esp. HABERMAS, 1989b.

⁸⁵¹ LUHMANN, 1993e: 1008.

⁸⁵² LUHMANN, 2007a: 826 [1997a: 1043]. Pelo fato dessa passagem gerar um imenso número de controvérsias em torno dos círculos de debate a respeito da teoria dos sistemas, passamos aqui a reproduzir na íntegra a citação original de Luhmann: “(...) *die über binäre Eigencodierungen gesicherte Autonomie der Funktionssysteme schließt eine Metaregulierung durch einen moralischen Supercode aus, und die Moral selbst akzeptiert, ja remoralisiert diese Bedingung. Denn jetzt werden Code-Sabotierungen zum moralischen Problem – etwa die Korruption in der Politik und im Recht oder das Doping im Sport oder das Kaufen von Liebe oder die Mogelei mit den Daten der empirischen Forschung. Die höhere Amoralität der Funktionscodes wird von der Moral selbst anerkannt; aber daraus folgt auch der Verzicht auf die Vorstellung einer moralischen Integration der Gesellschaft. Die Moral konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Pathologien, die sich aus der Verhaltensunwahrscheinlichkeit gesellschaftsstruktureller Vorgaben ergeben und laufend reproduziert werden*”

⁸⁵³ LUHMANN, 2007a: 177, nota 67 [1997a: 230, nota 67].

Na contemporaneidade, a sociedade moderna passa a ser entendida em termos de “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*),⁸⁵⁴ o que para Luhmann leva à identificação do primado da diferenciação funcional como fenômeno global. No entanto, não há uma garantia de que toda a sociedade mundial se compatibilize com as exigências desse novo primado. Por vezes, as particularidades regionais podem servir tanto de propulsor quanto de obstáculo para o estabelecimento da diferenciação funcional.⁸⁵⁵ Isso resulta no fato de que algumas sociedades inseridas no plano da globalização se desenvolvam de formas nitidamente desiguais.⁸⁵⁶

A sociedade mundial não pode se esquivar do primado da diferenciação funcional, contudo, tal diferenciação “não é condição de possibilidade das operações dos sistemas, mas sim a possibilidade de seu condicionamento”.⁸⁵⁷ Essa averiguação leva à identificação de fenômenos como os da exclusão e corrupção sistêmica, onde os sistemas funcionais são impedidos de operar com sua autonomia autopoietica, ou seja, tem-se aqui aquilo que Marcelo Neves denominou de *alopoiesis*,⁸⁵⁸ a qual seria segundo ele, recorrente nas sociedades ditas periféricas. Neves identifica um contraste fundamental entre o que podemos chamar de duas modernidades, a central e a periférica (esta última entendida como modernidade negativa). Segundo Neves, sua distinção não deve ser avaliada como um conceito carregado “ideologicamente”, já que o que se discute aqui é em que condições se encontravam as sociedades regionais ao receberem sobre si a alta carga de complexidade, advinda especialmente com o processo de modernização que levou à diferenciação funcional.⁸⁵⁹

⁸⁵⁴ LUHMANN, 1975a: 51-71; LUHMANN, 1990j: 175-190; LUHMANN, 1997b: 67-79; LUHMANN, 1999a, 179-200 e LUHMANN, 2007a: 108-129 [1997a: 145-171].

⁸⁵⁵ LUHMANN, 2007a: 642 [1997a: 810].

⁸⁵⁶ LUHMANN, 2007a: 643 [1997a: 811].

⁸⁵⁷ LUHMANN, 2007a: 643 [1997a: 811].

⁸⁵⁸ LUHMANN, 2007a: 642, nota 390 [1997a: 810, nota 390].

⁸⁵⁹ No contexto da sociologia brasileira se verifica uma tendência orientada para a compreensão do Brasil como um país impedido de completar sua modernização (Faoro) ou de efetivar a autonomia funcional dos sistemas limitados pela territorialidade estatal como a política e o direito (Neves). Raymundo Faoro, sociólogo de orientação weberiana, concebia que “a herança do conquistador [bandeirante] – o coronel e o capanga, o fazendeiro e o sertanejo, o latifundiário e o matuto, o estancieiro e o peão – permanecerá, estável, conservadora, na vida brasileira, não raro atrasando e retardando a onda modernizadora, mais modernizadora que civilizadora, projetada do Atlântico” (FAORO, 2000, I: 177). Aqui, é evidente que Faoro se prende à questão da dominação tradicional e ao patrimonialismo lusitano, herdado pela sociedade brasileira, aspecto este que impediria a modernização do país. Por outro lado, o luhmanniano Marcelo Neves, partindo de outros pressupostos, vislumbra no Brasil uma “modernidade periférica” – ou negativa, na qual os sistemas político e econômico atuariam corruptivamente sobre o código binário do sistema jurídico, promovendo assim uma reprodução alopoietica. Cf. NEVES, 2007: 170 e ss. Para mais detalhes acerca do conceito de *alopoiesis*, ver esp. NEVES, 1996a: 413.

Todavia, no atual contexto da sociedade mundial, em especial depois da “Crise Econômica de 2008”, ficou perceptível que o problema da periferização não é mais algo exclusivo da modernidade periférica. Pode-se observar que as ditas sociedades centrais lidam cada vez mais com implicações típicas de sociedades periféricas, em especial com o problema da exclusão, ocasionado em certa medida pelas correntes migratórias e pelo crescimento do desemprego, especialmente na Europa. Há portanto, uma concomitante periferização do centro,⁸⁶⁰ o que nos leva inclusive a um questionamento sobre a utilidade da manutenção da distinção entre centro e periferia, já que o problema da exclusão parece ter ganho dimensões globais, como será exposto no fim dessa dissertação na linha de uma *teoria crítica dos sistemas*. Todavia, seguindo Luhmann, é correto considerar o problema do descompasso no ritmo do desenvolvimento global/regional, como uma decorrência do “condicionamento complexo e precário de condicionamentos”, ou seja, um problema de *complexidade desestruturada*,⁸⁶¹ cada vez mais presente no âmbito da sociedade mundial.

Apresentado este panorama geral das sociedades funcionalmente diferenciadas podemos falar especialmente da evolução do sistema jurídico numa exposição que percorre novamente todas as formas de diferenciação social, relacionando-as com o desenvolvimento do direito.

Marcelo Neves admite que a sociedade brasileira seja moderna, ao contrário de Faoro, contudo, permanece alinhado à atitude desalinhar a sociedade brasileira diante das sociedades ditas centrais, na forma de periferia, em que pese sua constante denúncia ao *provincianismo empírico* do modelo luhmanniano. Orlando Villas Bôas Filho se coloca contra a ideia de se tomar as sociedades ditas “centrais” como paradigma teórico. Isso, segundo ele, criaria um padrão normativo de análise entre sociedades centrais/periféricas, ou, modernizadas/não modernizadas, o que desvirtuaria os propósitos da própria teoria dos sistemas sociais de Luhmann. Cf. VILLAS BÔAS FILHO, 2009: 294 e ss. A ideia de “modernidades múltiplas” de Eisenstadt, é fundamental para a tese de Villas Bôas. Para mais detalhes, ver EISENSTADT, 2000: 1-29.

⁸⁶⁰ NEVES, 2006: 227, 272 e 283.

⁸⁶¹ LUHMANN, 2007a: 643 [1997a: 811].

Parte 3

DIREITO E TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS

4. – O DIREITO NA TEORIA DOS SISTEMAS

4.1. O sistema jurídico

4.1.1 – *Aspectos gerais*

Partindo de uma sociedade que evolui e se diferencia em uma diversidade heterárquica de sistemas funcionais, concebe-se que o direito (*Recht*) é mais um dentre os sistemas de função que surgem neste processo. Nos capítulos anteriores, foi dado um breve panorama concernente à teoria da evolução e aos mecanismos evolutivos. Agora, cabe nesta exposição, aplicar os conceitos apresentados à análise do “sistema jurídico” (*Rechtssystem*), especialmente em seu processo de evolução e diferenciação.

Sendo um sistema social, o direito tem como elemento básico a comunicação jurídica, e nesse sentido também realiza a *autopoiesis* da sociedade. Partindo dessa premissa, conclui-se que não há direito fora da sociedade.⁸⁶² Abandonam-se aqui, portanto, as premissas positivistas de uma separação entre direito e sociedade. Além disso, o direito, assim como a sociedade à qual pertence, depende do acoplamento estrutural com os sistemas psíquicos, mantendo o seu ambiente como aspecto relevante para sua própria manutenção.⁸⁶³ Sendo o sistema jurídico concebido como sistema autopoietico, está pressuposta sua clausura operativa. Isso, porém, não exclui a motorização exógena de sua evolução. A complexidade externa provoca desníveis entre o sistema e o ambiente. A esse desequilíbrio, o sistema jurídico reage ampliando sua capacidade de se relacionar seletivamente com o ambiente, conforme a lei da *requisite variety*. Trata-se aqui daquilo que Luhmann identificou como a diferença entre *evolução exógena* (sistema social) e *evolução endógena* (sistema jurídico).⁸⁶⁴ Nesse sentido, o direito evolui juntamente com a sociedade, oferecendo respostas internamente consistentes e externamente adequadas, segundo o tipo de diferenciação social no qual se encontre.

O direito se estabelece na sociedade como o sistema que tem como função específica assegurar expectativas normativas,⁸⁶⁵ mantendo-as mesmo em situações de conflito,

⁸⁶² LUHMANN, 2005b: 70 [1993a: 17]. Ver nesse sentido, também THORNHILL & KING, 2003: 36.

⁸⁶³ LUHMANN, 2005b: 111 [1993a: 56].

⁸⁶⁴ LUHMANN, 1981a: 14 e ss.

⁸⁶⁵ Sobre a diferenciação entre expectativas normativas e expectativas cognitivas, ver LUHMANN, 1998a: 292 e ss. [1987a: 436 e ss.] e LUHMANN, 1983a, I: 53-66.

contrafaticamente.⁸⁶⁶ Como se verá adiante, o processo evolutivo do sistema jurídico fica diretamente ligado ao grau de distinção existente entre expectativas cognitivas e expectativas normativas. Expectativas são estruturas selecionadas que orientam *alter* e *ego* nas comunicações, atuando como importantes redutoras de complexidade. Luhmann tende a definir as estruturas como *construtos de consistência relativa*, ou seja, elas podem ser alteradas dependendo do resultado das próprias formas de condensação vindas das operações orientadas recursivamente.⁸⁶⁷ Seguindo os termos cunhados por Jean Piaget, pode-se falar nos mecanismos de *assimilação* e *acomodação* das estruturas.⁸⁶⁸ A possibilidade de acomodação das estruturas não quer dizer que o sistema seja determinado pelo ambiente, mas sim que ele é capaz de responder de modo mais adequado às demandas ambientais de comensurabilidade. Isso fica mais patente ainda no âmbito dos acoplamentos estruturais.

Entre expectativas normativas e expectativas cognitivas há um contraste, já que “as expectativas cognitivas são caracterizadas por uma disposição de assimilação em termos de aprendizado, e as expectativas normativas, ao contrário, caracterizam-se pela determinação em não assimilar os desapontamentos”.⁸⁶⁹

Diferenciada a natureza de ambos os tipos de expectativa, é necessário deixar claro que, “as expectativas normativas não estão atadas à proclamada resistência à assimilação. A possibilidade de perseverança interna de expectativas repetidamente desapontadas tem seus limites”,⁸⁷⁰ para isso basta que as expectativas normativas passem a provocar apenas expectativas cognitivas, como por exemplo, o que ocorre com leis que perdem sua eficácia social. “A isso se acrescenta que a elasticidade da formulação de algumas normas permite procedimentos adaptativos – por exemplo, no caso do tão discutido aperfeiçoamento da legislação através da jurisprudência”.⁸⁷¹ Quando na sociedade já se diferenciam as expectativas cognitivas e as expectativas normativas, o sistema jurídico pode se utilizar simultaneamente dessa diferença para se manter normativamente fechado e cognitivamente aberto.⁸⁷²

⁸⁶⁶ LUHMANN, 2005d: 73.

⁸⁶⁷ LUHMANN, 1992c: 1424.

⁸⁶⁸ Cf. PIAGET, 1990: 53 e ss.

⁸⁶⁹ LUHMANN, 1983a, I: 56.

⁸⁷⁰ LUHMANN, 1983a, I: 63.

⁸⁷¹ LUHMANN, 1983a, I: 63.

⁸⁷² Cf. LUHMANN, 1983b: 19 e ss., LUHMANN, 1990k: 229-30 e LUHMANN, 1992c: 1427.

O código binário do sistema jurídico é o “lícito/ilícito” (*Recht/Unrecht*),⁸⁷³ que permite a clausura operativa e o processamento de expectativas normativas mediante sua estabilização contrafática, assegurando assim a unidade operativa do sistema. Por outro lado, os programas (constituição, leis, decretos, jurisprudência, negócios jurídicos, atos administrativos) abrem o sistema cognitivamente e balizam os valores dos códigos. O sistema jurídico equilibra sua abertura e capacidade de aprender com a clausura e a metarreferência à autonomia, por meio da distinção entre autorreferência e heterorreferência.⁸⁷⁴ Essa distinção fundamental possibilita o uso interno da distinção que o próprio sistema jurídico produz, ou seja, “um sistema que dispõe das capacidades adequadas de observação, pode distinguir entre a referência a si mesmo [autorreferência] e a referência a todos os demais [heterorreferência]”.⁸⁷⁵ Segundo isto, “o sistema jurídico pode tomar em consideração fatos externos, mas só como informação que foi generalizada internamente: só como *difference that makes a difference* (Bateson). E se o estado do sistema se alterar, isto se deve ao fato de que se tenha referido à aplicação do direito ou, em última instância, ao código”. Em outras palavras, “o sistema jurídico não pode atribuir ao ambiente norma, mas sim conhecimento. Inclusive a quota de conhecimento que atribui ao ambiente é uma operação puramente interna e não um processo de *transfer* de informações. Precisamente o conceito dual de informação de Bateson, *a difference that makes a difference*, expressa o fato de que uma informação modifica o estado próprio, através da introdução de uma diferença. Portanto, abertura cognitiva não significa outra coisa além de que o sistema gera informações correspondentes através da posição de heterorreferência, e as atribui a diferenças situadas no ambiente”.⁸⁷⁶

Variação, seleção e reestabilização são os mecanismos que permitem o desdobramento do processo evolutivo. Cabe agora assinalar que numa perspectiva jurídica as variações correspondem às comunicações inesperadas diante das expectativas normativas, ou seja, são os desvios e as descontinuidades comunicativas, que se repetidos ou difundidos, conduzem à produção de novas estruturas normativas. Quando a conduta desviante passa a ser prevista no plano das expectativas normativas, entende-se que esta foi

⁸⁷³ LUHMANN, 2005b: 223 e ss. [1993a: 165 e ss.]; LUHMANN, 2005d: 74. Ver também THORNHILL & KING, 2003: 36.

⁸⁷⁴ LUHMANN, 2005b: 118-9, nota 43 [1993a: 63, nota 43].

⁸⁷⁵ LUHMANN, 2005b: 133 [1993a: 77].

⁸⁷⁶ LUHMANN, 2005b: 140-141 [1993a: 84-5].

selecionada. A reestabilização, no entanto, apenas se dá no momento em que as novas expectativas são reconhecidas como normas jurídicas.⁸⁷⁷

A evolução do direito pode ser vinculada “aos diversos tipos evolucionários da sociedade: à diferenciação segmentaria corresponde o direito arcaico; à hierárquica, o direito das culturas avançadas pré-modernas (*Hochkultur*); a diferenciação funcional, o direito positivo (moderno)”.⁸⁷⁸ Na passagem de um tipo de sociedade a outra há uma modificação nos dispositivos “que garantem a formação de generalizações congruentes de expectativas comportamentais, e com isso muda a forma de vigência do direito”.⁸⁷⁹ E é em função disso que abordaremos pormenorizadamente cada fase evolutiva do direito, com o escopo expor todo o itinerário da evolução do sistema jurídico, até a sua forma moderna na sociedade funcionalmente direnciada, bem como seus atuais dilemas diante da sociedade mundial, como o desmantelamento das ordens estatais e as questões concernentes à responsividade jurídica, às injustiças, os cenários patológicos de corrupção sistêmica, as massivas cadeias de exclusão. Diante disso, ergue-se uma *teoria crítica dos sistemas*, que tende a atribuir ao sistema jurídico o papel de lidar de modo cada vez mais responsivo com seu ambiente.

1.2 – A evolução do sistema jurídico

O grau limitado de complexidade das sociedades arcaicas não permite uma distinção entre os mecanismos de variação e seleção.⁸⁸⁰ Tratam-se aqui de sociedades diferenciadas em segmentos igualitários, baseadas apenas nas relações da família, do clã ou da tribo. Nesse contexto, o direito praticado é percebido como “o único direito possível”,⁸⁸¹ isso significa que todo o resto permanece como *unmade space*.

Estas sociedades estão primordialmente fundadas no parentesco, fato este que impõe fortes limites à complexidade social e às possibilidades variativas.⁸⁸² Nelas não há nem sequer uma diferenciação entre expectativas cognitivas e expectativas normativas, o desvio não pode ser assimilado. Em sociedades assim estruturadas, predomina uma amálgama

⁸⁷⁷ NEVES, 2006: 18-19.

⁸⁷⁸ NEVES, 2006: 20.

⁸⁷⁹ LUHMANN, 1983a, I: 174.

⁸⁸⁰ LUHMANN, 2005b: 319 [1993a: 257].

⁸⁸¹ LUHMANN, 1983a, I: 187.

⁸⁸² LUHMANN, 1983a, I: 185.

entre religião, moral, e direito. Nesse contexto, a religião nos campos da magia e da adivinhação, desempenhava um importante papel ao criar concepções causais para dar explicação aos acontecimentos naturais e sociais, sempre os atribuindo a forças sobrenaturais. Com ela o direito vai se relacionar às ideias de maldição, juramento e obediência aos antepassados.⁸⁸³

Nas sociedades arcaicas, o direito não é algo disponível, mas simplesmente fático. Sob condições de carência de complexidade, o procedimento jurídico mais se assemelha a um ritual praticado no tempo presente. Também a obrigatoriedade do direito apenas surge com a frustração de uma expectativa justificada no presente.⁸⁸⁴ Mesmo assim, é possível a formulação de princípios jurídicos genéricos e normas gerais, o que não quer dizer que sejam elas concepções jurídicas abstratas. Em linhas gerais, o direito arcaico possui três características básicas: o imediatismo dos casos, a concretude e a pobreza de alternativas decisórias.

No direito arcaico, “a generalização congruente de expectativas normativas nas dimensões temporal, social e material manifestam-se através da *represália* e da *reciprocidade*, não mediante procedimentos”.⁸⁸⁵

A *represália* pode ser considerada a primeira forma de princípio jurídico. Sua função consistia em manter as expectativas de modo imediato ou preventivo. Nesse sentido, o direito era marcado por um caráter vingativo e retributivo. Apenas nas sociedades arcaicas tardias foi vislumbrada a possibilidade de uma coordenação sobre a aplicação da vingança através do *princípio de talião*. De outro lado, a *reciprocidade* fazia o papel de equacionar o dar e o receber de modo simétrico, ela é um princípio voltado para os desempenhos positivos, e apenas “é convincente na medida em que as situações, nas quais os direitos e os deveres em que se baseiam, sejam reversíveis: só quem puder ser colocado na situação em que o outro se encontra poderá também reconhecer-se e respeitar-se no outro.”⁸⁸⁶

Interessante seria destacar, que nas sociedades arcaicas ainda não existia uma organização política capaz de instituir um *árbitro* ou um *terceiro* mais poderoso que decidia como e em qual medida seria aplicada a represália. Apenas no direito arcaico tardio foi possível averiguar a existência dos primeiros vestígios de processos de

⁸⁸³ Cf. COULANGES, 2006: 21 e ss.

⁸⁸⁴ LUHMANN, 1983a, I: 190.

⁸⁸⁵ NEVES, 2006: 21.

⁸⁸⁶ LUHMANN, 1983a, I: 191.

arbitragem, contudo, estes não desempenhavam um papel tão relevante quanto o já referido princípio de talião.⁸⁸⁷ De acordo com Luhmann, “enquanto um processo decisório não for institucionalizado, o direito somente poderá postular exigências mínimas e isso limita drasticamente a complexidade das normatizações possíveis”.⁸⁸⁸ Entretanto, há que se localizar as referências para o desenvolvimento, bem como a existência de “parasitários”, os quais proporcionaram a oportunidade de evolução e o consequente advento de “aquisições evolutivas”. O direito de asilo, por exemplo, permitia que se ganhasse tempo antes da execução da pena por meio do afastamento de um membro da tribo ou do clã. Com isso surgiram “processos simples de mediação e arbitragem, de vigilância do comportamento e de pressões, os quais poderiam ser institucionalizados como condição prévia para a legalidade da defesa própria”.⁸⁸⁹

Com o estabelecimento dessas novas condições, os líderes não participantes, passaram a colocar suas opiniões a respeito dos casos. Contudo, essas opiniões eram destituídas de qualquer fundamentação jurídica ou coercitiva. Outros aspectos que permitiram ao direito evoluir foram a *formalização* e a *ritualização* de suas práticas. Especialmente a ritualização, que deu ao direito maior capacidade de abstração. A formalização, por seu turno, ocorreu paulatinamente, e possibilitou ao direito se desprender das dependências provindas do sistema de parentesco.

A sociedade é produto da evolução, assim como o direito, por ser sistema parcial desta. Mudanças no sistema social arcaico trouxeram maior complexidade, em especial as mudanças no sistema econômico, proporcionadas pela ampliação das relações comerciais, pela criação da propriedade, pelo surgimento da ideia de endividamento, dentre outras, criaram um ambiente muito mais complexo para o direito. Esse desenvolvimento econômico elevou o número de casos de disputas jurídicas. No campo do direito material houve a necessidade de uma separação entre direito civil e direito penal. De modo geral, houve o crescimento do número de litígios, numa sociedade que não mais se restringia ao âmbito familiar.⁸⁹⁰ A complexidade, como motor exógeno da evolução, atuou visivelmente no ambiente do sistema jurídico das sociedades arcaicas, desencadeando o aumento de variações, e, por conseguinte, a demanda pelo advento de um novo primado.

⁸⁸⁷ LUHMANN, 1983a, I: 192.

⁸⁸⁸ LUHMANN, 1983a, I: 194.

⁸⁸⁹ LUHMANN, 1983a, I: 194.

⁸⁹⁰ LUHMANN, 1983a, I: 197.

Nesse momento de transição das sociedades arcaicas, o desenvolvimento do sistema político foi potencializado pelo surgimento das “sociedades de caciques” e pela criação da noção de territorialidade. Desse modo, são criados novos problemas para o sistema jurídico, como por exemplo, a questão do tratamento dado aos criminosos. Percebeu-se que a expulsão dos delinquentes membros de um grupo, não evitava que os mesmos voltassem a ter a mesma conduta delituosa em outras regiões, o que levou o direito a estabelecer outros tipos de penalidades mais eficientes, que estabilizassem as expectativas normativas dessa sociedade.

Nesse contexto, os novos problemas criados através do desenvolvimento econômico e da pacificação só poderiam ser solucionados politicamente, especialmente “através da introdução de uma jurisdição que atuasse diretamente sobre o indivíduo”, ou seja, com a introdução de processos decisórios para as questões jurídicas.⁸⁹¹ Aqui, o direito se desprende dos moldes parentais e se aproxima cada vez mais dos domínios do poder institucionalizado, e logo, da política. A política passa a dar condições para a institucionalização do processo jurídico, proporcionando ao direito a capacidade de ser usado em situações cada vez mais distintas, pois já se conta com uma maior capacidade de fazer abstrações. As medidas institucionalizantes criam instâncias independentes das partes conflitantes na disputa jurídica, capazes de impor decisões, e por isso, habilitadas a lidar com tipos de demandas mais complexas.⁸⁹²

Surge um sistema jurídico capaz de se estabilizar na sociedade a partir de níveis mais elevados de complexidade. O direito adquire outro sentido geral, mesmo quando as normas permanecem inalteradas, passando a ser desenvolvido como um complexo de premissas para decisões. Sinteticamente, são essas as estruturas que colocam o sistema jurídico diante de um novo primado de diferenciação social.

O direito das “altas culturas” (*Hochkultur*) pode ser alinhado como o pertencente às sociedades pautadas na diferenciação centro/periferia e na diferenciação hierárquica.⁸⁹³ Do direito arcaico ao direito das grandes civilizações, faz parte desse processo evolutivo o

⁸⁹¹ LUHMANN, 1983a, I: 198.

⁸⁹² LUHMANN, 1983a, I: 199.

⁸⁹³ Em seus primeiros trabalhos, Luhmann utiliza apenas a diferenciação segmentária e a diferenciação funcional. É o que se verifica, por exemplo, em sua *Rechtssoziologie* (1972), onde ao invés de falar nas formas de diferenciação centro/periferia e hierárquica, Luhmann prefere falar em *diferenciação funcional incompleta*, cf. LUHMANN, 1983a, I: 201. Já em trabalhos mais recentes, com o desenvolvimento de sua teoria, são concebidas quatro formas de diferenciação: a diferenciação segmentária, a diferenciação centro/periferia, a diferenciação hierárquica e a diferenciação funcional.

incremento trazido pelo uso da comunicação escrita.⁸⁹⁴ Inicialmente a escrita era utilizada apenas para fins religiosos, como por exemplo, na Mesopotâmia, onde ela servia para conservar o sentido das interpretações das adivinhações. Nesse contexto, “o direito participa da complexificação e racionalização da arte da adivinhação. A escrita servia em um ou outro caso, para registrar os conhecimentos necessários. Os testemunhos escritos, como o *Código de Hammurabi*, não eram leis, em sentido estrito, às que o direito houvera conferido validade. Na forma de ‘se isto/então isto’, correspondiam exatamente às regras normais de adivinhação, e neste contexto serviam também à práxis jurídica, pois resolviam casos”.⁸⁹⁵

A escrita, como aquisição evolutiva, foi responsável pela intensificação das descontinuidades comunicativas, e conseqüentemente auxiliou na autonomização do mecanismo variativo. Já diferenciada das variações, especialmente provocadas pelo conflito entre as partes, a seleção de estruturas se desenvolvia mediante procedimentos institucionalizados. “O procedimento da aplicação jurídica se fundamentava em uma ordem supostamente estável nestas sociedades”,⁸⁹⁶ o que não permitia ainda ao mecanismo de seleção se diferenciar dos problemas de reestabilização sistêmica. Enquanto o impasse evolutivo do direito das sociedades arcaicas era a variação, o das sociedades de culturas avançadas pré-modernas era a seleção, em outras palavras, predominava o dogmatismo.

Para situar melhor as sociedades aqui analisadas, Luhmann indica essencialmente as culturas jurídicas chinesa,⁸⁹⁷ hindu,⁸⁹⁸ islâmica,⁸⁹⁹ greco-romana,⁹⁰⁰ continental européia e anglo-saxônica, das quais apenas as situadas na Europa tiveram condições de atingir a positivação moderna. A maioria destas culturas jurídicas têm em comum o processo de institucionalização do direito e o surgimento de instâncias procedimentais.

O primado social da política (*societas civilis*),⁹⁰¹ associado ao surgimento das cidades cria a noção de “direito cultivado”. Isso foi observável especialmente no contexto das *polis* gregas. Aristóteles interpreta “a legalidade das relações entre os homens livres como uma conquista evolutiva da *polis* ou sociedade política (*polis kaí he koinonia hé politiké* –

⁸⁹⁴ LUHMANN, 2005b: 307-318 [1993a: 245-293].

⁸⁹⁵ LUHMANN, 2005b: 310.

⁸⁹⁶ NEVES, 2006: 23.

⁸⁹⁷ UNGER, 1979: 95-118.

⁸⁹⁸ UNGER, 1979: 118-130 (esp. 121-122).

⁸⁹⁹ UNGER, 1979: 118-130.

⁹⁰⁰ UNGER, 1979: 130-137.

⁹⁰¹ Cf. LUHMANN, 1981a: 150

civitas sive societas civilis)⁹⁰² – uma fórmula que resiste até o fim do século XVIII como parte essencial da tradição doutrinária. A ordem política compreende não mais apenas disputas entre linhagens, mas consegue impor-se cada vez mais às relações entre os próprios indivíduos independentemente de seus parentescos”.⁹⁰³

Nesse cenário, torna-se cada vez mais necessário um processo decisório juridicamente ordenado, visto que a atuação do homem passa a ser entendida como algo cada vez mais individualizado. Na visão de Luhmann, a evolução decisório-processual do sistema jurídico seria a condição necessária para a convivência entre pessoas livres, de uma forma juridicamente sustentável.

Outra conquista evolutiva obtida nas sociedades das “altas culturas” consistiu na hierarquização social através da diferenciação entre “superior” e “inferior” que sedimenta e une uma série de estruturas numa ordem piramidal institucionalizada, como um conjunto natural e insolúvel. Esse novo arranjo social se instaura devido a quatro fatores: (a) o surgimento da diferença superior/inferior orientada pelo *status* social das classes; (b) o estabelecimento da divisão de tarefas definida pela diferença entre inferior e superior; (c) a presença de uma estrutura assimétrica de comunicações onde os superiores comandam os inferiores; (d) a fixação de papéis delineadores do potencial de ação dos atores.⁹⁰⁴

A elevação do nível de complexidade dessas formações sociais torna a organização hierárquica imprescindível. Nesses moldes, as instituições e a burocracia se desenvolvem, dando origem a processos e cargos também organizados hierarquicamente. Aqui, institucionaliza-se uma nova forma de direito, fundada num complexo de expectativas comportamentais normativos reconhecidos através dos tribunais. Para que isso se realizasse, foi essencial a existência de processos decisórios que efetuassem seleções entre possíveis projeções normativas, sempre pautadas em processos institucionalizantes e em identificações de expectativas que tornassem o direito congruente nas dimensões temporal, social e material.⁹⁰⁵ Como se pode notar, a conquista realmente decisiva do direito dessas sociedades foi a *institucionalização do procedimento judicial*. Segundo Luhmann, isso

⁹⁰² ARISTÓTELES, 1997: 13, (§ 1252a).

⁹⁰³ LUHMANN, 1983a, I: 204.

⁹⁰⁴ LUHMANN, 1983a, I: 204-205.

⁹⁰⁵ LUHMANN, 1983a, I: 207.

permitiu substituir a luta arcaica pelo direito por um processo que apresentava mais alternativas, habilitado a absorver adequadamente as incertezas.⁹⁰⁶

Nesse momento, o desenvolvimento do direito se realizou através da criação de complexos sistemas processuais coerentes, o que inclusive indicava para sua progressiva diferenciação, com a qual o sistema jurídico passaria a “construir para si próprio um ambiente intelectual”, de modo com que “os processos seletivos de elaboração de informações do ambiente [pudessem] ser orientados por regras e decisões próprias do sistema”, ou seja, “que estruturas e acontecimentos do ambiente não fossem automaticamente válidas no sistema, mas sim que só [pudessem] ser reconhecidas após filtragem de informações”.⁹⁰⁷

A nova configuração que ganhou o procedimento judicial, não dependeu apenas do direito, mas também da dominação política, aliás, a imposição de uma decisão mantinha sua força apenas através do poder que, via de regra, era conferido a um terceiro mais poderoso que as partes, o qual se colocava diante do conflito, garantindo maior independência no processo decisório. O direito podia apenas ser decidido no processo, ou seja, aquilo que os indivíduos consideravam como seus direitos por sentimento pessoal não era mais relevante aos mecanismos da lógica interna processual. Juntamente com isso, acrescenta-se o aspecto da função de “reinstitutionalização” desempenhada pelos juízes a quem eram outorgadas as atribuições de institucionalizar expectativas através de suas decisões.⁹⁰⁸ Nas palavras de Luhmann, o juiz “tem que se apresentar como um não partícipe, até mesmo como desinteressado, e apesar disso querer sustentar suas próprias expectativas”.⁹⁰⁹

Com a progressiva diferenciação sistêmica, a decisão final deixou de ser predeterminada por fatores externos, o que mantinha uma condição de indefinição que perdurava durante o decorrer de todo o processo. O resultado final sempre era incerto, e nesse sentido, as partes eram impelidas a se engajarem no processo na busca de um resultado mais favorável, segundo os próprios interesses. As decisões passaram a implicar

⁹⁰⁶ LUHMANN, 1983a, I: 207. Para mais detalhes sobre as questões da *certeza* e da *incerteza* no Direito, ver esp. GONÇALVES, 2013.

⁹⁰⁷ LUHMANN, 1980c: 53.

⁹⁰⁸ LUHMANN, 1983a, I: 210-211.

⁹⁰⁹ LUHMANN, 1983a, I: 211.

na resolução de uma disputa, uma verdadeira dicotomia lógica para o juiz, onde apenas uma das partes poderia ter seu direito reconhecido.⁹¹⁰

A incerteza era “simbolizada enquanto exigência da ética jurídica através do princípio da imparcialidade do juiz. Ela substituiu, em um nível mais elevado de racionalidade e de liberdade de opção, os antigos princípios de incerteza do resultado da luta da determinação mágica do ‘julgamento divino’”,⁹¹¹ tornando-se um momento essencial na estrutura do processo. Foi sob essas condições que o processo decisório ganhou autonomia,⁹¹² especialmente pelos seguintes fatores: (i) a especificação do sistema de interação diante de decisões jurídicas prescritas e de critérios fixados de antemão; (ii) a neutralização da personalidade do juiz; (iii) o isolamento de outros papéis não pertencente à decisão; (iv) a não consideração das reações do público, ou melhor, da *colère publique* (Durkheim); (v) a separação entre tribunal e processo, visto que o tribunal podia realizar diferentes tipos de processo se adequando às constantes mudanças de temáticas.⁹¹³

Aspectos como os complexos pressupostos sociais envolvidos, as diversas modalidades de contratos, o maior grau de abstração do processamento de experiência e a tolerância, também colaboraram com a consolidação da autonomização dos processos judiciais. Por outro lado, essa nova configuração do direito ainda não permitia uma *diferenciação funcional completa* do sistema jurídico, já que outras esferas funcionais da sociedade, como a moral, exerciam influência relevante. Auxiliado pelo poder político estabilizado, desenvolveu-se no âmbito processual a ideia de *argumentação*. Essa foi outra importante aquisição evolutiva que colaborou com o novo modelo estabelecido. Aqui emerge uma inovadora concepção de norma articulada na decisão, de caráter mais abstrato, colocada num outro plano de certificação da congruência de expectativas.⁹¹⁴ Seguindo o novo modelo processual, são desenvolvidas as chamadas “decisões vinculativas”, as quais permitiam a alteração das formas com que o direito era mantido e estabilizado.⁹¹⁵

⁹¹⁰ LUHMANN, 1983a, I: 212.

⁹¹¹ LUHMANN, 1983a, I: 207-208.

⁹¹² Cf. LUHMANN, 1980c: 53 e ss.

⁹¹³ LUHMANN, 1983a, I: 208-209.

⁹¹⁴ LUHMANN, 1983a, I: 211.

⁹¹⁵ “Essa reordenação do mecanismo seletivo do desenvolvimento do direito em um processo estabelecido de decisões vinculativas leva a mudança ao nível das formas através das quais o direito é estabilizado e mantido” (LUHMANN, 1983a, I: 212).

Edificado sobre esse arcabouço, o sistema jurídico ganhou maior capacidade de suportar alta complexidade. Afastando-se da “tópica” (*topoi*),⁹¹⁶ Luhmann assinala que o direito passa a se reduzir a uma série de axiomas que vigem,⁹¹⁷ o que fornece às decisões cada vez mais racionalidade e capacidade de abstração.⁹¹⁸ O sistema jurídico passa a depender de critérios *a priori* e universais, tal como o averiguável inicialmente nas primeiras culturas urbanas, como na Mesopotâmia. As variações mais importantes desse modelo foram posteriormente encontradas nas culturas jurídicas do direito romano e da *Common Law*, já que “ambas possuem características e conceitos eminentemente técnicos em termos jurídicos e processualmente referenciados, sem incluírem ainda a noção de um sistema objetivo de normas”.⁹¹⁹ Nesses sistemas não importava o envolvimento íntimo do árbitro com o fato jurídico, independentemente disso, as decisões deveriam apenas estar fundamentadas convincentemente na “única” possibilidade correta, o que não significa ignorar as outras possibilidades, já que justamente por isso o direito ganhou “a capacidade de operar em um horizonte de incertezas” ao mesmo tempo em que demonstrou segurança.⁹²⁰

Mais à frente, o direito que se desenvolveu em Roma, foi um “direito dos juristas”, ou seja, um direito conceitualmente edificado pelos seus operadores. Ele era capaz de lidar com as questões jurídicas as diferenciando abstratamente. Assim, a congruência do direito não se encontrava mais na autoafirmação deste diante das frustrações. Agora, o direito “passa a se situar em conceitos normativos e institutos jurídicos de sentido estabilizado e vigência permanente, que o orientam não por permitirem alternativas, mas por oferecerem uma interpretação de sentido.”⁹²¹ Muito embora o direito tenha avançado consideravelmente em suas próprias capacidades, não se encontra nas sociedades das culturas avançadas pré-modernas um grau de regulação jurídico alto se comparada às sociedades modernas. Por outro lado, o direito dos juristas preserva certa elasticidade proporcionada pela abstração e pela variedade de tipos. Os processos decisórios atuavam como “fonte e limite das concepções jurídicas institucionalizáveis”.⁹²² Na maioria das

⁹¹⁶ Para uma recuperação moderna da “tópica” (*topoi*), ver esp. VIEHWEG, 1986: 23 e ss.

⁹¹⁷ LUHMANN, 1983a, I: 214.

⁹¹⁸ LUHMANN, 1983a, I: 214-5

⁹¹⁹ LUHMANN, 1983a, I: 215.

⁹²⁰ *Idem.*

⁹²¹ LUHMANN, 1983a, I: 217.

⁹²² LUHMANN, 1983a, I: 218.

culturas jurídicas antigas, tanto as bases como o conjunto de normas do direito “estão institucionalmente protegidos contra modificações através de decisões”.⁹²³

Como foi explicado anteriormente, as sociedades baseadas nas diferenciações centro/periferia e hierárquica adquiriram a capacidade de assimilar diferenças, isso facilita o contato entre os diferentes povos e culturas. Isso leva à constatação de que também diversas formas de direito provenientes de outras sociedades condicionadas historicamente de modo distinto, passaram a ser assimiladas dentro de seus horizontes de possibilidades.

Era a dominação política que protegia e preservava o direito, no entanto, ela não era responsável “por toda a geração e alteração corrente do direito”.⁹²⁴ Na base do direito existiam ainda outras implicações mais profundas. Muito embora o direito fosse tratado como “verdade”, apesar de sua normatividade, “ele era submetido ao modo de tratamento das expectativas cognitivas. Para assegurar à norma sua função específica de constante vigência contrafática, essa qualidade de verdadeira parecia ser imprescindível. E é por isso que a função cognitiva não podia ser diferenciada, autonomizando-se com ciência assimiladora. A noção de mundo baseava-se em uma fusão de expectativas normativas e cognitivas, funcionalmente difusa e, portanto, estática. Expectativas normativas e cognitivas, “ser” (*sein*) e “dever-ser” (*sollen*) podiam ser diferenciados na prática da técnica jurídica, mas não na concepção de suas bases”.⁹²⁵ A não prevalência da diferenciação funcional nas sociedades organizadas hierarquicamente implicava necessariamente numa incompleta distinção entre expectativas normativas e cognitivas. Por decorrência disso, formou-se uma ambivalência estrutural.

A partir desse paradigma pautado na diferença entre dois planos, desenvolvem-se formas jurídicas sedimentadas em fundamentações míticas contrastantes (como na Índia), em disputas de escola de pensamento (como na China – confucionistas *versus* legalistas),⁹²⁶ dentre outros. Apenas na Grécia surgiu uma perspectiva com desdobramentos mais abstratos. Na concepção helênica “não é a diferença em si, mas a interpretação dessa diferença que se torna objeto do pensamento e da formação de escolas;

⁹²³ *Idem.*

⁹²⁴ LUHMANN, 1983a, I: 219.

⁹²⁵ LUHMANN, 1983a, I: 220.

⁹²⁶ UNGER, 1979: 113-117.

a decisão não se coloca entre ambas as possibilidades do direito ‘seletivo’ e do ‘não seletivo’, mas em termos da relação dessas duas possibilidades”.⁹²⁷

Daí desenvolve-se a diferenciação produzida no pensamento grego entre direito natural (*physei*) e direito legal (*nomos*), a qual permitiu a formação da concepção de uma ordem jurídica invariante com referência ao direito natural (*physei*) e ao mesmo tempo modificável com respeito à lei (*nomos*). O conceito de direito natural foi o responsável pela delimitação entre direito invariante e direito variável. Aqui, o direito natural fornecia “uma certa interpretação das limitações estruturais da variabilidade do direito. No conceito do natural o decisivo é a atribuição externa ao sistema, ou seja, a negação da autocausação do sistema”.⁹²⁸ A diferença jurídica baseada na distinção *physei/nomos* cria um núcleo (direito natural), em torno do qual gravitam as normas alteráveis por decisão, encontrando-se limitadas à seletividade do direito. Contudo, a dicotomia *physei/nomos* apenas ganhou um caráter hierárquico (no sentido de serem fontes do direito) após a absorção da mesma pelo pensamento jurídico romano. Mais à frente, na Idade Média esta distinção produziu a diferença fundamental entre *lex naturalis* e *lex positiva*.⁹²⁹

O aumento de complexidade jurídica, associado a maiores capacidades abstrativas e de “captação parcial de sua diferenciação e variação seletivas, oferecem às culturas antigas a possibilidade de formular o princípio jurídico como critério abstrato e contrapô-lo ao direito preexistente como referência”.⁹³⁰ Nesse contexto, nasceram as noções do “justo” e do “correto”, através das quais o princípio jurídico ganhou uma “forma moral generalizada”. A ideia de justiça foi originalmente cultivada na *polis* grega.

A “justiça” (*Gerechtigkeit*) pode ser considerada um símbolo para a congruência da generalização de expectativas normativas sobre expectativas. Desde seu surgimento, o princípio da justiça atingiu profundamente a função do direito. A justiça foi definida inicialmente como igualdade, contudo, essa definição não persistiu por muito tempo, isso se tornou evidente quando seguimos o tratamento que Aristóteles deu ao tema, distinguindo entre justiça comutativa e justiça distributiva que “se referem à diferença básica entre a estratificação social segmentaria (igual) e a funcional (desigual), mas não mais permitem identificar nessa divisão qual é a noção de justiça que tem a ver com o

⁹²⁷ LUHMANN, 1983a, I: 220-221.

⁹²⁸ LUHMANN, 1983a, I: 221.

⁹²⁹ LUHMANN, 1988c: 156.

⁹³⁰ LUHMANN, 1983a, I: 222.

direito e porque ela simboliza o princípio do direito”.⁹³¹ Todavia, o princípio da justiça não determina a função do direito, mas sim orienta as normas jurídicas figurando como uma espécie de *supernorma*.

Seguindo essa análise, no que tange ao direito, pode-se afirmar que ele apenas ganha uma maior autonomia nos mundos romano⁹³² e medieval.⁹³³ A evolução própria do direito se desdobra inicialmente graças à práxis jurídica romana registrada na forma de *editos*. Em especial, o direito desenvolvido pelos pretores,⁹³⁴ na Roma antiga, o chamado *jus honorarium*, foi responsável pelo estabelecimento de um direito mais flexível, baseado nos costumes (jurisprudência). Nessas condições, os institutos da propriedade e do contrato começaram efetivamente a se desenvolver. De acordo com o próprio Luhmann, só no caso do direito civil romano, chegou-se sobre esta base, às abstrações que situarão o direito em sua conceituação autorreferencial e que não o fizeram independentemente dos fatos concretos.⁹³⁵ Como consequência, obtém-se a conclusão de que seria em vão procurar nas culturas do Oriente Próximo, e inclusive na antiga Grécia, “a diferenciação de rois especiais dos legispretores, os juristas. Estes aparecem primeiro na nobreza romana”.⁹³⁶ Conforme o já assinalado, foi apenas a práxis jurídica do mundo romano que permitiu o desenvolvimento do sistema jurídico.

Com a continuidade do processo evolutivo, o sistema jurídico se deparou cada vez mais com sua incapacidade de controle sobre os motivos que levaram às disputas entre pessoas, as quais fazem necessárias as decisões, já que se pode chegar aos litígios, por inúmeros motivos, especialmente numa sociedade que se revela cada vez mais complexa.⁹³⁷ Aqui, houve um expressivo aumento das variações em todo o sistema social. Sob estas condições estruturais, o mecanismo de seleção perdeu sua distinção com relação aos processos de reestabilização, ou seja, a seleção operava apenas com relação a um direito que se supunha ser estável, justificando-o com o direito antigo ou se remetendo à natureza ou a uma ordem divina.⁹³⁸

⁹³¹ LUHMANN, 1983a, I: 223.

⁹³² FERRAZ Jr., 2007: 55-61.

⁹³³ LUHMANN, 2005b: 315 [1993a: 252-3].

⁹³⁴ Cf. GILISSEN, 2001: 80-84.

⁹³⁵ LUHMANN, 2005b: 326 [1993a: 264].

⁹³⁶ *Idem*.

⁹³⁷ LUHMANN, 2005b: 330 [1993a: 268].

⁹³⁸ Cf. LUHMANN, 2005b: 331 [1993a: 269] e LUHMANN, 1988b: 156.

A formação da jurisprudência e da doutrina romana se fortificou principalmente pela fixação por escrito dos costumes jurídicos, não se limitando apenas às leis. Isso ocorre precisamente na época republicana tardia, de Quintus Mutius Scaevola. Nesse momento se empreenderam “os primeiros esforços para formar conceitos de tipo dialético (abstração de gênero), acompanhados por uma doutrina que não só se orienta por casos particulares”.⁹³⁹ Criam-se conceitos jurídicos e regras de decisão que deveriam ser aplicadas nos casos concretos. Os conhecimentos jurídicos se desenvolvem cada vez mais devido às comparações das experiências obtidas por meio dos casos, porém, não deixam de ser comparações cautelosas entre casos antigos já decididos e novos casos.⁹⁴⁰

No direito romano, a meta não era encontrar regras, deduzir princípios e nem fazer generalizações indutivas, mas sim apenas se pautar em deduções analógicas para se chegar a decisões já fundadas em casos precedentes. “Quando a práxis do direito se fecha em uma continuidade temporal e se deixa guiar pelas regras que ela mesma determinou, e quando a tarefa consiste em medir os casos com as regras e as regras com o caso, então a relação evolutiva adquire uma forma peculiar”.⁹⁴¹ Quando o direito passa a se orientar por regras, ocorre um incremento dinâmico. Os casos vistos do ponto de vista das regras devem se enquadrar na solução oferecida pelas mesmas. Na hipótese disso não ocorrer, torna-se necessário desenvolver novas regras tomando como base o caso concreto.⁹⁴² Nesse cenário, o sistema jurídico se mantém estável em virtude das regras existentes, as quais sempre se podem aplicar.

Concebendo a evolução do direito orientada ciberneticamente para um *feedback* seletivo negativo ou positivo, fica evidente seu crescente ganho de autonomia e diferenciação. Superada a fase do direito romano, sucedem os avanços obtidos na Idade Média.⁹⁴³ Primeiramente, partiu dos Glosadores na Universidade Bolonha (século XI) que comentaram o direito romano através de “glosas”, uma atividade eminentemente exegética. É nesse contexto, que segundo Wieacker, surge também uma *ciência jurídica*.⁹⁴⁴

As glosas por si só nada seriam sem a invenção da imprensa no século XV. “Só com a imprensa se abre a possibilidade (e a necessidade) de simplificar, sistematizar e proceder

⁹³⁹ LUHMANN, 2005b: 331-332 [1993a: 269].

⁹⁴⁰ LUHMANN, 2005b: 333 [1993a: 271].

⁹⁴¹ LUHMANN, 2005b: 333 [1993a: 272].

⁹⁴² LUHMANN, 2005b: 334 [1993a: 272].

⁹⁴³ FERRAZ Jr., 2007: 61-65.

⁹⁴⁴ Cf. WIEACKER, 1980: 83 e ss. Ver nesse sentido, FERRAZ Jr., 2007: 62.

metodicamente”.⁹⁴⁵ Nesse momento sistematizador, averigua-se a formação de uma “dogmática jurídica” (*Rechtsdogmatik*) que leva em conta a sistemática conceitual e a coerência histórica. É a dogmática jurídica dá reflexividade e estabilidade dinâmica ao sistema do direito.⁹⁴⁶

Graças a essas novas condições que se consolidam apenas nos séculos XVIII e XIX, o direito pôde lograr uma genuína positivação, aspecto este que o tornou de fato autopoiético e apto a lidar com a complexidade da sociedade moderna.

4.1.3 – O direito positivo moderno e o Estado democrático de direito

É de inegável relevância assinalar a existência de um período de transição entre as culturas avançadas pré-modernas e a sociedade moderna. Esse período histórico corresponde ao fim da Idade Média, mais precisamente nos referimos ao período situado entre o feudalismo e o absolutismo europeu, onde se deu a gradativa substituição do “Estado-igreja” (*Kirchenstaat*) pelo “Estado estamental” (*Ständstaat*)⁹⁴⁷ como forma intermediária entre a ordem feudal e o “Estado absolutista”. Segundo Heller, a divisão de poder no modelo do “Estado estamental” era pluralista. Seguindo Hegel, é possível considerar essa ordem como uma “poliarquia”,⁹⁴⁸ para a qual só se encontra unidade no modelo absolutista. Nesse cenário de mudanças o sistema jurídico e o sistema político passaram, igualmente, por uma série de transições fundamentais.

Segundo Harold Berman, “a autonomia do sistema jurídico se efetuou nos séculos XI e XII, na forma de uma revolução do sistema jurídico global”,⁹⁴⁹ especialmente através do Direito Canônico (*Corpus Iuris Canonico*), concebido como o primeiro dos modernos sistemas jurídicos ocidentais.⁹⁵⁰ Num sentido mais preciso, pode-se dizer que nessa época,

⁹⁴⁵ LUHMANN, 2005b: 334-335 [1993a: 272-3].

⁹⁴⁶ Cf. LUHMANN, 1983c: 27 e ss. e LUHMANN, 2005b: 336-7 [1993a: 274-5].

⁹⁴⁷ Cf. UNGER, 1979: 170-7. Também sobre a formação do Estado moderno ver FERRAZ Jr., 2007: 64-65, HELLER, 1968: 158 e ss., SCHMITT, 1979: 164. Numa posição mais divergente das de Heller e Schmitt, Berman considera que a origem do Estado moderno está ligada à “Revolução Papal” dos séculos XI e XII, para tanto ver esp. BERMAN, 1996: 124-6. A respeito do “Estado estamental” (*Ständstaat*), expõe Bobbio que ele “(...) distingue-se do primeiro por uma gradual institucionalização dos contrapoderes e também pela transformação das relações de pessoa a pessoa, próprias do sistema feudal, em relações de instituições: de um lado as assembléias de estamento, de outro o rei com o seu aparato de funcionários que, onde conseguem afirmar-se, dão origem ao Estado burocrático característico da monarquia absoluta. Distingue-se do segundo pela presença de uma contraposição de poderes em contínuo conflito entre si, que o advento da monarquia absoluta tende a suprimir” (BOBBIO, 1987: 114-115).

⁹⁴⁸ Cf. HELLER, 1968: 158.

⁹⁴⁹ LUHMANN, 2005b: 117 [1993a: 62]. Para mais detalhes, ver esp. BERMAN, 1996: 126-9.

⁹⁵⁰ Cf. BERMAN, 1996: 126. Também, para mais detalhes sobre a influência da canonística sobre a ciência jurídica profana, ver WIEACKER, 1980: 67-77.

já se aproximando do modelo do Estado absolutista, houve a “institucionalização do direito natural” (Burdeau),⁹⁵¹ ou seja, iniciou-se um processo de “secularização dos direitos naturais”.⁹⁵²

O jusnaturalismo desempenhou importante função na positivação do direito. A dicotomia “ordem jurídica natural/ordem jurídica positiva” permaneceu numa relação hierárquica,⁹⁵³ onde o direito positivo mutável, permanecia submetido ao direito natural invariável como fundamento de validade.⁹⁵⁴

“Nesse contexto, ainda não prevalece a noção de um direito inteira e consistentemente alterável. Ela só vai surgir com a positivação do direito como conquista da sociedade moderna”.⁹⁵⁵ A semântica jusnaturalista assimilada religiosamente, já na Baixa Idade Média, foi recepcionado por Santo Tomás de Aquino, que organizou hierarquicamente as fontes do direito em: lei eterna, lei divina, lei natural e lei humana.⁹⁵⁶ “Essa noção, que torna imaginável a vinculação a um direito superior codificado, substitui ao longo da Idade Média avançada as antigas formas muito mais concretas de infiltração religiosa no direito”.⁹⁵⁷ Superada a “revolução papal” dos séculos XI e XII, temos “o ponto culminante, e ao mesmo tempo o começo da quebra da supremacia papal são constituídos pela bula *Unam sanctam*, de Bonifácio VIII (1302) e pela negação de obediência por parte de Felipe de França, que ocorreu no ano seguinte”. Além disso, “a Reforma trouxe como consequência a emancipação definitiva e total do poder do Estado a respeito da Igreja, inclusive dos Estados católicos”.⁹⁵⁸ Nesse cenário, tornaram-se cada vez mais frequentes as guerras religiosas entre católicos e protestantes. Com a Paz de Augsburg (1555) que consagrou a máxima *cujus regio, ejus religio* nos domínios do fragmentado Sacro Império Romano Germânico, e seguidamente com a Paz de Westfália (1648) que põe fim à Guerra dos Trinta anos, desenvolveram-se os primeiros Estados territoriais dotados de soberania própria.⁹⁵⁹ No período absolutista, houve o estabelecimento da “razão de Estado” (*Staatsräson*), inclusive no plano semântico, surgiu o termo *lo stato*, introduzido na literatura política por Nicolau Maquiavel. Seguindo a observação de Jellinek em sua

⁹⁵¹ BURDEAU, TROPER & HAMON, 2005: 34.

⁹⁵² SARLET, 2012: 39.

⁹⁵³ Segundo Bobbio, isso apenas fica evidente na Idade Média. Cf. BOBBIO, 1995: 25-26.

⁹⁵⁴ NEVES, 2006: 23.

⁹⁵⁵ *Idem.*

⁹⁵⁶ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1936: 15-33, (esp. 15).

⁹⁵⁷ LUHMANN, 1983a, I: 231.

⁹⁵⁸ HELLER, 1968: 168.

⁹⁵⁹ Cf. PREUß, 2010: 27.

Staatlehre, esse termo passa a designar o novo *status* político da Idade Moderna.⁹⁶⁰ Com o processo de “lacização da função política”,⁹⁶¹ o direito ficou teoricamente vinculado à mesma, precisamente “a partir da segunda metade do século XVI, com Bodin, Suárez, Pufendorf, onde se falava politicamente, da unidade no direito natural, entre política e direito”.⁹⁶²

Nos séculos subsequentes, destacaram-se filosofias políticas de orientação contratualista, as quais foram dando distintas concepções ao direito como as ideias de “individualidade” e “propriedade”, liberando-o paulatinamente de sua vinculação ao modelo estatal absolutista. No plano das elaborações teóricas, a ideia de “contrato social” passou a determinar a passagem do “Estado de natureza” para o “Estado civil”.⁹⁶³ A começar por Thomas Hobbes, que se afastando das concepções aristotélicas do homem como “animal político” (*zoom politikon*), entendia o Estado como instituição necessária para “sair daquela mísera condição de guerra” inerente ao “Estado de natureza”.⁹⁶⁴ De acordo com Hobbes, o Estado é instituído quando uma *multidão* (povo) delibera por maioria de votos que uma pessoa ou assembléia de pessoas deve ser seu representante. “É desta instituição do Estado que derivam todos os direitos de faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante consentimento do povo reunido.”⁹⁶⁵ Ao contrário do que muitos pensam, já havia em Hobbes algumas das ideias que norteariam o pensamento liberal em seus desdobramentos posteriores, muito embora ainda represente um modelo de transição.

Na esteira do contratualismo, também John Locke pensa no Estado civil como o garantidor dos direitos naturais à liberdade, à vida e à propriedade.⁹⁶⁶ Por seu turno, Jean-

⁹⁶⁰ Cf. HELLER, 1968: 162. Para a recepção de Luhmann sobre essa transição, ver LUHMANN, 2007b: 35-36; LUHMANN, 1990i: 166 e LUHMANN, 1993i: 66-7.

⁹⁶¹ Cf. BURDEAU, 2005: 24-27.

⁹⁶² LUHMANN, 2005b: 476-477 [1993a: 410].

⁹⁶³ Dentre os principais contratualistas, merecem destaque Thomas Hobbes, John Locke e J.-J. Rousseau. Apesar das importantes diferenças entre esses autores, todos partem da ideia de um “contrato social” para explicar a origem da ordem social dentro do Estado. Há que se ressaltar que a ideia de “contrato social original” não foi uma unanimidade entre os pensadores políticos desse período. Para David Hume, por exemplo, o Estado civil tem origem histórica, não se trata do resultado de um pacto entre os indivíduos. Para mais detalhes da crítica, ver HUME, 1999: 197-212.

Para conferir como Luhmann encaminha a questão do “contrato social” como forma de desdobramento da despadoxização do sistema jurídico, ver esp. LUHMANN, 1988b: 158-160.

⁹⁶⁴ HOBBS, 1999: 141.

⁹⁶⁵ HOBBS, 1999: 145.

⁹⁶⁶ John Locke defende um modelo mais liberal, anti-absolutista, deixando em evidência que existem três direitos básicos naturais que garantem a autonomia do homem no contexto do contrato social, são eles: a

Jacques Rousseau, que fora influenciado tanto por Hobbes quanto por Locke, criticava veementemente a forma do Estado absolutista em defesa da autonomia e da liberdade, sob um enfoque republicano, dando ênfase à possibilidade de uma democracia direta promovida pelo povo. Segundo Rousseau, “o povo submetido às leis deve ser o autor das mesmas, pois somente aos associados compete regulamentar as condições da sociedade”⁹⁶⁷, ou seja, essa função jamais poderia caber a um poder despótico, mas sim à vontade geral.

Contudo, mesmo com as mudanças semânticas e estruturais políticas e jurídicas, os três pensadores contratualistas, com especiais ressalvas a Hobbes,⁹⁶⁸ permaneceram vinculados ao paradigma do direito natural, através do chamado *jusracionalismo*,⁹⁶⁹ não dando primazia ao direito positivo posto por decisão. Nesses pensadores, predominavam ainda uma série de conceitos “quase míticos”, como o “Estado de natureza”, a “lei natural”, o “contrato social”, todos ainda muito ligados a uma concepção filosófica racionalista.⁹⁷⁰

Também os filósofos do idealismo alemão, como I. Kant,⁹⁷¹ e J. G. Fichte não se desvincularam da antiga semântica do direito natural. Mesmo com o deslocamento de seus fundamentos para o sujeito racional na figura de um imperativo categórico autônomo auxiliado por um direito externo heterônomo, o qual se soma à busca pela paz perpétua

propriedade, a liberdade e a vida. Para mais detalhes da teoria de Locke sobre o direito natural, o estado de natureza e o estado de guerra, ver esp. LOCKE, 1998: 381 e ss.

⁹⁶⁷ ROUSSEAU, 1966: 55.

⁹⁶⁸ Cf. BOBBIO, 1999: 32 e ss.

⁹⁶⁹ Cf. WIEACKER, 1980: 279 e ss. Segundo Wieacker, “entre os fundadores do novo jusracionalismo ainda pertencentes ao renascimento (Althusius, os espanhóis, Grotius) e os sistemáticos da geração seguinte (Hobbes, Spinoza, Pufendorf) manifesta-se uma relação semelhante que não seria compreensível sem estas complicadas origens da imagem moderna da natureza” (WIEACKER, 1980: 288).

⁹⁷⁰ Cf. BOBBIO, 1999: 45.

⁹⁷¹ Em sua “A Metafísica dos Costumes” (*Die Metaphysik der Sitten*), Kant tratou especificamente da diferenciação entre a “Doutrina do Direito”. Segundo Kant, da “Doutrina do Direito” se derivam as leis da liberdade, estas ainda se desdobram em dois ramos: a ética e o direito. Enquanto a ética apresenta-se na interioridade do sujeito diretamente ligada à moralidade e à autonomia, o direito pelo contrário, está situado exteriormente conectado à legalidade e à heteronomia, o que o liga à ideia de coação. Para ver mais sobre a concepção de Kant no que tange ao “contrato social”, ver esp. KANT, 1998, IV: 434, §47. Também interpretando Kant, distinguindo entre imperativo hipotético e imperativo categórico, e diferenciando entre direito e moral, ver esp. ENGISCH, 2004: 48-55. Outro aspecto interessante a ser comentado, é a possível relação de concorrência existente entre as teorias de Kant e Rousseau. Ingeborg Maus em seu “iluminismo democrático” (MAUS, 2009), e também Jürgen Habermas consideram que “(...) Kant e Rousseau tomaram como objetivo pensar a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de tal modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. (...) de um ponto de vista geral, Kant sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberal, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicano” (HABERMAS, 2003, I: 134).

entre Estados⁹⁷² na forma de um cosmopolitismo mundial (Kant). Também, através de um processo dialético, no qual o “Eu” se coloca em oposição ao “Não-Eu”, superando o determinismo do “Não-Eu”, pela liberdade do “Eu”, dentro de um “Estado ideal” possibilitador da plena realização da consciência, e desta liberdade absoluta, onde prevalece a “igualdade de tudo o que tem rosto humano” (Fichte).⁹⁷³ Ambos os modelos permanecem vinculados à antiga semântica do jusnaturalismo.

Posteriormente, Hegel criticou as filosofias jurídicas de Kant e Fichte, bem como o contratualismo, em especial de Rousseau. Hegel concebia o Direito como resultado de processos históricos, por isso eliminou a dicotomia inerente à filosofia kantiana de uma Razão cindida, em nome da identidade entre o real e o racional,⁹⁷⁴ consequentemente deslocando o Direito do plano do dever ser para o plano do ser. Com relação a Fichte, Hegel afastou o conceito de Eu (*Ich*), substituindo-o pelo de Espírito (*Geist*), constituindo assim um novo sistema para o “idealismo alemão”.

Mas mesmo este “Hegel, o qual já via que para a sociedade burguesa o direito torna-se em si direito positivo, em contraposição de Savigny, acentuando a adequabilidade circunstancial da legislação codificadora, podia acrescentar como se fosse óbvio que não pode tratar-se de fazer para um sistema novas leis em termos de conteúdo; ou seja, captar pelo pensamento a generalidade do conteúdo legal existente”,⁹⁷⁵ assim, permanecendo vinculado à ideia de um direito que é universal, com existência objetiva, ou melhor, que vem à existência através da “lei” (*Gesetz*), e que por isso pode ser apreendido pela consciência, sendo este o direito positivo em geral.⁹⁷⁶

Para Luhmann, nesses pensadores há ainda resquícios de uma proteção formal dada pelo direito natural, mas curiosamente é sob essa proteção que se realiza no século XVIII a transformação do pensamento jurídico no sentido da total positivação do direito.⁹⁷⁷ Somente no século XIX o direito positivo, efetivamente ganha centralidade, garantindo assim uma maior racionalidade jurídica, merecendo destaque os movimentos de

⁹⁷² Cf. KANT, 1989: 26 e ss.

⁹⁷³ HELLER, 1968: 24. Para mais detalhes ver esp. FICHTE, 1988b: 295-313.

⁹⁷⁴ HEGEL, 1997: xxxvi.

⁹⁷⁵ LUHMANN, 1983a, I: 230. Sobre a concepção hegeliana de direito, ver esp. HEGEL, 2000: 186-188, § 211, e HEGEL, 1986, 10: 306-12.

⁹⁷⁶ “O que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que é, com justiça, é e vale; é a lei (*Gesetz*). Tal direito é segundo esta determinação, o direito positivo em geral” (HEGEL, 2000: 186).

⁹⁷⁷ LUHMANN, 1983a, I: 230. Para conferir a importância da formação da dogmática jurídica para sistematização e positivação do Direito, ver esp. FERRAZ Jr., 2004.

codificação e sistematização do direito, especialmente na França, com o Código Napoleônico (1804) e na Alemanha, com o Código Prussiano (1794).⁹⁷⁸ No processo de ascensão da semântica do “positivismo jurídico”, e perda de força da semântica “jusnaturalista”, a chamada “Escola Histórica do Direito” desempenhou papel fundamental. O historicismo crescente dessa época possibilitou a “dessacralização” do direito natural.⁹⁷⁹ Nesse contexto, “a Escola Histórica do Direito descobriu na historicidade do direito a historicidade do próprio ‘povo’ [Volk]. Ela viu mesmo no direito, primeiro implicitamente depois expressamente, uma manifestação do ‘Espírito do povo’ [Volksgeist].”⁹⁸⁰ Ou seja, não mais o “direito natural”, mas sim um direito historicamente cultivado pelo povo, seria o fundamento para o direito positivo. Aqui, destaca-se o pensamento de Savigny, que influenciado pela filosofia da imanência de Schelling e pelo romantismo de Herder, lançou novas bases para as concepções jurídicas sistematizadoras.⁹⁸¹ Paradoxalmente, foi o impulso historicista, que com sua metodologia sistemática, levou ao surgimento de movimentos favoráveis à codificação do direito e à formação de um sistema lógico para o direito, merecendo destaque o movimento pandectista de Puchta,⁹⁸² bem como a chamada “jurisprudência dos conceitos” (*Begriffsjurisprudenz*).

Enquanto o direito e sua capacidade autodescritiva evoluíam, criando e desenvolvendo uma racionalidade própria, o Estado como centro do poder político,⁹⁸³ assim como o modo de produção capitalista no âmbito econômico, acompanhavam essa evolução sem precedentes. De acordo com Marx, o novo modelo de estruturação social se vale “do poder do Estado, da força concentrada e organizada da sociedade para acelerar em passos agigantados o processo de transformação do regime feudal de produção para o regime capitalista (...).”⁹⁸⁴ Traduzindo para a teoria sistêmica, a averiguação de Marx aponta para possíveis acoplamentos entre os sistemas econômico, jurídico e político no processo de diferenciação funcional da sociedade moderna. Seguindo também as linhas das

⁹⁷⁸ Cf. WIEACKER, 1980: 397 e ss.

⁹⁷⁹ Cf. BOBBIO, 1999: 45.

⁹⁸⁰ WIEACKER, 1980: 407.

⁹⁸¹ Cf. BOBBIO, 1999: 51 e ss. e WIEACKER, 1980: 405 e ss.

⁹⁸² Cf. LARENZ, 1997: 21 e ss.

⁹⁸³ Cf. LUHMANN, 1990i: 165. Para mais detalhes sobre o conceito de Estado, ver esp. LUHMANN, 2000a: 189 e ss. O “Estado” é também na concepção sistêmica, “(...) a forma de autodescrição do sistema político na sociedade” (LUHMANN, 1984a: 78).

⁹⁸⁴ MARX, 1973, I: 638-9.

análises de W. Sombart e Max Weber,⁹⁸⁵ o Estado Moderno não foi importante apenas para o desenvolvimento do capitalismo, mas também para o estabelecimento de uma “burocracia profissional” e de um “direito racional”. Nessas condições, “a circulação do dinheiro viu-se estimulada pelo estabelecimento regular de tributos, e a produção de mercadorias pelo fato de os grandes exércitos mercenários uniformizados, com suas armas cada vez mais aperfeiçoadas, criarem a possibilidade de enormes vendas em massa”.⁹⁸⁶

O desenvolvimento do processo legislativo e do “Estado de Direito” (*Rechtsstaat*),⁹⁸⁷ em muito colaboraram com a evolução da ordem jurídica. “O Estado de Direito é a concepção de que o sistema político da sociedade determina sua natureza enquanto ‘Estado’ através da *constituição jurídica* sendo, no seu cerne, um ente jurídico”,⁹⁸⁸ nesse sentido, Estado de Direito se torna sinônimo de “Estado protetor do direito”, em especial, do processo de estabelecimento de um direito positivo. Segundo Dieter Grimm, por positividade deve-se entender “o processo histórico no qual o direito passou de validade tradicional ou transcendente para validade decisionista.”⁹⁸⁹ No mesmo sentido, para Luhmann, “o direito vige enquanto direito positivo não apenas pela lembrança de um ato legislativo histórico (...) mas só quando sua própria vigência é referida a essa decisão enquanto escolha entre outras possibilidades, sendo, portanto, revogável e modificável”.⁹⁹⁰ Apenas quando o direito passou a ser *posto e alterável por decisão*, pôde-se falar em positividade.⁹⁹¹ Por outro lado, “a positividade do direito e a democratização da política se

⁹⁸⁵ Cf. WEBER, 1998: 1047 e ss., e SOMBART, 1984, I: 63 e ss.

⁹⁸⁶ HELLER, 1968: 166.

⁹⁸⁷ Sobre a concepção de “Estado de Direito” (*Rechtsstaat*) em Luhmann, ver LUHMANN, 1988c: 493-506, LUHMANN, 2005b: 481 [1993a: 414-5], e LUHMANN, 1981a: 154 e ss.

⁹⁸⁸ LUHMANN, 1983a, II: 53.

⁹⁸⁹ GRIMM, 2006: 3.

⁹⁹⁰ LUHMANN, 1983a, II: 9.

⁹⁹¹ Cf. LUHMANN, 1983a: 238 e LUHMANN, 1981a: 113 e ss. Esse primeiro posicionamento de Luhmann deu ensejo às críticas que alinhavam sua concepção jurídica com o decisionismo de Carl Schmitt ou com o formalismo de Max Weber. Conforme Habermas, “*en el supuesto de que la legitimidad represente una condición necesaria para la existencia de toda dominación política, ¿cómo puede legitimarse una dominación legal cuya legalidad se basa en un derecho de estructura puramente decisionista (es decir, en un derecho que por principio dévalúa toda forma de fundamentación)? La respuesta de Weber, que ha hecho escuela desde C. Schmitt hasta Luhmann, es: mediante procedimiento. Legitimación mediante procedimiento no significa aquí que se recurra a las condiciones formales de justificación práctico-moral de las normas jurídicas, sino la observancia de las reglas procedimentales establecidas para la creación, interpretación y aplicación del derecho*” (HABERMAS, 1999, I: 343). No mesmo sentido, Habermas repete a crítica, considerando que “*Luhmann sigue en este punto la doctrina decisionista del derecho, fundada por Carl Schmitt: ‘la positividad del derecho significa que puede obtenerse validación jurídica para un contenido arbitrario, y por cierto mediante una decisión que puede conferir validez a la norma y también quitársela luego. El derecho positivo rige por virtud de la decisión’*” (HABERMAS, 1999b: 166). Se considerarmos as comparações feitas com o pensamento de Schmitt, por exemplo, fica evidente que não há cabimento em sustentá-las, pois, Schmitt considera a decisão como algo vinculado ao poder, fazendo com que o direito pareça um fenômeno político. Para conferir a concepção de C. Schmitt de Constituição como decisão

apoiam mutuamente”,⁹⁹² de modo com que se torna impossível falar em uma verdadeira diferenciação funcional entre sistema jurídico e sistema político, sem que haja “democracia”.⁹⁹³ Trata-se aqui do chamado “Estado Democrático de Direito”.

O sistema jurídico moderno deve ser entendido como um sistema capaz de “autodeterminação” (*Selbstbestimmung*),⁹⁹⁴ ou melhor, que pode limitar sua própria *autopoiesis*, ou inclusive como prefere Teubner, que constroi sua própria realidade.⁹⁹⁵ Na passagem do jusnaturalismo para o positivismo moderno, o direito retirou suas âncoras do direito natural por meio do constitucionalismo.⁹⁹⁶ Baseado na distinção constitucional/inconstitucional, o subsistema jurídico logrou independência com relação ao sistema político, ou seja, a constituição passou a atuar como freio jurídico eficiente aos impulsos hipertróficos do sistema político.⁹⁹⁷ Aqui, o “Estado de Direito” passou a ser descrito como “Estado Constitucional” (*Verfassungsstaat*), o que pressupunha, no sentido moderno, a democracia e a divisão de poderes.⁹⁹⁸

“As Constituições no sentido moderno do termo nascem apenas no século XVIII”.⁹⁹⁹ Durante o período medieval europeu, eram comuns as cartas de liberdade e os pactos de poder entre o príncipe e os estamentos, por exemplo, a Carta Magna (1215). Todavia, esses pactos de poder não podem ser considerados como constituições modernas.¹⁰⁰⁰ Segundo a excelente reconstrução histórica feita por Hermann Heller, “o *Instrument of Government* (1653) de Cromwell é o primeiro exemplo de um documento constitucional moderno (...)”.¹⁰⁰¹ É na Inglaterra que se inicia a sedimentação dos direitos individuais e do chamado *Bill of Rights*, a partir dos quais emerge o movimento de constitucionalização dos direitos. Esse processo atinge seu ponto nevrálgico na Independência dos Estados Unidos da América (1776) e na Revolução Francesa (1789), se estendendo por um período que o

política, ver esp. SCHMITT, 1982: 45 e ss. Sobre as bases do decisionismo schmittiano, ver também SCHMITT, 2006: 7 e ss. Tal diagnóstico é absolutamente incompatível com o postulado por Luhmann que continuamente enfatiza a autonomia e autodeterminação do direito.

⁹⁹² LUHMANN, 2005b: 483 [1993a: 416].

⁹⁹³ Cf. LUHMANN, 2007b: 161 e ss.

⁹⁹⁴ Cf. NEVES, 1996a: 408. Como coloca Luhmann: “*Das Recht ist, was das Recht sagt, dass es ist*” (LUHMANN, 1981c: 144). Ver também, LUHMANN, 1990f: 186.

⁹⁹⁵ TEUBNER, 2005a: 40 e ss. (esp. 43).

⁹⁹⁶ Cf. LUHMANN, 1990f: 187.

⁹⁹⁷ Cf. NEVES, 2006.

⁹⁹⁸ Cf. LUHMANN, 1990i: 169.

⁹⁹⁹ LUHMANN, 1990f: 176. Para uma interessante análises do conceito de constituição moderna, ver esp. McILWAIN, 1947: 123 e ss.

¹⁰⁰⁰ Cf. NEVES, 2009: 17.

¹⁰⁰¹ HELLER, 1968: 169.

historiador Eric Hobsbawm denominou de “Era das Revoluções” (1789-1848), mais especificamente das chamadas “revoluções liberais” que atingiram seu apogeu em 1848, as quais marcaram a crise dos *anciens régimes*.¹⁰⁰²

Nesse contexto, a constituição surge como uma inovação de origem política no interior do próprio sistema jurídico,¹⁰⁰³ atuando como parâmetro para determinar a conformidade ou não conformidade de leis e atos jurídicos com o direito. Essa estrutura torna o direito altamente contingente, dinamizando seu processo de modificabilidade. Aqui se estabelece uma relação de circularidade no sistema jurídico, já que o código lícito/ilícito gera a constituição ao mesmo tempo em que a constituição gera o código lícito/ilícito.¹⁰⁰⁴

A “constituição” (*Verfassung*) estabelece um acoplamento estrutural entre política e direito,¹⁰⁰⁵ que pode inclusive ser estreitada na forma de “interpenetração” a qual envolve o princípio da *order from noise*, onde ordem jurídica pode ser construída através de caos político e ordem política pode ser construída por meio de caos jurídico.¹⁰⁰⁶ Segundo Grimm, em sentido semelhante ao de Luhmann, o direito positivo “é caracterizado por sua realização por meio de uma legislação humana consciente e sua validade por força de decisão. Essa decisão não ocorre no sistema jurídico, mas, sim, no político. O que vale juridicamente é determinado politicamente. Nesse caso, a política está subordinada ao direito. Um conteúdo próprio, politicamente independente do direito, não existe.”¹⁰⁰⁷

Com o advento do constitucionalismo pôde-se falar na formação de um Estado de Direito que trouxe consigo a novidade da “inserção do código de preferência lícito/ilícito como segundo código do poder”, democraticamente codificado em governo/oposição.¹⁰⁰⁸ Essa nova condição implicou numa relação sinalagmática entre a política e o direito, ou seja, “se de um lado, o direito é posto basicamente por decisões políticas, de outro, a

¹⁰⁰² Cf. HOBSBAWM, 1977a: 18.

¹⁰⁰³ “*Man muß ihn daher als eine politisch ausgelöste Innovation im Rechtssystem selbst verstehen (...)*” (LUHMANN, 1990f: 182).

¹⁰⁰⁴ Cf. LUHMANN, 1990f: 189.

¹⁰⁰⁵ Cf. LUHMANN, 2000a: 391 e ss., LUHMANN, 2005b: 540 e ss. [1993a: 470 e ss.].

¹⁰⁰⁶ Cf. LUHMANN, 1990f: 202. De modo mais ousado, Teubner trabalha a possibilidade da existência de uma interferência entre os sistemas, para mais detalhes, ver esp. TEUBNER, 2005a: 52.

¹⁰⁰⁷ GRIMM, 2006: 3.

¹⁰⁰⁸ Sobre o código binário da política “governo/oposição”, ver esp. LUHMANN, 2007b: 163 e LUHMANN, 2000a: 86.

diferença entre lícito e ilícito passa a ser relevante para os órgãos políticos supremos, inclusive para os procedimentos eleitorais de sua escolha”.¹⁰⁰⁹

O direito moderno pautado na semântica do constitucionalismo e no Estado Democrático de Direito, é entendido por Luhmann como um sistema autopoietico que aplica recursivamente suas próprias operações. Isso conduz ao surgimento de “valores próprios” (*Eigenvalues*) internos ao sistema. Mais precisamente, é o código binário que permite a colocação de um valor positivo e outro negativo os quais orientam a autorreferência sistêmica. No caso do direito já se sabe que o código de preferência é o lícito/ilícito, ao qual a unidade do sistema jurídico está vinculada. Para efeito de complemento, é pertinente esboçar que o código binário é um construto essencialmente formal/vazio, tratam-se de estruturas vagas e abstratas (Stäheli). O código no sentido luhmanniano tem ‘significado vazio’, sendo assim, a relação entre código e programa, é na verdade, uma relação de complementaridade recíproca.¹⁰¹⁰

A distinção entre codificação e programação é essencial para a manutenção da capacidade operativa do sistema, equacionando tanto o fechamento operativo (relação simétrica) como a abertura cognitiva (relação assimétrica).¹⁰¹¹ Os códigos estão vinculados aos programas – são os programas que dão ao sistema a capacidade cognitiva e preenchem o espaço formal dos códigos que fecham o sistema operativamente. Existem basicamente dois tipos de programas: os finalísticos (*Zweckprogramme*) e os condicionais (*Konditionalprogramme*). A programação condicional é primária no sistema jurídico, pois se relaciona com a própria função do direito, ou seja, com a estabilização de expectativas contrafáticas, dado sua natureza normativa.¹⁰¹² Os programas condicionais, por outro lado, instruem o enlace entre autorreferência e heterorreferência.¹⁰¹³ Os programas condicionais são essenciais para a preservação e manutenção do sistema jurídico, que diante de um ambiente hipercomplexo, necessita manter as regulações normativas e ao mesmo tempo estabilizar expectativas mediante acoplamentos fixos, mesmo que esta situação acarrete um condicionamento característico de máquina trivial.¹⁰¹⁴ De modo geral, “o programa

¹⁰⁰⁹ NEVES, 2006: 90.

¹⁰¹⁰ Cf. NEVES, 2006: 67, nota 61.

¹⁰¹¹ Cf. LUHMANN, 1990k: 230.

¹⁰¹² LUHMANN, 2005b: 258 [1993a: 199].

¹⁰¹³ LUHMANN, 2005b: 253-254 [1993a: 195].

¹⁰¹⁴ “O sistema jurídico, ao programar-se de maneira condicional, constitui a si mesmo como máquina trivial, apesar (ou precisamente) de que tem que partir do fato de que o ambiente não opera assim e que a própria

condicional estabelece as condições que permitem identificar se algo é conforme ao direito (ou não conforme)” – entendendo-se essa distinção como o código lícito/ilícito. “Com essas condições se faz referência a fatos passados, atualmente verificáveis.”¹⁰¹⁵ A orientação oferecida pela programação condicional não significa, porém, que estas sejam determinadas por tradições. Muito pelo contrário, já que a ativa e constante seleção das condições pode torná-lo um programa amplamente aberto para o futuro contingente.

Com menor relevância, os programas finalísticos, também presentes no sistema jurídico, atuam quase sempre incorporados pelo direito para responder às exigências políticas, “sobretudo às tendências políticas do ‘Estado de bem estar’ (*Welfare State*) que conduziu os legisladores a imporem formulações orientadas por fins à administração pública e, em menor medida também aos julgados.”¹⁰¹⁶ Todavia, esses programas ocupam uma posição secundária no sistema jurídico, o que é justificado do ponto de vista técnico.¹⁰¹⁷ Outro ponto muito elucidativo ao assunto aqui exposto está na análise das constituições modernas, nas quais é possível observar a efetiva coexistência dos dois tipos de programação. Ao mesmo tempo em que a constituição firma condições para o estabelecimento do Estado e sua forma (programação condicional), também propõe políticas públicas (programação finalística).¹⁰¹⁸

Em suma, neste argumento fica demonstrado que a distinção entre codificação e programação é essencial para a existência de um fechamento operativo (recursividade, referência às próprias operações) e de uma abertura cognitiva (adaptabilidade, adequação, consideração da dinâmica social).¹⁰¹⁹

Conforme o que está sendo seguidamente reiterado, o ambiente do sistema jurídico não influencia o mesmo de modo direto, ou seja, estão excluídas do sistema jurídico que opera autopoieticamente quaisquer espécies de interferências provindas dos campos da política, da economia ou até mesmo da moral. Na contemporaneidade, a moral orientada pelo código binário “consideração/desprezo” está sujeita a programas altamente contingentes, os quais influenciados pelo pluralismo moderno não possibilitam um

sociedade opera como uma máquina histórica que reflete em cada caso seu estado próprio; que opera como máquina não trivial” (LUHMANN, 2005b: 254-255 [1993a: 196]).

¹⁰¹⁵ LUHMANN, 2005b: 256 [1993a: 197].

¹⁰¹⁶ LUHMANN, 2005b: 260-261 [1993a: 202].

¹⁰¹⁷ LUHMANN, 2005b: 258 e 261 [1993a: 199 e 202].

¹⁰¹⁸ Cf. NEVES, 2010: 43-4.

¹⁰¹⁹ Cf. LUHMANN, 1992c: 1440-1.

consenso no modo com o qual se balizam os valores do código binário desse sistema.¹⁰²⁰ O direito, diferente da moral, tem como função estabilizar as inseguranças por meio de uma generalização congruente de expectativas normativas. Essas expectativas generalizadas não são obtidas pelo consenso, mas sim pela simples aceitação das normas que se autovalidam dentro do próprio sistema.¹⁰²¹ Diante da moral, o direito se prestaria apenas a garantir a esse sistema, a liberdade de comportamentos morais e imorais, o que por outro lado não exclui o fato de certo comportamentos imorais serem também legalmente proibidos.¹⁰²²

Em que pese a autonomia funcional do direito diante da moral, não se pode negar que as fundamentações éticas e jurídicas podem coincidir, mas “estas coincidências não tem nenhuma importância dentro da massa de decisões dos tribunais e muitos menos na orientação jurídica da vida cotidiana”.¹⁰²³ Mesmo nos sistemas pautados na *Common Law*, onde por vezes, são exigidas fundamentações morais, não há que se falar de uma influência direta da moral no direito. Esse paradoxo é superado através de uma *re-entry* da moral no sistema jurídico. A “reentrada” (*re-entry*) busca explicar como se processam as referências externas à moral, como se essas referências fossem outrora parte da operação do sistema jurídico.¹⁰²⁴ A diferença direito/moral, nesse caso, seria reintroduzida dentro do próprio sistema jurídico a fim de superar esse paradoxo. Uma distinção completa entre direito e moral apenas se alcançou com a diferenciação funcional do sistema jurídico na sociedade moderna, o que implica necessariamente na evolução de uma sociedade que se torna cada vez mais contingente e complexa. Compreendido isso, é necessário agora demonstrar como se apresentam as instâncias de autorreferência e heterorreferência do sistema jurídico.

A autorreferência do sistema jurídico pode ser trabalhada em três níveis: o da legalidade, o da constitucionalidade e o da dogmática jurídica e teoria do direito.¹⁰²⁵

A *legalidade* representa a autorreferência elementar do direito. Através dela vinculam-se atos determinados a um padrão normativo comum que vão dando continuidade à reprodução dos elementos a partir dos próprios elementos (*autopoiesis*). Ela permite às operações se reproduzirem de acordo com critérios que se aplicam para os mesmos casos. Além disso, ela dá condições para a continuidade consistente do sistema

¹⁰²⁰ LUHMANN, 1993e: 1008.

¹⁰²¹ LUHMANN, 1983b: 19-23.

¹⁰²² LUHMANN, 1993e: 1003.

¹⁰²³ LUHMANN, 2005b: 135 [1993a: 79].

¹⁰²⁴ LUHMANN, 2005b: 145 [1993a: 89].

¹⁰²⁵ Cf. NEVES, 1996a: 406.

jurídico mediante operações que podem ser reconhecidas como critérios, a isso chamamos de legalidade, a qual esta situada no plano da autorreferência elementar.

A *constitucionalidade*,¹⁰²⁶ pode ser definida como a reflexividade mais abrangente do sistema jurídico, ela representa o momento em que o direito afirma “norma de normas”, implicando assim numa consequente duplicação do código jurídico, pois o legal/ilegal passa a ser tratado também como constitucional/inconstitucional. Essa distinção serve para avaliação das normas, ou seja, há uma hierarquização interna na ordem jurídica, o que não quer dizer que estamos diante de escalões normativos (ao estilo kelseniano), mas sim de uma “hierarquia entrelaçada” (*tangled hierarchies*) que relaciona os níveis normativos de modo circular.¹⁰²⁷

O terceiro e último nível é o da *dogmática jurídica*¹⁰²⁸ e da *teoria do direito*,¹⁰²⁹ que correspondem ao nível de reflexão do sistema jurídico. Nenhuma delas concerne ao plano das estruturas ou dos elementos, mas sim ao plano da própria identidade do sistema. A dogmática jurídica permite ao sistema jurídico abandonar a referência externa do “direito natural”, pois, “com a diferenciação da dogmática jurídica, se diferencia também a função da estabilização”,¹⁰³⁰ desse modo o sistema jurídico alcança estabilidade dinâmica, o que possibilita o desencadeamento de diversas consequências, como por exemplo, a formação dos conceitos de propriedade e de direito subjetivo e por último a ideia inovadora de “direito público” (*öffentlichen Rechts*).¹⁰³¹

A dogmática jurídica é a grande responsável pela diferenciação do sistema jurídico com relação aos outros sistemas. Junto com a dogmática jurídica, encontra-se a prática jurídica. Ambas consistem em dimensões complementares reciprocamente relacionadas. Ao mesmo tempo em que a dogmática estabelece soluções para os casos práticos, a prática jurídica ocupa-se com a “concretização” da norma jurídica. O processo concretizador não é uma mera interpretação aplicadora da norma jurídica, pois a norma é produzida no decorrer do próprio processo de concretização. Assim, o texto normativo é apenas um aspecto

¹⁰²⁶ Cf. LUHMANN, 1990f: 189.

¹⁰²⁷ Cf. NEVES, 2006: 100. No que concerne ao conceito de “hierarquia entrelaçada” ver esp. HOFSTADTER, 2000: 759.

¹⁰²⁸ Para uma definição de “dogmática jurídica”, ver esp. LUHMANN, 1983c: 27. Para uma interpretação do conceito de dogmática jurídica em Luhmann, ver esp. LARENZ, 1997: 320-5.

¹⁰²⁹ Cf. LUHMANN, 1981a: 419 e ss.

¹⁰³⁰ LUHMANN, 2005b: 336 [1993a: 274].

¹⁰³¹ LUHMANN, 2005b: 337 [1993a: 275].

parcial do “programa da norma”.¹⁰³² Essa circularidade implica numa constante renovação da dogmática jurídica que também funciona como instância cognitiva do sistema, quando combinada com elementos normativos.

Luhmann relaciona interpretação jurídica e evolução, dando ênfase à importância do mecanismo de variação para o direito positivo moderno, já que sem norma não haveria conflito. “O mecanismo de variação do direito mediante conflitos autoproduzidos ‘lança lenha ao fogo’: a norma indica já como se deverá resolver o conflito. Diante desta situação, a evolução do direito tem que se apoiar na interpretação. A interpretação realiza uma prova de consistência ao examinar que a compreensão de uma norma cabe no contexto de outras”.¹⁰³³

De modo similar ao proposto por Friedrich Müller, Luhmann acredita que os cânones metodológicos clássicos de interpretação pautados no modelo “norma-texto” devem ser superados.¹⁰³⁴ Luhmann ainda faz comentários sobre as tendências presentes nas metodologias interpretativas da contemporaneidade apontando que a maior parte dessas correntes e escolas de interpretação buscam caminhos parecidos, validando assim o empreendimento de Müller e sua “teoria estruturante do direito”, bem como o de Karl-Heinz Ladeur de cunho policontextual e relativista, que seguindo a esteira pós-moderna de uma pluralidade de narrativas “hermeticamente fechadas” (Lyotard),¹⁰³⁵ fala numa multiplicidade de “jogos de linguagem” (Wittgenstein)¹⁰³⁶ a serem considerados socialmente.¹⁰³⁷

No que concerne à teoria do direito, toma-se ela como forma de “abstração da abstração”, pois diferentemente da dogmática jurídica, ela não trabalha num plano determinado. No processo de diferenciação funcional do sistema jurídico, também se

¹⁰³² “Conforme Müller, a norma jurídica compõe-se do ‘programa normativo’ [*Normprogramm*], que é construído do ponto de vista interpretativo mediante a assimilação de dados primariamente linguísticos, e do ‘âmbito normativo’ [*Normbereich*], que é construído pela intermediação linguístico-jurídica de dados reais primariamente não linguísticos. A ‘estrutura da norma’ [*Normstruktur*] resulta da implicação recíproca desses dois componentes” (NEVES, 2006: 200 e ss.). No mesmo sentido ver também NEVES, 2005: 17. Segundo Müller, “a norma não existe, não é aplicável. Ela é produzida apenas no processo de concretização” (MÜLLER, 2009, I: 80). Cabe ainda observar que Friedrich Müller baseia seu método interpretativo na perspectiva semântico-pragmática, e que sua ênfase ao fator pragmático do processo interpretativo, remonta à hermenêutica de H.-G. Gadamer. Para tanto, ver esp. GADAMER, 2006. Para outra obra que segue a mesma linha de orientação hermenêutica, ver esp. GRAU, 1998.

¹⁰³³ LUHMANN, 2005b: 340 [1993a: 278-9].

¹⁰³⁴ LUHMANN, 2005b: 470 [1993a: 405-6].

¹⁰³⁵ LYOTARD, 2006.

¹⁰³⁶ WITTGENSTEIN, 1999: 91, §§ 195 e 196.

¹⁰³⁷ LUHMANN, 2005b: 470 [1993a: 405-6].

diferencia a reflexão do sistema no sistema, ou seja, diferencia-se sua própria teoria.¹⁰³⁸ A dogmática não pode questionar identidades, já a teoria do direito, pelo contrário, tem natureza zetética (Viehweg), e assim sendo, desempenha a função de questionar identidades.¹⁰³⁹ Mais especificamente, a teoria do direito, como dito acima, é uma “abstração da abstração” justamente por não lidar com uma ordem específica do direito, mas sim com características, conceitos fundamentais próprios do sistema jurídico moderno. A teoria do direito possibilita que a linguagem das ciências sociais seja compreendida no direito, ou seja, há aí uma função comunicativa. Temos diante de nós um campo de discussão interdisciplinar proporcionado pela própria teoria do direito.

Além do plano da autorreferência, não há que se olvidar da heterorreferência. Para efeito de esclarecimento cabe aqui explicitar que o direito assimila o processo de autorreferência por meio de interesses normativos (normas), já mediante a heterorreferência o direito assimila os interesses sociais (fatos).¹⁰⁴⁰ Aclarado isso, concebe-se que a heterorreferência pode ser trabalhada principalmente em dois níveis: o da *função* do direito na sociedade e o da *prestação* do direito para específicos sistemas parciais da sociedade.

Em linhas gerais, a função diz respeito à generalização congruente de expectativas normativas, na dimensão temporal (*Zeitdimension*) por meio da sanção, na dimensão social (*Sozialdimension*) através da institucionalização de expectativas comportamentais e procedimentos, e na dimensão objetiva/material (*Sachdimension*) por meio da fixação de pontos de referência abstratos com base nos quais as expectativas podem se estabelecer corretamente.¹⁰⁴¹ Por outro lado, as prestações correspondem às observações que o sistema jurídico faz de outros sistemas parciais, por exemplo: para o sistema político através das

¹⁰³⁸ Cf. LUHMANN, 1981a: 423.

¹⁰³⁹ Zetética e dogmática jurídica consistem em dois distintos e ao mesmo tempo complementares planos do fenômeno jurídico. A zetética jurídica, segundo Tércio Sampaio Ferraz Jr., permite uma constante “abertura para o questionamento dos objetos em todas as direções.” Já a dogmática jurídica entendida como tecnologia, é responsável pela decidibilidade (*non liquet*) e pela manutenção da inegabilidade dos pontos de partida que servem de base para as decisões. Para mais detalhes ver esp. FERRAZ Jr., 2007: 39-51. No texto de Ferraz Jr., são feitas referências a textos de Luhmann, principalmente no que concerne ao conceito de dogmática, contudo é necessário observar que a maioria do material utilizado é anterior ao “giro autopoietico” promovido por Luhmann a partir da década de oitenta, o qual não foi recepcionado por Ferraz Jr.

¹⁰⁴⁰ Interessante notar que a teoria dos sistemas equilibra o antigo debate entre “jurisprudência dos conceitos” (*Begriffsjurisprudenz*) e “jurisprudência dos interesses” (*Interessenjurisprudenz*). À primeira corrente corresponde a autorreferência sistêmica, na forma de “normas”, e à última corresponde a heterorreferência sistêmica, na forma de “fatos”. Para mais detalhes ver esp. LUHMANN, 2005b: 448 e ss. e 453 e ss. [1993a: 384 e ss. e 389 e ss.].

¹⁰⁴¹ LUHMANN, 1983a, I: 94-109.

eleições democráticas ou por meio do próprio processo legislativo, para o sistema educacional com legislações de ensino, para o sistema econômico por meio do direito concorrencial, dentre outras. Tem-se aqui o arcabouço basilar do sistema jurídico.

Helmut Coing, sob influência do pensamento neokantiano, definiu sistema como a ordenação do conhecimento de acordo com uma perspectiva uniforme. Nesse sentido, a concepção neokantiana de sistema não se coaduna com a proposta de Luhmann.¹⁰⁴² Se por um lado não se pode comparar o sistema neokantiano com o sistema luhmanniano, do mesmo modo consiste num erro desmedido relacionar a perspectiva autopoiética com a perspectiva jurídica da “teoria pura do direito” de Hans Kelsen.¹⁰⁴³ Muito embora alguns críticos e intérpretes busquem tal relação, faz-se evidente que tal tentativa não é cabível, em especial por dois aspectos: (a) o enfoque de Luhmann é essencialmente desfundamentador, ou seja, o código binário lícito/ilícito que possibilita a reprodução autopoiética do direito não depende de nenhuma “norma fundamental hipotética” (*Grundnorm*) como pressuposto transcendental da judiciedade;¹⁰⁴⁴ (b) para Hans Kelsen a autorreprodução do direito “permanece no nível estrutural hierárquico do ordenamento normativo-jurídico”,¹⁰⁴⁵ já o paradigma autopoiético se refere, sobretudo, à circularidade e recursividade do sistema no nível operacional, isso aproxima Luhmann muito mais da ideia de hierarquia entrelaçada (Hofstadter).

Segundo Gunther Teubner “o direito se define como um sistema social autopoiético, ou seja, como uma rede de operações elementares que recursivamente reproduz operações elementares”, sendo que “os elementos básicos destes sistemas são comunicações, não normas: o direito não é um sistema de normas, tal como pretendem as teorias analítico-normativistas”,¹⁰⁴⁶ seja no modelo de “norma fundamental” (Kelsen) ou no da “regra de reconhecimento” (Hart).

Com relação ao conceito de norma, ainda posicionando-se contra Kelsen, Luhmann considera que o mesmo se refere a uma forma específica de expectativa fática, “a qual pode ser observada psiquicamente ou mediante o sentido mentalizado que se faz compreensível na comunicação. Estas expectativas ou existem ou não existem. E quando

¹⁰⁴² LUHMANN, 1983b: 12.

¹⁰⁴³ KELSEN, 2000.

¹⁰⁴⁴ LUHMANN, 2005b: 129.

¹⁰⁴⁵ NEVES, 2006: 84, nota 22.

¹⁰⁴⁶ TEUBNER, 2005a: 42.

se queira formular que tais expectativas deveriam existir, não haveria que retroceder ao nível do ‘dever-ser’ (*sollen*) normativo existente por si; pelo contrário, é necessário manter-se no plano das expectativas, isto é, das expectativas que antecipam normativamente o que é possível esperar normativamente.”¹⁰⁴⁷ Recentemente, especialmente com as contribuições do pensamento pós-positivista, nas figuras emblemáticas de Ronald Dworkin e Robert Alexy, o conceito de norma passou a ser assimilado como gênero do qual são espécie as regras e os princípios. Remodelando os conceitos de regras e princípios como categorias jurídico-dogmáticas, segundo a teoria dos sistemas, sabe-se que elas são basicamente programas do sistema jurídico.¹⁰⁴⁸ Segundo Neves, a diferença básica entre regras e princípios seria o modo com o qual cada uma delas lida com a relação condicional “se/então”, especialmente no processo de seleção de conteúdos valorativos. Ao contrário das versões axiologizantes das teorias de Dworkin e Alexy acerca dos princípios, na teoria dos sistemas não se pode falar de uma porosidade dos princípios para recepção de qualquer tipo de conteúdo moral. Respeitando o teorema do fechamento operativo do sistema, Luhmann entende que “os princípios poderiam ser considerados como ‘fórmulas de redundância’ (*Redundanzformeln*)”, ou seja, “fórmulas que parecem ser compatíveis com os requerimentos de variedade do sistema”.¹⁰⁴⁹ Segundo Neves, enquanto os princípios se apresentam com uma postura mais flexível diante do esquema “se/então”, as regras se estruturam de maneira menos elástica para a abertura cognitiva e para as incorporações valorativas.¹⁰⁵⁰ Descrevendo regras e princípios sistemicamente, reconhece-se a existência de uma relação de circularidade entre elas, onde os princípios atuariam como uma forma de “mecanismo reflexivo” do sistema jurídico.

Luhmann segue reelaborando em sua obra os conceitos de “justiça” (*Gerechtigkeit*) e de “validade” (*Geltung*). Primeiramente, no que concerne à questão da justiça, Luhmann segue uma perspectiva diametralmente oposta á de, por exemplo, John Rawls, que busca alinhar o justo e o bom num modelo essencialmente normativista.¹⁰⁵¹ Segundo Luhmann, a justiça corresponde à racionalidade específica do sistema jurídico, destituída de qualquer carga moral ou religiosa. A justiça dá consistência jurídica ao sistema do direito, na busca infundável pelo equilíbrio entre o fechamento operativo (autorreferência) e a abertura

¹⁰⁴⁷ LUHMANN, 2005b: 86-87.

¹⁰⁴⁸ Cf. NEVES, 2010: 50.

¹⁰⁴⁹ LUHMANN, 2005b: 411 [1993a: 348]

¹⁰⁵⁰ Cf. NEVES, 2010: 51.

¹⁰⁵¹ Para conferir uma crítica a Rawls, sob outro enfoque, ver esp. HABERMAS, 2003, I: 83 e ss.

cognitiva (adequação à complexidade social), sendo assim caracterizada como a “fórmula de contingência” do sistema jurídico, que motiva a continuidade das comunicações sistêmicas.¹⁰⁵² Justiça é, portanto, sinônimo de complexidade adequada do sistemas jurídico.¹⁰⁵³

Consistência interna e adequação social são planos sistêmicos que oscilam permanentemente. “A justiça do sistema jurídico, como fórmula de contingência, importa sempre uma orientação motivadora de comportamentos e expectativas que buscam esse equilíbrio, que é sempre imperfeito, e se define em cada caso concreto”.¹⁰⁵⁴ Se o sistema jurídico enfatizar apenas a *consistência* das decisões criar-se-ia um problema de adequação social do direito, o qual perderia sua capacidade de reorientar expectativas normativas e, logo, de legitimar-se socialmente. Em contraposição, o excesso de *adequação social* conduziria a um realismo jurídico inconsistente numa sociedade hipercomplexa que destituída de interesses partilhados congruentemente, correria o perigo de se quedar nas mãos de grupos com pretensões de hegemonia absoluta. Nas palavras de Neves, os impasses expostos acima, tratar-se-iam de “um paradoxo funcional do direito, pois o aumento da consistência jurídica implica, em regra, a redução da adequação social do direito e vice-versa.”¹⁰⁵⁵ Esse paradoxo insuperável representa a condição de existência do sistema jurídico.

Outra questão que se impõe a Luhmann, no que diz respeito ao direito moderno, é o problema da validade.¹⁰⁵⁶ Luhmann considera que os sistemas de função, de modo geral, dispõem de *símbolos* capazes de gerar a “unidade do sistema”.¹⁰⁵⁷ No sistema jurídico, o símbolo apto a desempenhar esse papel é o da *validade jurídica*. Desde logo, Luhmann deixa explícito que a questão da validade está desvinculada de qualquer espécie de ponderação qualitativa.¹⁰⁵⁸ Validade não significa nada mais do que a simples aceitação de comunicação no sistema jurídico.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵² LUHMANN, 1981a: 374-418 e LUHMANN, 2005b: 275-299 [1993a: 214-238]. Acerca do tema, ver também NEVES, 2009: 56-58, NEVES, 2001 e VILLAS BÔAS FILHO, 2007: 129-150.

¹⁰⁵³ Cf. LUHMANN, 1981a: 388 e LUHMANN, 2005b: 287 [1993a: 225].

¹⁰⁵⁴ NEVES, 2009: 57-58.

¹⁰⁵⁵ NEVES, 2009: 58.

¹⁰⁵⁶ LUHMANN, 2005b: 154-167 [1993a: 98-110].

¹⁰⁵⁷ LUHMANN, 2005b: 154 [1993a: 98].

¹⁰⁵⁸ LUHMANN, 2005b: 155 [1993a: 98-99].

¹⁰⁵⁹ Segundo Luhmann “isto de nenhuma maneira excluem que sejam suscetíveis de regulamentação as leis inconstitucionais por meio do controle de constitucionalidade, ressaltando-se que para Luhmann não se pode identificar a inconstitucionalidade e a invalidade das leis, pois isso implicaria na paralisação de tal controle

No sentido de “validade” aqui exposto, tem-se que um de seus maiores antagonistas é Jürgen Habermas. De acordo com Habermas, apenas há validade legítima nas normas jurídicas quando estas são capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.¹⁰⁶⁰ Ou seja, Habermas apela para a “ética do discurso”, baseado na existência de agentes orientados racionalmente para o consenso, colocados em condições ideais para o debate. Habermas acredita que a “validade do direito” seja sustentada pela qualificação normativa, e que se encontre sustentada sobre a legitimidade (*Legitimität*) – legitimidade esta, que para Luhmann se encontra pressuposta no procedimento.¹⁰⁶¹ Luhmann discorda veementemente da ideia habermasiana de validade considerando-a uma ficção jurídica.¹⁰⁶² Um exame mais criterioso da questão da “validade/não validade” (*Geltung/Nichtgeltung*) normativa não parece um programa viável e muito menos praticável. Ironicamente, Luhmann associa o postulado de Habermas com uma máxima provinda do Direito Romano, e posteriormente, utilizada pelos canonistas e romanistas medievais, nos seguintes termos: *Quod omnes tangit omnibus tractari et approbari debet*, ou seja, “todos os envolvidos devem ouvir e concordar”.¹⁰⁶³ Para Luhmann, a aplicação dessa máxima na forma de “princípio do discurso” na modernidade, seria empiricamente impraticável, e por isso utópica.¹⁰⁶⁴

O sistema jurídico na sociedade moderna, dotado de clausura autopoietica não pode buscar sua própria validade por meio de uma referência exterior, ao ambiente, se assim o fosse, não estaríamos diante de um sistema diferenciado funcionalmente, por isso não há que se falar em *input* de legitimação, e nem mesmo em *output* para regulação social por parte do sistema jurídico, como propõe Habermas.¹⁰⁶⁵ Validade significa apenas “símbolo de validade” que decorre puramente do sistema jurídico. Nas palavras de Luhmann, “a validade é um valor distintivo do sistema jurídico que surge da realização recursiva das operações próprias do sistema e que não pode ser utilizada em nenhuma outra parte”.¹⁰⁶⁶

praticado pelos tribunais e pelas cortes constitucionais” (LUHMANN, 2005b: 155, nota 111 [1993a: 99, nota 110]).

¹⁰⁶⁰ HABERMAS, 2003, I: 145.

¹⁰⁶¹ LUHMANN, 2005b: 155 [1993a: 99].

¹⁰⁶² LUHMANN, 2005b: 156 [1993a: 99-100].

¹⁰⁶³ Cf. LUHMANN, 1996a: 883. Para mais detalhes acerca dessa máxima na história do direito, ver esp. BERMAN, 1996: 627, nota 54.

¹⁰⁶⁴ Cf. LUHMANN, 1996a: 885 e 891.

¹⁰⁶⁵ HABERMAS, 2003, I: 77.

¹⁰⁶⁶ LUHMANN, 2005b: 157-158 [1993a: 101].

Por outro lado, Luhmann também critica as correntes que tendem a enquadrar a validade como derivada de uma *Grundnorm* (Kelsen)¹⁰⁶⁷ ou de alguma *secondary rules of recognition* (Hart).¹⁰⁶⁸ A validade não pode ser uma regra ou algo do tipo, visto que isso implicaria numa incoerência, já que “a regra que faz reconhecível a validade não pode ser uma dentre as outras regras vigentes”.¹⁰⁶⁹ A validade jurídica deve ser entendida apenas como símbolo da unidade do direito, ela não deve ser considerada como uma condição *a priori* do conhecimento, nem mesmo como afirmação cognitiva acerca do direito, tampouco como uma causa externa, de uma razão de validade transcendental ou estatal.¹⁰⁷⁰ Longe de ser uma norma, como também concluiu Santi Romano em sua “teoria das instituições”,¹⁰⁷¹ ou uma metanorma, “a validade é somente a forma pela qual as operações fazem referência à sua participação no sistema, já que estão adjudicadas ao contexto de outras operações do mesmo sistema desde o momento em que o reproduzem. A validade é a forma na qual se participa da unidade do sistema”.¹⁰⁷²

Entendido como forma de dois lados, o símbolo da validade marca a diferença entre dois lados, qual seja, validade/invalidade, sendo que o primeiro corresponde ao lado interno e o segundo o lado externo. Para que o sistema observador passe de um lado para o outro da forma (*crossing*) se requer tempo. Desse modo, torna-se possível a observação e descrição das normas como válidas ou inválidas, tudo a partir das operações e estados internos do sistema jurídico, sem recorrência a terceiros valores.¹⁰⁷³

A validade deve ser considerada como um símbolo de associação presente em todas as operações do sistema jurídico, ou seja, não se pode validar de modo pontual, mas apenas de modo recursivo, “recorrendo ao recurso do direito válido”.¹⁰⁷⁴ Ela é também entendida como um *símbolo que circula* (Parsons), já que se transfere constantemente de operação para operação no decorrer do fluxo comunicativo do sistema jurídico. De acordo com Luhmann ela representa “um símbolo de estabilidade dinâmica do sistema, que se manifesta na recursão e na antecipação ao passado e ao futuro (...)” ou dito de outra maneira, “o direito [com o auxílio da validade] é uma máquina histórica que com cada

¹⁰⁶⁷ Cf. Kelsen, 2000: 181-198.

¹⁰⁶⁸ Cf. Hart, 1994: 89 e ss.

¹⁰⁶⁹ Luhmann, 2005b: 158 [1993a: 102].

¹⁰⁷⁰ Luhmann, 2005b: 159 [1993a: 103].

¹⁰⁷¹ Cf. Romano, 2008: 76 e ss.

¹⁰⁷² Luhmann, 2005b: 159 [1993a: 103].

¹⁰⁷³ Luhmann, 2005b: 160-161 [1993a: 104].

¹⁰⁷⁴ Luhmann, 2005b: 162, nota 129 [1993a: 106].

operação se transforma em outra máquina”.¹⁰⁷⁵ O símbolo da validade renuncia às referências externas em favor de dispositivos internos dinâmicos. Cabe agora ressaltar que qualquer tipo de comunicação jurídica não é capaz de transportar validade, isso é apenas alcançado pelas decisões jurídicas aplicáveis.¹⁰⁷⁶

O aspecto final a ser tratado com relação à validade concerne à sua mutabilidade. A base da validade se encontra no tempo, “mais exatamente se encontra na simultaneidade de todas as operações fáticas do sistema social e de seu ambiente: tudo o que sucede, acontece simultaneamente no agora – e não no passado e nem no futuro”.¹⁰⁷⁷ Essa simultaneidade implica no fato de que não há como influenciar causalmente o sistema, e nem mesmo, como saber o que acontece no lapso do simultâneo. É sobre essa incapacidade que se apoia o símbolo da validade.

Nessas condições, “não se pode fazer outra coisa senão supor, sem necessidade de análise, que outras operações do sistema jurídico e de seu ambiente social e psíquico confirmarão, em um dado momento, o símbolo da validade. Por isso, a única prova da validade, se encontra na contínua modificação do estado de validade do sistema, no permanente entrelaçamento de operações com operações”,¹⁰⁷⁸ ou seja, na *autopoiesis* do sistema.

Feita essa exposição geral a respeito do modo com o qual se configura o sistema jurídico na modernidade segundo a teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann, cumpre nesse momento demonstrar como a teoria dos sistemas reage diante do desafio pós-moderno do pluralismo e fragmentação social, bem como, diante das implicações que uma “sociedade mundial” impõe para os teóricos que logram superar os âmbitos das aportações aos quais a teoria de Luhmann se limitou ou deixou de desenvolver. Passamos aqui a nos aproximar de uma *teoria crítica dos sistemas*.

¹⁰⁷⁵ LUHMANN, 2005b: 163 [1993a: 107].

¹⁰⁷⁶ LUHMANN, 2005b: 164 [1993a: 107].

¹⁰⁷⁷ LUHMANN, 2005b: 166 [1993a: 110].

¹⁰⁷⁸ LUHMANN, 2005b: 166-167 [1993a: 110].

5. – O DIREITO NA TEORIA CRÍTICA DOS SISTEMAS

5.1. – Primeiras aproximações para uma teoria crítica dos sistemas: o sistema jurídico na sociedade global fragmentada

Grande parte das mais importantes guinadas teóricas para a formação de uma *teoria crítica dos sistemas* tiveram seus primeiros passos junto a perspectivas de leituras pós-modernas da teoria dos sistemas, preocupadas com o pluralismo de discursos e a progressiva fragmentação da sociedade global.¹⁰⁷⁹ Tais perspectivas foram especialmente desenvolvidas por Karl-Heinz Ladeur e Gunther Teubner.

Partindo de uma crítica à concepção luhmanniana de *autopoiesis*, Ladeur argumenta que o conceito de direito como “generalização congruente de expectativas normativas” está demasiadamente ligado a uma concepção instrumental de linguagem como sistema de signos, e desse modo não levaria adequadamente em “consideração a heterogeneidade e descontinuidade histórica dos ‘jogos de linguagem’”.¹⁰⁸⁰ O que há para Ladeur não é um ‘consenso suposto’, mas sim uma compatibilização do dissenso. Por isso, Ladeur propõe a flexibilização do conceito de *autopoiesis*. Nesse sentido, troca-se a unidade do sistema jurídico pela pluralização, assim como o caráter constitutivo da desordem para ‘ponderação’ (*Abwägung*) como paradigma jurídico.”¹⁰⁸¹

Nesse caso, o conceito de *autopoiesis* é preservado, contudo, sua interpretação pluralista pressupõe “a crescente heterogeneidade e diferenciação situativa das arenas do agir social e administrativo”,¹⁰⁸² ao mesmo tempo em que exige uma aplicação situativo-tópica do direito (ponderação). Aqui, não há uma negação da reprodução autopoietica do sistema jurídico, mas apenas uma pluralização da *autopoiesis*. Nas palavras de Neves, “a reprodução autopoietica realizar-se-ia nos termos de uma lógica local para a dogmática.”¹⁰⁸³

O modelo de Ladeur, entretanto, é criticável, principalmente pelo fato de sua proposta rejeitar qualquer modelo consensualista, inclusive a noção de consenso generalizado sobre procedimentos de Luhmann, já que para Ladeur haveria “uma

¹⁰⁷⁹ MENDES, 2005: 11.

¹⁰⁸⁰ NEVES, 2007: 143.

¹⁰⁸¹ NEVES, 2007: 143.

¹⁰⁸² NEVES, 2007: 143.

¹⁰⁸³ NEVES, 2007: 143.

fragmentação procedimental, o que só permitiria consensos locais e situativos, em face das exigências de cada caso, sobre regras concretas do jogo.”¹⁰⁸⁴

Nesse sentido, o enfoque de Ladeur se envereda por um caminho que o leva a uma aporia fundamental. Aponta Neves que muito embora haja um *dissenso conteudístico* inerente aos discursos sociais, existe por outro lado, um *consenso procedimental* que atua como condição intrínseca da manutenção da heterogeneidade dos discursos sociais, que “dependem da presença de procedimentos abertos de modo universalista para diferenças”,¹⁰⁸⁵ caso contrário, o próprio Estado Democrático de Direito que os garante seria uma impossibilidade, e toda a heterogeneidade social se dissolveria diante de forças totalitárias universalizantes. Assim, o consenso procedimental é condição existencial do pluralismo discursivo defendido por Ladeur.

Luhmann, também discorda de Ladeur, em especial por sua ideia da impossibilidade da existência de uma unidade do sistema jurídico. Segundo ele, Ladeur, amparado na justificativa da inconsistência temporal das normas assevera que tais “normas já quase não representam interesses de consistência, ou seja, que elas podem se alterar a todo o momento ao considerá-las normas particulares”.¹⁰⁸⁶ Essa postura motiva Ladeur a afirmar que não se pode garantir a unidade do direito, o qual, nestas condições, deveria ser pensado sob a ótica do fragmentador pluralismo jurídico. Luhmann, no entanto, contra-argumenta, dizendo que na sociedade moderna hipercomplexa, o sistema jurídico adquire maior variedade (quantidade, heterogeneidade das operações), mas, por outro lado perde redundância (economia de informação, investigação, capacidade de reconhecer erros), o que, contudo, não o impede de se reproduzir autopoieticamente como unidade. Por conta disso, pode ser que o direito ganhe em flexibilidade, mas simultaneamente, “perda a transparência e a segurança para os sistemas do ambiente que queiram recorrer a ele”,¹⁰⁸⁷ causando as impressões que levam ao processo fragmentador descrito por Ladeur.

Dadas essas condições, muitos são levados a perguntar de modo preocupado pela legitimidade do direito, tentando explicar a mesma por meio de critérios valorativos ou pluralistas. Luhmann aparta-se de tais perspectivas deixando claro que a legitimidade é

¹⁰⁸⁴ NEVES, 2006: 150.

¹⁰⁸⁵ NEVES, 2007: 151.

¹⁰⁸⁶ LUHMANN, 2005b: 341 [1993a: 279].

¹⁰⁸⁷ LUHMANN, 2005b: 342 [1993a: 280]. Tal situação é também explicada pela dilatação da dimensão da variação dentre os mecanismos evolutivos, levando esta primeira a absorver o mecanismo de seleção e tanger a reestabilização que concomitantemente provoca novamente a variação.

gerada pelo procedimento¹⁰⁸⁸ o qual está ligado a um “consenso suposto” que se dá independentemente da aceitação, de modo generalizado. Segundo Luhmann, “para o sistema do direito, só existe o direito positivo, ou seja, só há direito que entra em vigor mediante o próprio direito, através do símbolo da validade jurídica,”¹⁰⁸⁹ sem recorrência a uma validade externa ou a ordenamentos extrajurídicos.

A segunda e principal corrente de interpretação pós-moderna da teoria dos sistemas sociais é a proposta por Gunther Teubner, que sem exagero algum, pode ser considerado um dos mais ousados e criativos intérpretes da obra de Luhmann, e certamente hoje o maior nome da *teoria crítica dos sistemas*.

No início da década de oitenta, Teubner juntamente com Helmut Willke, trouxe à tona a ideia de uma teoria do “direito reflexivo” (*reflexives Recht*) a qual tinha como escopo inicial compatibilizar a teoria dos sistemas de Luhmann com a teoria do discurso de Habermas.¹⁰⁹⁰ Nessa primeira fase de tentativas de compatibilizações teóricas, merecem destaque os textos *Reflexives Recht* (1983), *Kontexte und Autonomie* (1984) escrito em conjunto com Willke, *Hypezyklus in Recht und Organisation* (1987), *Die Episteme de Rechts* (1989) e o livro *Recht als autopoietisches System* (1989). Em conjunto, essa produção forma a primeira grande fase de empreitada teórica teubneriana de relevância.

O “direito reflexivo” seria o resultado da diferenciação funcional da sociedade, e consistiria numa “constituição exterior” para a autorreflexão do direito nos outros sistemas

¹⁰⁸⁸ Segundo Marcelo Neves a “legitimação pelo procedimento” corresponde apenas à dimensão da *autolegitimação*. Segundo sua concepção, há também uma *heterolegitimação* proveniente da “Esfera Pública” (*Öffentlichkeit*) entendida como “espaço de interferência e interpenetração entre o ‘mundo da vida’ e os sistemas político e jurídico”, sendo este primeiro também “alimentado pelo fluxo de informações dos diversos subsistemas autônomos no direito e na política.” Ainda seguindo a exposição de Neves, temos que os procedimentos atuam seletivamente, contudo, encontrariam-se destuídos de força legitimadora se ignorassem a continuidade do dissenso na “Esfera Pública”. Para maiores detalhes, ver esp. NEVES, 2006: 148. Luhmann, não recepciona a ideia de “Esfera Pública”, ele fala apenas em “público” como componente do processo de circulação e contra circulação no sistema político que se dá entre: política, administração e povo/público, cf. LUHMANN, 2007: 61-66. No entanto, não podemos nos olvidar de que Luhmann fala também de “opinião pública”, sendo esta uma dimensão do sistema político, não podendo, portanto, atuar heterolegitimadoramente sobre o direito, diferentemente da “Esfera Pública” – segundo o modelo de Marcelo Neves, cf. NEVES, 2006: 148, nota 51. Para mais detalhes sobre o debate, ver IZAIAS, 2009 e RIBEIRO, 2012. Talvez um fator que afaste Luhmann da ideia de “Esfera Pública”, (inicialmente construída por Hannah Arendt, e reconstruída amavelmente entre os teóricos da segunda geração da Escola de Frankfurt), seja seu uso central na teoria de Jürgen Habermas que atribui à mesma uma função legitimadora e de orientação contrafática na busca do *consenso conteudístico*. Segundo Habermas, trata-se de uma instância onde os partícipes da comunicação tomam um distanciamento normativo da sociedade, cf. HABERMAS, 2003, II: 92 e ss.

¹⁰⁸⁹ LUHMANN, 2005b: 342 [1993a:280].

¹⁰⁹⁰ Cf. TEUBNER, 1983: 239. Teubner fala na “incorporação pelo direito de significados sociais” (TEUBNER, 1993: 74).

sociais. Ele poderia ser considerado uma síntese capaz de superar “os limites do direito formalmente racional e da racionalidade jurídica material.”¹⁰⁹¹ Segundo Neves, no caso do direito formalmente racional, “haveria uma insensibilidade em relação ao contexto social; o direito materialmente racional, por sua vez, não responderia adequadamente à diferenciação da sociedade e, portanto, não proporcionaria a autonomia do sistema jurídico”.¹⁰⁹²

Sob tais condições, o “direito reflexivo regula o contexto social autônomo, dando aos subsistemas atingidos uma constituição social, que lhes respeita a dinâmica própria, mas ao mesmo tempo, impõe-lhes restrições que, como ‘regras de contexto’ para cada parte resultam das condições da cooperação de todas as partes”.¹⁰⁹³

O modelo de Teubner, de modo geral, não se contenta com relações de observação recíproca, acoplamento estrutural, coevolução, interpenetração ou com o princípio da “*order from noise*”. Há em Teubner a admissão de “interferências intersistêmicas”, que se dão no plano operativo, o que é rejeitado veementemente por Niklas Luhmann. Teubner tenta explicar que a *interferência* de um sistema no outro não significa que estes se pautem num supradiscurso multidimensional, muito menos implica que a informação se intercambie entre eles como num modelo sistêmico do tipo *input/output*. Segundo ele “a informação se constitui de novo em cada discurso e a interferência contribui unicamente para a simultaneidade dos eventos comunicativos”.¹⁰⁹⁴

O direito como sistema autopoietico seria caracterizado pelo que Teubner chama de um “enlace hipercíclico (*Hyperzyklus*) entre os componentes sistêmicos, a saber, procedimento jurídico (processo), ato jurídico (elemento), norma jurídica (estrutura) e dogmática jurídica (identidade).”¹⁰⁹⁵ O direito autopoietico seria o único capaz de conseguir este enlace hipercíclico. O direito parcialmente autônomo, por sua vez, possuiria todos os quatro componentes sistêmicos, contudo, não haveria enlace hipercíclico entre eles. Já com o direito socialmente difuso há a produção dos componentes sem

¹⁰⁹¹ NEVES, 2007: 144. Para mais detalhes acerca da ideia de “hiperciclo” (*Hyperzyklus*) ver esp. TEUBNER, 1987b: 89-128 (esp. p. 108) e TEUBNER, 1993: 53 e ss.

¹⁰⁹² *Idem.*

¹⁰⁹³ *Idem.*

¹⁰⁹⁴ TEUBNER, 2005: 52.

¹⁰⁹⁵ NEVES, 2007: 144.

diferenciação jurídica, ou seja, apenas haveria conflito (processo), ação (elemento), norma social (estrutura) e imagem do mundo (identidade).¹⁰⁹⁶

Esse modelo que distingue três campos de constituição e reprodução dos componentes jurídicos também faz Teubner recair em outra aporia, qual seja, a da resolução do conflito que poderia haver entre os três tipos sistêmicos do direito. Teubner responde a esse entrave com o conceito de “direito intersistêmico de colisão” como mediador dos três âmbitos. Mas, trata-se o “direito intersistêmico de colisão de um sistema autopoietico, de uma ordem jurídica parcialmente autônoma ou de um direito socialmente difuso?”¹⁰⁹⁷

Se o considerarmos um sistema autopoietico eliminamos as duas últimas possibilidades absolutamente, já se o considerarmos como uma das duas últimas alternativas, não haveria que se falar em direito autopoietico.¹⁰⁹⁸

O posicionamento ousado de Teubner ensejou corrosivas críticas desferidas por Jürgen Habermas contra a teoria dos sistemas em sua obra *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1992). Tomando como base o artigo de Teubner *Die episteme des rechts* (1989), Habermas especula o questionamento feito pelo autor no que diz respeito à possível existência de um *minimum epistemico* capaz de permear o sistema social moderno, o qual pudesse servir como denominador comum para todos os discursos sociais. Para Habermas, a empreitada de Teubner o obriga a aceitar um *medium* comum para a comunicação social geral.¹⁰⁹⁹ Segundo o próprio Teubner, uma comunicação jurídica não se trata apenas de uma comunicação no sistema do direito, mas também de uma comunicação social, visto que todos os sistemas sociais estão assentados sobre a base de um elemento comum: a comunicação.¹¹⁰⁰ Nas palavras de Teubner, os “sistemas parciais sociais servem-se da corrente comunicacional social e extraem dela comunicações especiais como se fossem elementos novos.”¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁶ NEVES, 2007: 145.

¹⁰⁹⁷ NEVES, 2007: 145. Para mais detalhes acerca das três fases gradativas que vem à autonomização do direito, ver esp. TEUBNER, 1993: 77 e ss.

¹⁰⁹⁸ NEVES, 2007: 145. Para mais detalhes, ver esp. TEUBNER, 1993.

¹⁰⁹⁹ HABERMAS, 2003, I: 78.

¹¹⁰⁰ TEUBNER, 2005a: 52.

¹¹⁰¹ TEUBNER, 1993.

Com amparo nesses postulados, Habermas diz que essa proposta não é coerente com a teoria dos sistemas autopoieticos.¹¹⁰² Habermas acha difícil aceitar que um mesmo ato comunicativo pertença simultaneamente a dois discursos sem que haja desrespeito à clausura autopoietica dos sistemas, que na acepção de Luhmann, são mutuamente impermeáveis.¹¹⁰³

Habermas segue sua crítica apontando que o modelo sistêmico não coincide com as interdependências empiricamente averiguáveis cotidianamente. Tais interdependências foram as que levaram Teubner a formular hipóteses que, segundo Habermas, atuam como destrutoras da arquitetura fundamental da teoria dos sistemas autopoieticos.¹¹⁰⁴ Para ele a posição teubneriana coloca o mundo da vida (*Lebenswelt*) no lugar do centro perdido da sociedade diferenciada em sistemas funcionais.

Obviamente, Habermas se utiliza da crítica ao modelo teubneriano de modo oportunista, com o objetivo de fragilizar a teoria luhmanniana, acusando esta de não corresponder à realidade empiricamente verificável. Habermas faz dos pontos fracos da proposta de Teubner como “carro chefe” para demonstrar que sua “teoria da ação comunicativa” seria mais adequada para explicar aquilo que Teubner em outras palavras define como *interferência*, e ao mesmo tempo deslocar o direito para um nível intermediário entre sistemas (economia e poder) e mundo da vida. Em tal situação, prevaleceria o modelo do próprio Habermas, onde o direito atuaria como uma espécie de charneira entre os âmbitos dos sistemas e do mundo da vida.¹¹⁰⁵ Nas palavras de Habermas, “aquilo que Teubner descreve como realização da interferência resulta da singular dupla posição ocupada pelo direito, que faz a mediação entre o mundo da vida, reproduzido pelo agir comunicativo, e sistemas sociais funcionais, que formam mundos circundantes uns para os outros”.¹¹⁰⁶

Certamente, Habermas apontou aspectos inquestionavelmente delicados no construto teórico de Teubner, aspectos estes que inclusive o fizeram modificar consideravelmente sua posição em escritos posteriores. Contudo, a extensão da crítica de Habermas a Luhmann através de Teubner não é cabida, e muito menos coerentemente motivada.

¹¹⁰² HABERMAS, 2003, I: 79.

¹¹⁰³ HABERMAS, 2003, I: 79.

¹¹⁰⁴ HABERMAS, 2003, I: 80.

¹¹⁰⁵ HABERMAS, 2003, I: 80-82.

¹¹⁰⁶ HABERMAS, 2003, I: 82.

Acusar Luhmann de não trabalhar com uma teoria empiricamente verificável soa como ironia aos ouvidos de quem conhece o âmago da “teoria da ação comunicativa” de Habermas. Detalhes à parte concernentes a esta controvérsia, o fato é que Habermas se esqueceu da existência de “acoplamentos operativos”, os quais permitiriam aos sistemas sociais lidar de maneira transitória e simultânea uns com os outros.¹¹⁰⁷

O primeiro Teubner se colocou diante de um caminho difícil que o obrigou a lidar com inúmeras críticas vindas das alas teóricas luhmanniana e habermasiana. Contudo, o espírito inovador e criativo de Teubner o permitiu sempre contornar os bloqueios teóricos e continuar se movendo de modo cada vez mais ambicioso e desprendido de qualquer tipo de conservadorismo característico de muitos teóricos ortodoxos.

Em escritos da década de noventa, principalmente após Habermas atacar os flancos mais vulneráveis de sua proposta teórica, Teubner passou a abordar a questão das ordens jurídicas globais, plurais, heterárquicas – o novo pluralismo jurídico. Segundo ele, esses são os novos desafios que se colocam diante de uma nova teoria do direito. Para seguir em sua análise, Teubner propõe a elaboração de uma teoria “pós-desconstrutivista” do direito, a qual seria capaz de ver afinidades eletivas entre semântica jurídica e estrutura social.¹¹⁰⁸ Assim, Teubner lança mão de inúmeros construtos teóricos, de modo a promover “certa apropriação pós-moderna dos conceitos amplamente empregados na teoria dos sistemas de Luhmann, como: policontextualidade, paradoxo, desparadoxização, acoplamento estrutural, circularidade e operações transjuncionais.”¹¹⁰⁹ Pode-se afirmar aqui que Teubner inaugura uma segunda fase de seu pensamento. Em torno dessa nova fase de pensamento teubneriano, é possível citar quatro textos chave: *The two faces of Janus* (1992), *Altera pars audiatur* (1995/1996), *Globale Bukowina* (1996), *The King’s many bodies* (1997).

Seguindo o viés pós-moderno fragmentador, afirma Teubner que “o *great deconstructor* não se chama Jacques Derrida e nem Niklas Luhmann, chama-se globalização”.¹¹¹⁰ A abordagem, nesse contexto de globalização, enfatiza a desconstrução da hierarquia jurídica, principalmente devido ao desmantelamento das fronteiras dos

¹¹⁰⁷ Para acompanhar uma referência de Luhmann ao acoplamento operativo, ver esp. LUHMANN, 2007a: 624-625. Para ver a crítica de Habermas citada acima, esquecendo-se dos acoplamentos operativos, ver esp. HABERMAS, 2003, I: 77.

¹¹⁰⁸ NEVES, 2006: 260.

¹¹⁰⁹ NEVES, 2006: 261.

¹¹¹⁰ TEUBNER, 1997: 769.

Estados nacionais. Para entender o motivo pelo qual se fala em desconstrução devemos aclarar e relembrar certos conceitos fundamentais luhmannianos sobre política, direito e constituição.

Segundo Luhmann, o sistema político da sociedade moderna, no plano internacional, produziu uma forma de diferenciação segmentária entre Estados nacionais.¹¹¹¹ A constituição, entendida como acoplamento estrutural entre direito e política, tradicionalmente apenas vigoraria no território correspondente ao do Estado nacional ao qual ela pertence, trata-se aqui de uma questão de soberania e territorialidade, tão essenciais à teoria política moderna.

De acordo com Teubner “apesar de toda internacionalidade da política e de todo o direito internacional público, o ponto principal da política e do direito reside ainda hoje no Estado nacional.”¹¹¹² Isso faz com que, no contexto da globalização, a política fique nitidamente ultrapassada quando comparada com os outros sistemas parciais da sociedade, independentes de qualquer fronteira nacional, tal como a economia.

As novas ordens jurídicas que emergem no plano extraestatal da globalização cortam os vínculos íntimos do direito com os discursos políticos democraticamente legitimados dos Estados nacionais.¹¹¹³ Tais ordens jurídicas plurais emergentes, desenvolvem-se por meio de acoplamentos estruturais do direito com outros sistemas funcionais autônomos. Assim, temos diante de nós a fragmentação do direito, ou melhor, a produção de novas formas de interações entre a periferia do direito e outros sistemas sociais, especialmente por acoplamentos estruturais que não se limitam ao obtido com o sistema político. Estamos diante de uma “pluralidade heterárquica de ordens jurídicas”.¹¹¹⁴ O direito não depende mais do Estado para ser produzido, metaforicamente falando com Teubner, o rei não tem mais dois corpos (soberano/súditos), mas sim, muitos corpos possíveis.¹¹¹⁵

Segundo Neves, com a proposta de Teubner já não se deve mais enfatizar a bivalência do código binário lícito/ilícito, agora se faz necessário acentuar a polivalência

¹¹¹¹ LUHMANN, 2007a: 822.

¹¹¹² NEVES, 2006: 261. Ver esp. TEUBNER, 2003: 12.

¹¹¹³ TEUBNER, 2003: 14 e TEUBNER, 1997: 769.

¹¹¹⁴ NEVES, 2006: 263.

¹¹¹⁵ TEUBNER, 1997: 777.

que decorre do “vínculo do código jurídico com os códigos binários de outros sistemas fechados, nos termos de ‘operações transjuncionais’”.¹¹¹⁶

Para todos os efeitos, Teubner deixa claro que não é uma preocupação do pluralismo jurídico o direito oficial do Estado centralizado, mas sim aquilo que é local, plural e subversivo.¹¹¹⁷ Esse seria o lado obscuro do direito soberano, o potencial subversivo dos discursos reprimidos. Surge a partir daqui a distinção direito oficial/direito não oficial.

“Os fenômenos do pluralismo jurídico são ao mesmo tempo, normas sociais e regras jurídicas, direito e sociedade, formais e informais, orientados por normas e espontâneos.”¹¹¹⁸ Em todos os aspectos citados, nota-se uma dupla e simultânea colocação do pluralismo jurídico, daí a pertinência do emprego metafórico da figura ambígua do deus romano Janus caracterizado pela presença duas faces. O pluralismo jurídico é essencialmente ambivalente. Referindo-se inclusive ao sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, um dos principais protagonistas do direito pós-moderno,¹¹¹⁹ Teubner abre esse debate controverso disposto a enfrentar e, até mesmo, a incluir as muitas ambiguidades geradas nessa empreitada teórica.¹¹²⁰ Teubner posiciona-se de modo confiante diante das questões paradoxais, assim, reexaminando conceitos centrais da teoria dos sistemas e amoldando-os ao pluralismo pós-moderno.¹¹²¹ Ele demonstra que entre a teoria da *autopoiesis* e a teoria pós-moderna existem similaridades, principalmente no que concerne à concepção de uma realidade repleta de paradoxos, antinomias e tautologias. Contudo é justamente neste ponto em que ambas as perspectivas se separam, pois, enquanto os pós-modernos satisfazem-se apenas em desconstruir e jogar com antinomias e paradoxos com a intenção de provocar os conservadores, a teoria da *autopoiesis*, pelo contrário, vai além da desconstrução e busca superar os paradoxos, contradições e tautologias. Em outras palavras, a teoria da *autopoiesis* quer a reconstrução, e não apenas a desconstrução pós-moderna. É o aspecto trazido pelo equilíbrio ente fechamento e abertura que dá à teoria da *autopoiesis* mais vigor que a proposta pós-moderna.

¹¹¹⁶ NEVES, 2006: 263. Para mais detalhes sobre o uso do conceito de *operação transjuncional* por Teubner, ver esp. TEUBNER, 1997: 781.

¹¹¹⁷ TEUBNER, 2005b: 81.

¹¹¹⁸ TEUBNER, 2005b: 81.

¹¹¹⁹ TEUBNER, 2005b: 81-82. Para um aprofundamento da concepção pós-moderna do direito em Boaventura de Sousa Santos, ver esp. SANTOS, 2009: 119 e ss.

¹¹²⁰ TEUBNER, 2005b: 82.

¹¹²¹ TEUBNER, 2005b: 82.

O pluralismo jurídico quer se desfazer da visão da tradicional de que direito é apenas aquele produzido pelo Estado. Segundo o teórico alemão, “enquanto é plausível descrever o direito oficial dos Estados centralizados como autônomo, autorreferente e autorreprodutor, o mesmo procedimento torna-se altamente questionável diante da *fleeting ambivalence* do pluralismo jurídico, em que os limites do jurídico e do social se descaracterizam até ficarem irreconhecíveis”.¹¹²² E exatamente em torno da questão da relação entre o jurídico e o social que orbita o problema do pluralismo jurídico, por isso Teubner coloca em análise alguns conceitos básicos da teoria dos sistemas sociais de Luhmann. A teoria dos sistemas autopoieticos operacionalmente fechados (Luhmann) sucedeu a teoria dos sistemas abertos sem ambiente (Bertalanffy). Essa sucessão teórica implicou também na substituição do modelo sistêmico de tipo *input/output* pelo de fechamento operacional/abertura cognitiva. A teoria da *autopoiesis* representou uma verdadeira transição de paradigma, pois dela decorreram inevitáveis alterações e acréscimos conceituais em noções teóricas como as de: sistema, função, estrutura processo, dupla contingência, comunicação, ação e, sobretudo, sentido (*Sinn*). Mas foi exatamente a partir dessa guinada paradigmática que surgiram novos problemas, um dos principais diz respeito à explicação de como a clausura operacional pode ser base para a abertura do sistema.¹¹²³ Segundo Teubner, tudo está relacionado com o princípio da *order from noise*, já que dele surge uma gama de conceitos-chave, tais como ruído, acoplamento estrutural, deriva estrutural e coevolução.¹¹²⁴

O fechamento é condição para abertura, ou seja, o reconhecimento do ruído e sua reconstrução sistêmica ocorrem necessariamente mediante condição de fechamento operativo, diferente do modelo proposto pela teoria dos sistemas abertos, onde os sistemas “recebem o *input* do ambiente e, por processos internos, o convertem em *output*, que, por *feedback*, podem vir a se tornar novamente *input*.”¹¹²⁵ Na teoria da *autopoiesis* as “informações não são transportadas via *input/output*, e sim reconstruídas por perturbações e acoplamentos estruturais.”¹¹²⁶ Todo sistema autopoietico está inevitavelmente acoplado estruturalmente com seu ambiente e os ruídos provindos deste são ordenados internamente pelo próprio sistema. “É o próprio sistema que define os seus *environmental constraints*,

¹¹²² TEUBNER, 2005b: 83.

¹¹²³ TEUBNER, 2005b: 83.

¹¹²⁴ TEUBNER, 2005b: 83.

¹¹²⁵ TEUBNER, 2005b: 84.

¹¹²⁶ TEUBNER, 2005b: 84.

ao projetar suas expectativas nas perturbações. Estas serão, assim, entendidas como realização ou frustração das suas expectativas. Tal bifurcação binária decide como dar continuidade às operações internas”.¹¹²⁷ Assim, “um sistema capaz de internamente distinguir entre autorreferência e heterorreferência torna-se dependente do ambiente, utilizando as perturbações externas como requisitos às suas próprias operações, seja como irritações, seja como oportunidades para mudanças estruturais.”¹¹²⁸

Teubner deixa evidente a íntima dependência existente entre sistema e ambiente, que, aliás, não apenas se limitam a estarem acoplados estruturalmente, mas antes estão interpenetrados e coevoluindo, mesmo em condições de diferenciação funcional. Segundo ele, esse parece ser um ponto de partida interessante para reavaliar o relacionamento entre o discurso jurídico e os outros discursos sociais, “pois possibilita um melhor entendimento da autonomia relativa do direito”.¹¹²⁹ Contudo, Teubner não acredita que o acoplamento estrutural, por si apenas, seja capaz de “lidar com os problemas específicos do relacionamento entre direito e sociedade.”¹¹³⁰ Para tornar possível o relacionamento interdiscursivo entre direito e sociedade, reforça-se que apesar de toda autonomia dos sistemas, não se pode olvidar de que todos estes pertencem a um mesmo sistema social. Daí Teubner, buscando dar o espaço merecido à relação interdiscursiva entre direito e sociedade, sugere uma alteração pertinente no princípio inicial da *order from noise* para *order from music*, deixando, assim, subentendida a existência de uma relação entre os sistemas da sociedade mais relevante e influente do que a obtida pelo uso do ruído apenas. Essa “musicalidade” interdiscursiva representaria um nexo de sintonia entre eles.

Em continuidade à sua remodelação teórica na forma já de “teoria crítica dos sistemas”, Teubner propõe modificações em três aspectos referentes à concepção de acoplamento estrutural, os quais podem ser assim resumidos:¹¹³¹

1. A substituição da noção de “perturbação” pela de “mal-entendidos produtivos”;

¹¹²⁷ TEUBNER, 2005b: 84.

¹¹²⁸ TEUBNER, 2005b: 84

¹¹²⁹ TEUBNER, 2005b: 85.

¹¹³⁰ TEUBNER, 2005b: 85.

¹¹³¹ TEUBNER, 2005b: 85-86.

2. A introdução de “instituições de ligação” (*linkage institutions*) que dão duração, qualidade e intensidade ao acoplamento estrutural;
3. A consideração de uma *responsividade social* que permite aproveitar a simultaneidade de operações jurídicas e sociais;

Com isso, Teubner abre a discussão de modo fundamentado com o escopo de dar continuidade à sua ideia de *pluralismo jurídico* e simultaneamente de uma “crítica” no sistema. Teubner irá distinguir entre antigo pluralismo jurídico e novo pluralismo jurídico. Enquanto o primeiro preocupa-se com o legalismo bem como com a preponderância do direito oficial, o último, pelo contrário, é não legalista, não hierárquico e não institucional, dito de melhor maneira, “seu tema são as interações dinâmicas entre uma variedade de ordens jurídicas num campo social.”¹¹³²

Na visão teubneriana essa mudança de concepção inerente ao próprio pluralismo jurídico desemboca em duas consequências problemáticas: (i) a questão de como saber o que é especificamente jurídico no pluralismo jurídico; (ii) como ter a clara ideia do que é o interrelacionamento entre o social e o jurídico.¹¹³³

Primeiramente, Teubner expõe que os critérios estruturais (no sentido de expectativas normativas no caso do sistema jurídico) ou funcionais (no sentido de controle social) não seriam suficientes para entender o que pode ser considerado jurídico no âmbito do pluralismo jurídico,¹¹³⁴ segundo ele é o código binário lícito/ilícito que define aquilo que se insere ou não no campo jurídico.¹¹³⁵ Não se deve considerar o código binário lícito/ilícito como característico unicamente do direito oficial do Estado, pois qualquer fenômeno jurídico não oficial pode ser observado por essa distinção, sendo passível de ser considerado parte integrante do jogo do pluralismo jurídico. De acordo com ele “a concepção aqui escolhida nega categoricamente ao direito oficial estatal qualquer posição hierárquica superior, orientando-se, antes, pela imagem de diversos discursos jurídicos encontrados em níveis iguais”,¹¹³⁶ até mesmo os campos sociais semiautônomos podem

¹¹³² TEUBNER, 2005b: 87.

¹¹³³ TEUBNER, 2005b: 87.

¹¹³⁴ TEUBNER, 2005b: 88.

¹¹³⁵ TEUBNER, 2005b: 90.

¹¹³⁶ TEUBNER, 2005b: 89.

integrar a rede do pluralismo jurídico, “desde que usem o código binário [lícito/ilícito] para a comunicação jurídica”.¹¹³⁷

Em seguida é colocada a questão da “interdiscursividade”. Certamente, há uma clara separação entre os discursos sociais, contudo, essa separação coexiste com o acoplamento estrutural. Nas palavras de Teubner, “todos esses processos discursivos interferem conjuntamente em uma, e na mesma, situação social, utilizando, para sua construção estrutural, os mesmos eventos comunicativos”, ou seja, comunicação é antes de tudo um acontecimento que pode ser reconstruído de modo diferente pelos diversos discursos sociais.¹¹³⁸ Ao considerarmos isso, conclui-se que os discursos também coevoluem por associações de acoplamento estrutural, onde os sistemas canalizam ruídos específicos uns aos outros, não de forma causal e direta, “antes, são uns para os outros como *chocs exogènes* (cf. Kerchoue e Ost), perturbações provocadas externamente influenciando a criação de estruturas internas”.¹¹³⁹

A interdiscursividade, com relação ao campo jurídico, aparece, segundo Teubner, de dois modos: “entre discursos jurídicos (direito estatal *versus* direito ‘particular’ e direito da máfia) e entre discursos jurídicos e não jurídicos (normas jurídicas *versus* normas sociais) (...)”. Isso se deve à diferença entre códigos binários estáveis e programas historicamente contingentes.¹¹⁴⁰ No primeiro caso estamos diante da questão dos códigos binários num contexto de decodificação e recodificação, já no segundo, trata-se dos programas historicamente contingentes, aqui se pode falar de desprogramação e reprogramação.¹¹⁴¹

De qualquer modo, também é necessário libertar-se da ideia de transporte de informações, como também Luhmann já enfatizava desde sempre. “A interdiscursividade no pluralismo jurídico é um caso evidente de comunicação sistematicamente perturbada. Não se pode falar simplesmente de transferência de construções de uma ordem normativa a outra, como fazia o antigo pluralismo jurídico”,¹¹⁴² o mais adequado seria falarmos de uma “constituição recíproca” dos discursos, o que não necessariamente implica em alguma espécie de transferência. A moderna dominação estatal no Estado Democrático de Direito, segundo Teubner, conduz a um “colonialismo interno”, ou seja, leva à “dominação do

¹¹³⁷ TEUBNER, 2005b: 89.

¹¹³⁸ TEUBNER, 2005b: 91.

¹¹³⁹ TEUBNER, 2005b: 92.

¹¹⁴⁰ TEUBNER, 2005b: 94.

¹¹⁴¹ TEUBNER, 2005b: 94.

¹¹⁴² TEUBNER, 2005b: 94.

Estado Moderno sobre os ordenamentos jurídicos de diversos grupos”,¹¹⁴³ isso faz com que aspectos cruciais da modernidade sejam simplesmente desconsiderados. “O novo pluralismo jurídico necessita dar maior ênfase à fragmentação da autorreprodução social numa multiplicidade de discursos herméticos”,¹¹⁴⁴ ou seja, ele não deve corromper-se com as pressões do colonialismo interno orientando-se “apenas para grupos e comunidades, conglomerados empresariais e suas normas sociais, em lugar de voltar-se aos discursos sociais e às suas diversas realidades”.¹¹⁴⁵

Outro problema que se coloca é o da integração do número confusamente grande de comunicações codificadas de maneira diferente no código jurídico. Para lidar com isso Teubner propõe a distinção entre acoplamento estrutural e instituições de ligação. Enquanto o acoplamento estrutural leva por si só a uma “transitória mudança estrutural”, as “instituições de ligação” são “responsáveis pela duração, intensidade e qualidade do acoplamento estrutural atuando, assim, como *links* institucionais entre processos jurídicos e sociais. Elas representam, ao mesmo tempo, normas sociais e normas jurídicas, padrões e diretivas, ou seja, são dotadas de duas faces assim como o deus Janus”,¹¹⁴⁶ além disso, possibilitam “operações transjuncionais” (*transjuncional operations*) que viabilizam o uso de mais de um código binário numa mesma instituição.¹¹⁴⁷ Isso, porém, não quer dizer que as instituições de ligação possuam significado interdiscursivo comum, elas apenas conectam os discursos em sua separação, sendo que estas construções internas são ao mesmo tempo separadas e complementares. O aspecto central concernente às instituições de ligação é que elas “tem a capacidade de levar em conta o caráter multivalente da sociedade fragmentada”.¹¹⁴⁸

¹¹⁴³ TEUBNER, 2005b: 95.

¹¹⁴⁴ TEUBNER, 2005b: 96.

¹¹⁴⁵ TEUBNER, 2005b: 96.

¹¹⁴⁶ “Na terminologia contemporânea, os antigos *boni mores* e outras instituições de ligação entre direito e sociedade deveriam se chamados de *essentially contested concepts*. Eles próprios não têm qualquer referência fixa e tomam significados distintos, de acordo com o contexto do discurso do momento. Não apresentam conteúdo determinado, mas são *loci* ao debate sócio-jurídico. Tais conceitos são *essentials*, pois refletem a lógica intrínseca dos discursos envolvidos. São *contested*, por reproduzir as diferenças discursivas fundamentais. Não fusionam os discursos separados envolvidos numa nova unidade: os conectam em sua separação. Dessa maneira, a transcendência das fronteiras pelos conceitos significa, simultaneamente, que respeitam as fronteiras e até as reafirmam. Apesar dos seus idênticos *noms propres* constituem genuínas construções internas de cada um dos discursos envolvidos. Instituições de ligação não possuem significado interdiscursivo comum. Como construções internas, são tanto separadas quanto complementares” (TEUBNER, 2005b: 97).

¹¹⁴⁷ TEUBNER, 1997: 781.

¹¹⁴⁸ TEUBNER, 1997: 781.

Assim, “o pluralismo jurídico representa a abertura do direito diante da sociedade”,¹¹⁴⁹ a fronteira do sistema jurídico já não pode mais encontrar-se definida pelas instituições jurídicas oficiais. No centro do sistema jurídico estão os tribunais de onde partem as decisões jurídicas, contudo, diz Teubner que a genuína dinâmica do direito contemporâneo não está no centro do sistema, mas sim em sua periferia, especialmente o direito mundial, que se desenvolve “a partir das periferias sociais, a partir das zonas de contato com outros sistemas sociais, e não no centro de instituições de Estados-nações ou de instituições internacionais”.¹¹⁵⁰ O “direito periférico é o ponto no qual o direito oficial e o não oficial conectam-se a outros discursos sociais. Aqui encontramos as instituições de ligação que participam do processo jurídico, bem como dos processos econômicos, técnicos, científicos e culturais”.¹¹⁵¹ Com isso se quer dizer que “o pluralismo torna o direito *responsivo* à sociedade, por meio da transformação de processos de autoprodução da sociedade em fontes de produção do direito.”¹¹⁵²

A partir daqui, adentra-se na questão da *responsividade*, ou seja, na capacidade de dar resposta ao ambiente, tão cara à *teoria crítica dos sistemas* iniciada por Teubner, como se demonstrará adiante. A responsividade vai além da simples viabilidade sistêmica. A viabilidade relaciona-se com a coevolução de sistemas estruturalmente acoplados, o que resulta na sobrevivência de estruturas mesmo em meio às perturbações ambientais. Esta preservação significa simplesmente que o sistema caminha para o rumo certo, mesmo que este sistema não possa saber “para onde” e “de que modo” vai. A questão da viabilidade traz consigo dois problemas: (1) “sempre existirá uma gama de soluções viáveis semelhantes, surgindo, com isso, a questão sobre como elas devem ser selecionadas; (2) a mera viabilidade não diz nada sobre compatibilidade de ambientes, sobre a adequação das estruturas com o ambiente social, psíquico e natural, e é normal existirem muitas ou poucas soluções ecológicas adequadas.”¹¹⁵³

A responsividade, por outro lado, alteraria este panorama problemático, em especial com a introdução das instituições de ligação. Inclusive, poder-se-ia pensar na estabilização da responsividade, desde que as instituições de ligação fossem capazes de forçar o acoplamento estrutural a fim de “que os sistemas possam atuar ciclicamente um sobre o

¹¹⁴⁹ TEUBNER, 2005b: 98

¹¹⁵⁰ TEUBNER, 2003: 14.

¹¹⁵¹ TEUBNER, 2005b: 98.

¹¹⁵² TEUBNER, 2005b: 98-99.

¹¹⁵³ TEUBNER, 2005b: 99.

outro.”¹¹⁵⁴ Daí, Teubner coloca de modo ousado que sob essas condições os processos de autorreprodução poderiam agir fora das fronteiras do sistema autopoietico, sem que os sistemas envolvidos viessem a perder sua clausura autopoietica, “esse seria o caso da recursividade ecológica (não sistêmica)”.¹¹⁵⁵ Haveria, portanto, uma exploração da *autopoiesis* dos sistemas envolvidos para a construção de “ciclos ecológicos”, que, ao mesmo tempo, respeitam e transpassam as fronteiras do sistema. Com base nesse novo construto teórico, Teubner quer, sobretudo, a busca de um “direito responsivo” (*responsive Law* [cf. Nonet e Selznick]). Essa conclusão, sempre presente nos trabalhos de Teubner a partir do início da década de 90, levou à questão que mais tarde ele chamaria de *justiça autossubversiva*.

Nesse momento, o pluralismo jurídico assume uma posição de destaque no que diz respeito à responsividade. As instituições de ligação seriam capazes de relacionar o direito com diversos discursos sociais sem que houvesse a necessidade da intervenção de outros sistemas. Estas instituições de conexão “sugerem uma ressonância direta do direito com a sociedade civil (...). As instituições do pluralismo jurídico poderiam vir a tornar-se uma fonte para o conhecimento implícito do direito sobre a sua ecologia social.”¹¹⁵⁶

Desse modo, Teubner lança sua proposta pluralista, visualizando um possível “ponto de partida ecológico” para o direito agora orientado na sociedade, e por isso aberto às “dinâmicas da sociedade civil”.¹¹⁵⁷ O pluralismo jurídico apontado por Teubner está relacionado a no mínimo duas importantes transições referentes à sociedade moderna: (1) a diferenciação funcional que leva à radical fragmentação social, e (2) a mundialização de alguns sistemas parciais da sociedade, especialmente os prioritariamente pautados em estruturas cognitivas (economia, técnica e ciência).

Trata-se agora de analisar uma sociedade que vai na direção daquilo que o sociólogo alemão Max Weber chamou de “politeísmo de valores”. Na sociologia weberiana esse movimento diz respeito ao processo de autonomização das “esferas de valores” (*Wertsphären*) da sociedade, tais como a política, a economia, o direito, dentre outras, não mais orientadas por referenciais holísticos, metafísicos ou religiosos, como nas sociedades tradicionais. Agora essas esferas se orientam por “legalidades próprias”

¹¹⁵⁴ TEUBNER, 2005b: 99.

¹¹⁵⁵ TEUBNER, 2005b: 99.

¹¹⁵⁶ TEUBNER, 2005b: 100.

¹¹⁵⁷ TEUBNER, 2005b: 100-101.

(*Eigengesetzlichkeiten*). Teubner se apropria do diagnóstico weberiano, que em consonância com a teoria dos sistemas leva à observação de uma verdadeira sociedade fragmentada em uma multiplicidade de discursos – como diria Teubner, “do politeísmo à policontexturalidade”.¹¹⁵⁸

O grande desafio que decorreria dessa fragmentação seria a *colisão de discursos*, ou alegoricamente falando com Weber, a *luta dos deuses*. Cada esfera, discurso ou sistema, agora se orienta por uma lógica, legalidade ou racionalidade própria, as quais, por vezes, conflitam-se entre si. Nesse momento teórico, já embebido pelo pensamento pós-moderno francês, de Lyotard a Derrida, Teubner pensa um novo papel para o direito, pois numa sociedade fragmentada o direito também se estilhaçaria em um sem número de pedaços.¹¹⁵⁹

Numa sociedade composta por uma pluralidade de fragmentos, há a constante possibilidade de determinados fragmentos buscarem impor sua própria lógica (ou racionalidade) aos outros – o exemplo clássico dessa hiperexpansividade é a provocada pelo sistema econômico da sociedade. A possibilidade da existência de colisões de discursos na sociedade representa sua paradoxal tendência à autodestrutividade.¹¹⁶⁰ Nesse cenário, o direito teria que responder ao desafio da sociedade fragmentada com aquilo que Teubner chama de *direito interdiscursivo dos conflitos* – “a questão, aqui, é a nova situação jurídica de ter de decidir entre as racionalidades conflitantes inerentes a diferentes discursos, e não o clássico conflito entre ordenamentos jurídicos nacionais ou entre jurisdições concorrentes”.¹¹⁶¹ Assim o direito se pulveriza pela sociedade de modo descentralizado, nas mais diferentes formas de conflitos, ou seja, o direito não passa a ser um metadiscurso social, mas sim uma espécie de tradutor polivalente das mais diversas formas de conflitos.

A inovadora guinada teórica de Teubner durante a década de 90 foi de muita relevância e produtividade. A ideia de abandono do direito oficial estatal fica evidente quando ele se propõe a reler o conceito de *direito vivo* do jurista austríaco Eugen Ehrlich. Ehrlich pensa a criação do direito desvinculado da política, como um fruto da própria sociedade civil. Teubner, em sua releitura, tomando como base os conceitos de globalização e sociedade mundial passa a pensar na produção de um direito que à

¹¹⁵⁸ TEUBNER, 2002: 98.

¹¹⁵⁹ TEUBNER, 2002: 102.

¹¹⁶⁰ TEUBNER, 2002: 102.

¹¹⁶¹ TEUBNER, 2002: 104.

semelhança de Ehrlich, não mais se apoie no Estado (sistema político), mas antes, na própria relação do direito com sistemas funcionais globais da sociedade, tal como a economia. Segundo ele esse novo *direito global* sem Estado, por um lado “possui pouco respaldo político e institucional no plano mundial, [e] por outro, está estritamente acoplado a processos sociais e econômicos dos quais recebe os seus impulsos mais essenciais”,¹¹⁶² como, por exemplo, observamos na *Lex mercatoria*.

Noutro momento de sua segunda fase produtiva, Teubner ao também reinterpretar a obra “Os dois corpos do Rei” do historiador alemão Ernst Kantorowick, redescreve a existência de não mais apenas “dois corpos” para a produção do direito, como na clássica divisão entre o governante soberano legislador (Estado) e o povo como instância legitimadora do direito. Agora, com a globalização e fragmentação social pode-se falar em “muitos corpos do Rei”, ou seja, concebem-se múltiplas instâncias capazes de criar e validar o direito por diferentes modos e procedimentos.¹¹⁶³ “Em torno da globalização, o direito parece estar envolvido em processos econômicos e políticos que levam a uma nova dimensão da despolitização, da centralização e da desindividualização das decisões sociais”.¹¹⁶⁴

Partindo dessas novas constatações inerentes ao direito global não mais dependente dos limites estatais, Teubner passa a projetar sua atenção para as formas neoespontâneas de direito, que se alocam em outras esferas sociais, enfatizando principalmente os processos econômicos da sociedade, todavia, não reduzindo ela a estes. No fim da década de 90, e começo da primeira década de 2000, Teubner dá uma nova guinada teórica, especialmente no que diz respeito aos novos processos de constitucionalização da sociedade. Trata-se da fase na qual ele constrói o revolucionário conceito de “constituições civis globais” (*Globale Zivilverfassungen*). Nessa fase se destacam os artigos *Privatregimes: Neo-Spontanes Recht und duale Sozialverfassungen in der Weltgesellschaft* (2000), *Globale Zivilverfassungen* (2003), *Regime-Collisions* (2004) em conjunto com Andreas Fischer-Lescano, e uma série de outros artigos sobre direitos humanos, justiça, constitucionalismo societal, etc. os quais foram condensados e sistematizados no livro que coroa a última e mais recente fase de sua obra, o *Verfassungsfragmente* (2012). Em linhas gerais, nessa terceira fase o pensamento teubneriano se concentra no possível surgimento de

¹¹⁶² TEUBNER, 2003: 11.

¹¹⁶³ TEUBNER, 1997: 777.

¹¹⁶⁴ TEUBNER, 2005c: 107.

constituições globais vinculadas a sistemas sociais que não o político, ou seja, a ideia luhmanniana de constituição como acoplamento estrutural entre sistema jurídico e sistema político deixa de ser uma exclusividade de ambos os sistemas passando a estar presente nas demais esferas funcionais da sociedade quando também acopladas ao direito. Muito resumidamente, pode-se descrever que a importância na constitucionalização dos demais sistemas da sociedade estaria principalmente em barrar tendências hipertróficas de determinadas esferas sociais preservando os direitos fundamentais.

A ideia de “teoria crítica dos sistemas” aparece com muita força nessa última fase, graças especialmente às colaborações de Rudolf Wiethölter que identificou Teubner como o criador de uma terceira via entre teoria crítica e teoria dos sistemas, além de Andreas Fischer-Lescano, que tornou clara a emergência dessa nova corrente de pensamento, dotando-a inclusive de um programa próprio. Cabe agora demonstrar como esse programa crítico da teoria dos sistemas surgiu já como hipótese (críticável) no pensamento luhmanniano e como se desdobrou posteriormente, especialmente através dos trabalhos de Gunther Teubner e Andreas Fischer-Lescano.

5.2. – Teoria dos sistemas e teoria crítica: as restrições de Luhmann

Segundo Habermas, a “totalidade falsa” na forma de “mundo administrado” que era para Adorno a visão de máximo espanto, em Luhmann, converteu-se em pressuposto trivial.¹¹⁶⁵ É possível interpretar essa averiguação habermasiana declarando semelhantemente que “para Luhmann, aquela falsidade ontológica do atual estado de coisas, tal como amargamente denunciada Adorno, *é de fato autêntica* – pois é ela que condiciona a experiência e o sentido do comportamento.”¹¹⁶⁶

De fato, Luhmann não está preocupado com a demanda de “como a sociedade deve ser”, mas sim de “como a sociedade é”, e nesse sentido, sua teoria é antinormativa, ao contrário da contrafactual teoria de Habermas.

Aqui, impõe-se o problema de definirmos o sentido da *antinormatividade* da teoria dos sistemas, já que é nesse passo fundamental que se encontra a postura básica de Luhmann para o rechaço de um potencial crítico-emancipatório inerente à teoria dos

¹¹⁶⁵ Cf. HABERMAS, 1999, II: 443

¹¹⁶⁶ BACHUR, 2007: 311. Para uma crítica à postura teórica de Adorno, ver esp. SCHELSKY, 1971: 99.

sistemas.¹¹⁶⁷ Apesar de, em certo momento, ter apontado a teoria crítica de Karl Marx como uma construção genial, especialmente por unir heterogeneidade e criatividade, isso jamais significou sua aproximação com um modelo crítico.¹¹⁶⁸ Luhmann procurou sempre afastar-se da ideia de crítica, pois para ele isso significava se desvincular da tradição de pensamento predominante na filosofia e teoria social europeia desenvolvida até então. Foi na década de 90 que Luhmann se engajou numa conturbada batalha em face daqueles que imputavam à teoria dos sistemas heranças hegelianas e afinidades com a teoria crítica. Luhmann reagiu imediatamente a essas associações identificadas como forma de ameaça ao seu construto teórico.

Dessas respostas oferecidas por Luhmann, merecem destaque dois artigos: “No fim da sociologia crítica” (*Am Ende der kritischen Soziologie* [1991]) e “Do que se trata o caso e o que se esconde por detrás?” (*Was ist der Fall? und Was steckt dahinter?* [1993]).

Em ambos os textos, Luhmann trata de se afastar de toda e qualquer espécie de abordagem crítica. Partindo do pressuposto de que a sociologia é um ramo de conhecimento autônomo pertencente ao sistema da ciência. A primeira refutação de Luhmann é inerente à questão da sociologia poder ser afetada diretamente (trivialmente) pelos fatos reais.¹¹⁶⁹ Para ele “por mais irrefutáveis que sejam os fatos, a sociologia não pode responder de maneira imediata” a eles.¹¹⁷⁰ É necessário que haja o processamento autorreferencial sistêmico com relação à observação. Nesse sentido, “a sociologia não necessariamente está obrigada a mudar suas perspectivas devido a acontecimentos reais”,¹¹⁷¹ ela se orienta segundo suas próprias estruturas, sem recorrências externas.

Para Luhmann, a ideia de crítica não é parte integrante do pensamento sociológico geral, antes, trata-se de uma forma de pensamento inerente a uma semântica própria da sociedade burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*). A sociologia crítica está ligada à ideia da “crise” pela qual passa o mundo aristocrático nos séculos XVIII e XIX – no dizer do historiador alemão Reinhart Koselleck, “crítica e crise”. Trata-se de uma atitude teórica típica desse período histórico, e que segundo Luhmann repercutiu na sociologia moderna. Pode-se denominar essa sociologia de “sociologia burguesa”, estando a ela ligados os constantes “diagnósticos de crise” e a decorrente “atitude crítica”.

¹¹⁶⁷ Cf. LUHMANN, 1985a: 1-18 (ver esp. 2).

¹¹⁶⁸ Cf. LUHMANN, 1987c: 27.

¹¹⁶⁹ LUHMANN, 1991c: 147.

¹¹⁷⁰ “So direkt kann die Soziologie in ihren konstitutiven Einstellungen nicht betroffen werden” (LUHMANN, 1991c: 147).

¹¹⁷¹ LUHMANN, 1991c: 147.

Na literatura pré-sociológica a crítica está quase sempre fundada no diagnóstico de crise. É possível definir a crise, nessa semântica, como uma situação passageira e insustentável do ponto de vista estrutural. Os críticos insistem na identificação de formas defeituosas (patológicas) de crescimento que podem ou não ser corrigidas. Essa “retórica da crise” (*Rhetorik der Krise*) entende a constituição paradoxal da sociedade de dois modos: (i) ou a sociedade é um sistema orgânico no qual algo não funciona bem, (ii) ou não se estabelecem as normas necessárias para a reprodução ordenada da sociedade (normatividade).¹¹⁷²

Para Luhmann, “o conceito de crise serve, [na verdade], como a autodescrição de uma sociedade que se encontra em fase de transição e que, contudo não compreendeu adequadamente a relação entre as estruturas e suas consequências”.¹¹⁷³ Sociedades em transição identificam a turbulência gerada pelas alterações estruturais na forma de crises, o que, todavia não deixa de ser um processo intrínseco ao próprio sistema social. As teorias críticas que emergem das condições de “crise” quase sempre partem do pressuposto de serem detentoras de métodos (ou saberes) “superiores”. Segundo suas pretensões, apenas elas seriam capazes de fazer descrições competentes da sociedade. Segundo Luhmann, elas consistem em observações de primeira ordem que inferiorizam outras perspectivas. Essa ostentação teórica inerente às perspectivas críticas é insustentável numa realidade social policontextual, constituída de múltiplas perspectivas observativas possíveis.

A própria “razão” (*Vernunft*), paradigma de pensamento que dominou a sociedade nesse período, exige que se deva observar como os outros observadores observam uns aos outros, invalidando a própria pretensão da crítica. A teoria dos sistemas enfatiza a possibilidade da observação de segunda ordem, ou seja, da observação de observadores, sem uma perspectiva privilegiada.

Luhmann prefere inclusive deixar claro que a teoria dos sistemas não pode ser considerada herdeira das teorias críticas, já que ela estaria muito mais próxima do paradigma do controle cibernético do que de qualquer outro paradigma teórico.¹¹⁷⁴ Aqui, ele descarta qualquer forma de vinculação entre sua teoria e o estilo teórico crítico provindo da Escola de Frankfurt, em especial, por conta do conflito com Habermas. Para ele, crítica pode ser apenas aquela postura que um observador de segunda ordem pode

¹¹⁷² LUHMANN, 1991c: 148.

¹¹⁷³ “Mit dieser Voraussetzung zweiter Ebenen eignet sich der Krisenbegriff zur Selbstbeschreibung einer Gesellschaft die sich in einer Übergangsphase befindet und den Zusammenhang von Strukturen und folgen noch voll begreifen kann” (LUHMANN, 1991c: 148).

¹¹⁷⁴ LUHMANN, 1991c: 149.

assumir com relação a um observador de primeira ordem, com ênfase à observação de *estruturas e funções latentes*.¹¹⁷⁵

Nesse diapasão, Luhmann propõe a transição do modelo de sociologia crítica para os modelos de observação de segunda ordem. Segundo ele, com essa postura “se abandona a distinção entre sujeito e objeto que havia permitido ao sujeito julgar e aferir sem que isso lhe afetasse pessoalmente. A sociologia está liberta da sociedade para assumir funções de observação, e é precisamente sua autonomia que lhe confere a forma com que ela própria se relaciona com a malha recursiva da observação de observações, portanto: ela existe socialmente”.¹¹⁷⁶ Desse modo, a sociologia deixa de ser uma perspectiva privilegiada e unitária.

Ainda inserido no mesmo debate de afastamento com relação ao pensamento crítico, Luhmann escreve o artigo “Do que se trata o caso e o que se esconde por detrás?” (*Was ist der Fall? und Was steckt dahinter?*), opondo aqui duas correntes da teoria da sociedade: a sociologia positivista e a sociologia crítica.¹¹⁷⁷

Para Luhmann, desde o surgimento da sociologia, as duas perguntas (“do que se trata o caso” e “o que se esconde por detrás?”) são representantes explícitas de duas diferentes sociologias que oferecem dois pontos de partida explicativos distintos para a sociedade – a sociologia empírica de um lado, e a sociologia crítica de outro. A sociologia empírica (positivista) opera sob as condições oferecidas diretamente pela realidade, definindo o verdadeiro e o falso; a sociologia crítica, por seu turno, insiste nos diagnósticos negativos relacionados ao fracasso da sociedade e às condições patológicas inerentes a ela própria.¹¹⁷⁸ Nessa esteira argumentativa, Luhmann quer promover um afastamento simultâneo com relação a ambas perspectivas, evidenciando que não se posiciona nem pelo estilo positivista e nem pelo método crítico. Ele quer demonstrar a presença de uma constante oscilação entre ambas as perspectivas, deixando claro que a sociologia é uma disciplina baseada na diferença entre essas correntes. Porém, como uma disciplina dividida por essa diferença poderia refletir sua própria unidade? Segundo Luhmann, “na diferença entre ambas as perguntas (do que se trata o caso; e o que se esconde por detrás?), reside a

¹¹⁷⁵ LUHMANN, 1991c: 150 e LUHMANN, 1993j: 256 [2012a: 364]. Ver esp. LUHMANN, 1995a.

¹¹⁷⁶ *Vielmehr wird die Unterscheidung von Subjekt und Objekt prinzipiell aufgegeben, die es dem Subjekt ermöglicht hatte, sein Objekt zu beurteilen und zu verurteilen, ohne sich selbst zu treffen. Die Soziologie ist in der Gesellschaft für Beobachtungsfunktionen freigestellt, und gerade ihre Autonomie ist die Form, mit der sie in das recursive Netzwerk des Beobachtens von Beobachtungen eingespannt ist, das heisst: gesellschaftlich existiert* (LUHMANN, 1991c: 151).

¹¹⁷⁷ LUHMANN, 1993j: 245-260 [2012a: 341-373].

¹¹⁷⁸ LUHMANN, 1993j: 246 [2012a: 342].

razão de a sociologia ter estancado seu desenvolvimento, e não ter podido refletir sua própria unidade”.¹¹⁷⁹

De acordo com a análise luhmanniana, Karl Marx teria sido o primeiro teórico a abordar separadamente essas perguntas, limitando o espectro de possibilidades. No entanto, o modelo crítico de Marx sofreu fortes desgastes ao longo de seus desdobramentos. “O esgotamento dessa possibilidade teórica [teoria crítica] se manifesta claramente na dialética do iluminismo (Horkheimer & Adorno), já que a dialética, no sentido moderno (Kant, Hegel, Marx) exige movimento, mediante negação (mesmo que se trate de uma crítica imanente), de que algo afirmável encontre seu ponto final no positivo. Mas isso é especialmente difícil de reconhecer, por exemplo, na teoria da música de Adorno (...) e no progressivamente difundido discurso ético [*Diskursethik*] (que só pode apresentar-se como ética), no qual já não se identificam os traços dialéticos: sem contar que também se pode ler na constante referência ao capitalismo ou à sociedade burguesa, que o contexto da teoria da sociedade perdeu a forma de apresentação”.¹¹⁸⁰

Por outro lado, Luhmann também não poupa a sociologia empírica de críticas, mostrando as fragilidades de se adotar uma perspectiva que se furta de qualquer tipo de vinculação teórica de modo ingênuo. Para ele sua teoria é capaz de se desvincular dos reducionismos e equívocos de ambos os polos (crítico e empírico). Luhmann parte do conceito de diferenciação funcional para demonstrar a impossibilidade da construção de uma instância central reflexiva na sociedade. Aqui, a sociologia passa a descrever a própria sociedade na qual se encontra, autologicamente, o que quer dizer que ela “só pode existir na sociedade, e não fora dela”.¹¹⁸¹ “Na medida em que a sociologia se considera ciência, ela se interessa pela questão ‘do que se trata o caso?’; e ao se interessar em saber ‘o que se esconde por detrás?’, o sistema de referência ao qual ela alude é o da sociedade”.¹¹⁸² Nesse sentido, a sociologia não pode mais compartilhar a pretensão da teoria crítica de se colocar fora da sociedade ou de atuar como ponto de observação privilegiado. Agora, a sociologia pode ser no máximo o observador externo de outros sistemas da sociedade, mas jamais um observador externo à própria sociedade.¹¹⁸³ Diferentemente das teorias internas autoproduzidas pelos sistemas (teoria do direito, teoria do Estado, pedagogia, teologia,

¹¹⁷⁹ LUHMANN, 1993j: 247 [2012a: 345].

¹¹⁸⁰ LUHMANN, 1993j: 248 [2012a: 347]. Para outra crítica de Luhmann a Marx, bem como aos problemas lógicos da ideia de “crítica imanente”, ver esp. LUHMANN, 2002: 211.

¹¹⁸¹ LUHMANN, 1993j: 252 [2012a: 356].

¹¹⁸² LUHMANN, 1993j: 252 [2012a: 356].

¹¹⁸³ LUHMANN, 1993j: 255 [2012a: 362].

teoria do mercado, filosofia do direito) como instâncias autorreflexivas, a sociologia se estabelece como ciência, fazendo observações externas de outros sistemas, não se tratando de uma crítica, mas de uma perspectiva de segunda ordem.¹¹⁸⁴

Assim, a teoria dos sistemas passa a responder com mais clareza às questões ambíguas colocadas inicialmente: “do que se trata o caso?” – “trata-se da observação no contexto do observador”, e “o que se esconde por detrás?” – “aquilo que quem observa não pode observar, o ponto cego, o *unmarked space*”.¹¹⁸⁵ Desse modo, a teoria dos sistemas produziria uma forma teórica capaz de considerar a unidade da diferença da dupla questão, sendo assim adequada à (auto) descrição da sociedade moderna que se constroi sempre a partir de dentro dela própria. A sociologia não critica a sociedade, ela pode no máximo observar estruturas latentes, ou seja, observar aquilo que foi ocultado pela seleção após o momento de contingência, não se lançando para além. Nesse sentido, a sociologia pode apenas descrever a sociedade de acordo com seus próprios cânones internos, ou como expressou Luhmann, “a sociologia realiza uma paródia da sociedade na sociedade”.¹¹⁸⁶ Tem-se aqui uma teoria autoconstruída, um modelo da sociedade na sociedade.

Em que pesem as restrições receosas de Luhmann à teoria crítica, Teubner e Fischer-Lescano se propõe a romper essa barreira, demonstrando um caráter mais flexível, dinâmico e sensível da teoria dos sistemas, com especial destaque à função desempenhada pelo sistema jurídico e suas estruturas normativas na sociedade. Eles retomam e reconstroem, em certa medida, aspectos e pontos de tangenciamento específicos entre teoria crítica e teoria dos sistemas, demonstrando a possibilidade de uma incorporação construtiva que responde a muitas das demandas teóricas da sociedade moderna.

5.3. – Teoria crítica dos sistemas: surgimento e proposta teórica

A proposta de uma “teoria crítica dos sistemas” estava latente na obra de Gunther Teubner desde seus primeiros estudos sobre o “direito reflexivo”, e posteriormente em sua proposta de “pluralismo jurídico”. Com o desgaste na insistência em uma teoria que pudesse mediar as propostas de Luhmann e Habermas, Teubner passou a produzir uma proposta profundamente inovadora para a teoria dos sistemas, trazendo contribuições

¹¹⁸⁴ LUHMANN, 1993j: 255 [2012a: 362-3].

¹¹⁸⁵ LUHMANN, 1993j: 257 [2012a: 366].

¹¹⁸⁶ “(...) *die Soziologie die Gesellschaft in der Gesellschaft zu Parodien hätte*” LUHMANN, 1993j: 258 [2012a: 368].

provindas não apenas do pensamento pós-moderno, mas que também muito se vinculam à tradição crítica frankfurtiana da primeira geração. Andreas Fischer-Lescano percebeu essa relação, muitas vezes inconfessa, e elaborou a possibilidade da criação de um programa próprio a essa “terceira via” – a “teoria crítica dos sistemas” (*kritische Systemtheorie*).

Trata-se agora de discutir uma possível “virada crítica” na teoria dos sistemas autopoieticos. A ideia de sistema social não é uma exclusividade ou uma novidade da teoria de Luhmann. Em Adorno o conceito de sistema [*System*] já estava presente, e segundo ele “a sociedade é sistema como síntese de um diverso atomizado, como sinopse real, mas abstrata, de algo não reunido, ‘organicamente’, imediatamente (...) a totalidade não é infinita, mas precisamente graças ao seu caráter de sistema, é fechada de modo finito, ainda que não permita ser apresada”.¹¹⁸⁷ Todavia, o sistema adorniano apresenta-se como a imagem da totalidade dilacerada – o “sistema social” reproduziria a “totalidade falsa”, o não verdadeiro.¹¹⁸⁸ Essa totalidade, entendida como “totalidade concreta” (*konkrete Totalität*),¹¹⁸⁹ na qual consiste o sistema social, é uma estrutura composta por diversos momentos unitários (como o direito, a arte, a política, a ciência),¹¹⁹⁰ e nesse sentido “o todo só se mantém graças à unidade das funções efetuadas por seus membros.”¹¹⁹¹ Segundo Sonja Buckel há uma relação de circularidade entre o todo e seus momentos unitários, os quais permitem o funcionamento do sistema.¹¹⁹² Essa totalidade é a sociedade como coisa em si, “provida de toda a carga de ‘coisificação’ (*Verdinglichung*)”,¹¹⁹³ ou aquilo que Fischer-Lescano denomina de “ordens sociais reificadas” (*verdinglichten Ordnung*) como será verificado adiante.

Na esteira de uma teoria crítica dos sistemas é necessário diferenciar alguns pontos fundamentais que podem ligar ou distinguir ambas as perspectivas.

As duas principais diferenças entre os conceitos de sistema de Adorno e Luhmann são: (i) enquanto para Adorno a totalidade, representada pelo sistema, é a reprodução do estado falso (não verdadeiro), em Luhmann o sistema representa a sociedade como de fato

¹¹⁸⁷ ADORNO, 1999b: 154 [1984, 8.I: 321].

¹¹⁸⁸ Cf. ADORNO, 2008: 46 [1984, 4: 55] e ADORNO, 1993: 87 [1984, 5: 324].

¹¹⁸⁹ De acordo com Adorno, “sociedade é – conforme a denominação de Hegel assumida por Marx – um conceito universal concreto. Ou seja, um conceito do qual depende tudo o que é individual, mas que não é um conceito que seria abstraído logicamente a partir disso, mas que, como condição de sua própria possibilidade, contém em si todos os momentos individuais concretos (...)” (ADORNO, 2007: 157-8).

¹¹⁹⁰ Cf. MAIHOFFER, 1992: 150, BUCKEL, 2006: 131 e FISCHER-LESCANO, 2010a: 167.

¹¹⁹¹ ADORNO, 1999b: 120 [1984, 8.I: 290]. No original: “*Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen.*”

¹¹⁹² Cf. BUCKEL, 2006: 131. Nas palavras de Sonja Buckel, interpretando Adorno: “*(...) der Gesamtkreislauf kann nur funktionieren, wenn es eigenständige Momente gibt (...)*” (BUCKEL, 2006: 131).

¹¹⁹³ ADORNO, 1999b: 123 [1984, 8.I [1969]: 292].

ela é (*status quo*); (ii) se para Adorno o conceito de totalidade ainda possuía alguma importância, apesar de sua subversão pela dialética negativa (com a crítica da subsunção das partes pelo todo), em Luhmann a sociedade é basicamente a diferença de diversos âmbitos funcionais, o que gera o abandono definitivo do conceito de totalidade. Trata-se aqui da diferença entre conceito monista (Adorno) e conceito pluralista (Luhmann) de sistema.¹¹⁹⁴

Apesar das duas diferenças fundamentais, segundo Hauke Brunkhorst, “uma crítica do sistema no sentido de Adorno, apenas é possível se temos um conceito de sistema social”,¹¹⁹⁵ e nesse sentido, há a chance de explorarmos uma reentrada (*re-entry*) da teoria crítica dos sistemas na teoria crítica (Wiethölter), reaproveitando seus potenciais.¹¹⁹⁶

A partir do debate entre Habermas e Luhmann na década de setenta,¹¹⁹⁷ a teoria dos sistemas foi rotulada como uma forma conservadora de pensamento, caracterizada especialmente pela ausência de ímpeto crítico-emancipatório, pela apologia do *status quo* e por ser a forma suprema da consciência tecnocrática. Isso se deve especialmente às reiteradas recusas de Luhmann em assumir qualquer espécie de “atitude crítica”.¹¹⁹⁸ Segundo Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, tem sido cada vez mais frequente o levantamento da hipótese da existência de um potencial crítico na teoria dos sistemas, é aquilo que ele denomina de “autopoiesis crítica” (*critical autopoiesis*).¹¹⁹⁹

O primeiro teórico a citar o conceito de “teoria crítica dos sistemas”, foi o polêmico Rudolf Wiethölter, no ano de 2007 na Universidade de Frankfurt nos chamados *Mittwochseminar*, no momento em que se discutia o “pluralismo constitucional na sociedade mundial”.¹²⁰⁰ Para Wiethölter, que estava em intensa discussão com Gunther Teubner, tratava-se de uma proposta teórica que defendia a “teoria crítica sob condições sistêmicas”, filiando-se à primeira geração da Escola de Frankfurt, já que também estaria atenta aos processos reificadores das ordens sistêmicas da sociedade mundial.

Como vem sido destacado desde o início, Gunther Teubner seria o maior expoente da atual “teoria crítica dos sistemas”, à qual poderia ser simplesmente traduzida como uma “teoria dos sistemas da sociedade mundial”. Ao contrário da teoria dos sistemas sociais

¹¹⁹⁴ “Freilich hatte Adorno den Systembegriff noch monistisch und nicht, wie Parsons und Luhmann, pluralistisch verstanden” (BRUNKHORST, 2003: 16).

¹¹⁹⁵ “Systemkritik im Sinne Adornos aber ist nur möglich, wenn man einen Begriff sozialer Systeme hat” (BRUNKHORST, 2003: 17).

¹¹⁹⁶ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 13 [2010a: 163].

¹¹⁹⁷ Cf. KJÆR, 2006 e REESE-SCHÄFER, 2009.

¹¹⁹⁸ Cf. FOUCAULT, 1978: 1-2. Ver também SANTOS, 1999.

¹¹⁹⁹ Cf. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2013.

¹²⁰⁰ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 14 [2010a: 164].

autopoiéticos de Luhmann, a teoria crítica dos sistemas *não é meramente descritiva*. Ela “transcende a mera descrição de problemas estruturais e submete as estruturas sociais a uma crítica que pode ser produtivamente apropriada de várias maneiras pelas *teorias pós-materialistas*” (como as de Bob Jessop, Sonja Buckel, Hauke Brunkhorst, Antonio Negri, dentre outros).¹²⁰¹ Essa nova teoria de inspiração crítico-sistêmica possui três características básicas: ela (i) aborda antinomias estruturais, (ii) realiza crítica imanente e (iii) tem atitude não conformista – trata-se do “olhar maligno” (*bösen Blick*), como diria Alex Demirović. Além dessas três características, a teoria crítica dos sistemas possui basicamente dois objetivos: (a) identificar as ordens sociais reificadas (lógicas expansionistas); e (b) reforçar os processos sociais que possam levar à superação dessa reificação social.¹²⁰²

A grande vinculação entre teoria crítica e teoria crítica dos sistemas se dá especialmente com relação ao ceticismo sobre a razão e a moralidade universais, uma vinculação inclusive implicitamente autorizada por Luhmann em seu “iluminismo sociológico”, como foi demonstrado anteriormente. Além desse forte elo, pode-se identificar basicamente mais cinco pontos de tangenciamento entre ambas as teorias, sendo eles:

1. Pensar em termos de conceitos da teoria dos sistemas sociais e institucionais, que transcendem as relações intersubjetivas em função de sua complexidade.
2. A suposição de que a sociedade se baseia em *paradoxos*, *antagonismos* e *antinomias* fundamentais.
3. A estratégia de conceber a *justiça* como uma formula contingente e transcendente.
4. A *crítica imanente* (e não externa, baseada na moralidade) como forma, numa atitude de transcendência.
5. O objetivo da *emancipação* social (e não apenas política), pela constituição de uma ‘comunidade de homens livres’ (Marx).¹²⁰³

¹²⁰¹ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 14 [2010a: 164].

¹²⁰² Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 15 [2010a: 164].

¹²⁰³ No original, “(1) Das Denken in *gesellschaftssystemischen, institutionellen Zusammenhängen*, die in ihrer Komplexität über einfache Reziprozitätsverhältnisse hinausgehen. (2) Die Annahme, dass Gesellschaft auf fundamentalen *Paradoxien, Antagonismen, Antinomien* aufgebaut ist. (3) Die Strategie, *Gerechtigkeit* als Kontingenz- und Transzendenzformel zu verstehen. (4) Die Form immanenter (und nicht moralbasierter externer) *Kritik* als einer Haltung der Transzendierung. (5) Das Ziel der gesellschaftlichen (und nicht nur politischen) *Emanzipation* in einem Verein freier Menschen (Marx)” (FISCHER-LESCANO, 2013a: 15 [2010a: 164]).

Ao invés de explorar os potenciais críticos de sua teoria, Luhmann fez opção pelo afastamento dessa empreitada, reputando à teoria crítica uma visão conceitual ultrapassada e unilateral. Ao se deparar com a teoria do “direito reflexivo” de Teubner e Willke (certamente a primeira expressão de uma *teoria crítica dos sistemas*), Luhmann a considerou uma teoria sobrecarregada e normativa, a qual buscava unir teorias de inclinação “crítico-emancipatória” (*kritisch-emanzipativen*) com um tipo de “dogmática responsiva” (*responsive Dogmatik*), excessivamente preocupada com a adequabilidade do direito e com a relativização do princípio fundamental do fechamento autopoietico.¹²⁰⁴

A diferença entre Luhmann e a corrente sistêmica crítica é clara: enquanto a teoria dos sistemas se concentra em explicar “os nexos comunicativos pela própria comunicação”, a teoria crítica dos sistemas prefere revelar as contingências e controvérsias políticas presentes nesses mesmos nexos comunicativos, trata-se aqui de uma *virada normativa* sensível às necessidades de adequação do sistema ao ambiente (responsividade), que previna a autodestrutividade sistêmica e promova processos de autolimitação, como formas de exigência normativa da sociedade moderna funcionalmente diferenciada.

Se por um lado Luhmann quer fazer seu voo teórico por cima das “nuvens” e dos “extintos vulcões do marxismo”,¹²⁰⁵ “a teoria crítica dos sistemas leva o objeto voador não tripulado de Niklas Luhmann e seu ponto de vista antinormativista de volta à terra depois de um voo cego”.¹²⁰⁶

O desafio dessa nova teoria dos sistemas é estar atenta às atuais condições funcionais da sociedade mundial, considerando as constantes tendências (ou contra tendências) para a manutenção ou desmantelamento da diferenciação funcional, estabelecendo uma nova forma de dialética do esclarecimento, em meio a tantos processos motorizados pelas “contradições reais” da sociedade, em analogia com a tradição teórica de Marx. No dizer de Teubner, o paralelo com o marxismo está em “colocar as coisas no lugar: os paradoxos não vivem no mundo ideal do Espírito (*Geist*), antes eles existem como ‘paradoxos reais’ (*Realparadoxien*) na sociedade que impulsionam o seu desenvolvimento”.¹²⁰⁷ Nesse ponto, Teubner permite inclusive uma comparação entre o pensamento dialético e a teoria dos

¹²⁰⁴ LUHMANN, 1985a: 1-18 (ver esp. p. 2).

¹²⁰⁵ “*Der Flug muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich - ein Blick auf Gelände mit Wegen, Siedlungen, Flüssen oder Küstenstreifen, die an Vertrautes erinnern; oder auch ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus*” (LUHMANN, 1998a: 10-11 [1987a: 13]).

¹²⁰⁶ FISCHER-LESCANO, 2013a: 16 [2010a: 165].

¹²⁰⁷ TEUBNER, 2005e: 210.

sistemas, especialmente no que se refere à “dialética sem síntese” (*Dialektik ohne Synthesis*) ou dialética negativa de Adorno,¹²⁰⁸ capaz de expressar o caráter sempre presente dos “paradoxos reais”, sempre denunciados na teoria sistêmica.

A respeito desse desdobramento teórico, Fischer-Lescano relembra que Marx ao se referir às contradições reais da sociedade reforça que essas “relações petrificadas” são colocadas para dançar ao som de “suas próprias músicas”,¹²⁰⁹ ou seja, a própria sociedade que produz os paradoxos é estremecida pela força dos mesmos, ou como diz Teubner, metaforicamente em referência a Marx, “os paradoxos reais na sociedade real, trazem as relações sociais à dança”, como uma forma de força dinâmica.¹²¹⁰

Consiste agora em um pressuposto central percebermos que tanto a teoria crítica dos sistemas quanto a teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt compreendem a sociedade como um sistema que não se confunde com os seres humanos, e que ao mesmo tempo se sustenta com base nas contradições reais (paradoxos). Somente a partir desses cortes teóricos específicos se tornará possível adentrar nos méritos da justiça autossubversiva e da crítica imanente do sistema jurídico.

Luhmann e Adorno têm em comum a ideia de não identidade entre indivíduo e sociedade, sendo esse um dos legados tomados pela teoria crítica dos sistemas. Como coloca Adorno, em crítica à concepção de identificação entre indivíduo e sociedade, “essa definição, que soa altamente formal, pressupõe que a sociedade é uma entidade formada por seres humanos, que ela é humana, e que está diretamente em acordo com seus sujeitos; como se o ‘social’ não fosse justamente a preponderância das relações sobre os indivíduos, os quais são seus produtos impotentes”.¹²¹¹ A sociedade não é constituída por relações subjetivas e nem intersubjetivas, mas sim *transsubjetivas*.

¹²⁰⁸ Cf. TEUBNER, 2005e: 210. Ver também, no que concerne à dialética negativa ADORNO, 2009: 7 [1984, 6: 9].

¹²⁰⁹ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 16 [2010a: 165]. Nas palavras de Marx, “*these petrified conditions must be made to dance by having their own tune sung to them!*” (MARX, 1992 [1844]: 247).

¹²¹⁰ TEUBNER, 2006a: 48. Na íntegra, coloca Teubner que “*by comparison with Marx’s ‘real contradictions,’ the paradoxes also present themselves as having been turned on their heads, since they do not arise as disturbances in the ideal world of thought but as ‘real paradoxes’ in real society, bring the relations into a dance.*” Acerca dessas relações, ver esp. FISCHER-LESCANO, 2013a: 16 [2010a: 165].

¹²¹¹ “*Die höchst formal klingende Definition präjudizierte, daß die Gesellschaft eine von Menschen, daß sie menschlich sei, unmittelbar eins mit ihren Subjekten; als bestünde nicht das spezifisch Gesellschaftliche im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind*” (ADORNO, 1984, 8.I [1965]: 9). A respeito da separação entre indivíduo e sociedade em Adorno, ver também ADORNO, 1999b: 128 e ss. [1984, 8.I [1969]: 297 e ss.]. Acerca da relação entre sociologia e psicologia (*Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*), ADORNO, 1984, 8.I [1966]: 42-85. Também cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 17 [2010a: 165]. A crítica de Adorno relembra a ideia de Marx, segundo a qual “não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que

A segunda geração da Escola de Frankfurt (sobretudo Jürgen Habermas e Ingeborg Maus), diferentemente de Adorno, procura fazer uma releitura do pensamento de Kant para “rearticular socialmente o complexo de instituições administrativas com o direito democraticamente legitimado”, na forma de um “Iluminismo Democrático” (Maus) como uma espécie de “fuga do mundo administrado”.¹²¹² Todavia, a teoria crítica dos sistemas considera a proposta da segunda geração da Escola de Frankfurt como “uma manifestação da fetichização das coletividades e das organizações, a qual precisa ser superada”, fazendo preferência pelo uso de estratégias de “desreificação” (*Entdinglichung*) social e observação dos processos de diferenciação social. Segundo o próprio Adorno, “não importa o quão boas sejam as intenções”, o caminho da humanização das instituições “pode somente amortecer ou enfeitar a forma atual das contradições sociais, mas não as abolir”.¹²¹³

De acordo com o princípio do fechamento autopoiético, os indivíduos (como corpo e mente) estão excluídos da sociedade. Segundo Teubner “as pessoas são o ambiente das redes comunicativas, as quais estão expostas sem controle algum das mesmas. A teoria dos sistemas argumenta que a autonomia das redes comunicativas exclui radicalmente as pessoas da sociedade. A teoria dos sistemas está aqui trazendo de volta os teoremas da *alienação social* oriundos da tradição da teoria social”.¹²¹⁴ Seguindo a análise de Fischer-Lescano, nesse sentido, tanto em Adorno quanto em Luhmann, a ideia de “humanismo” é criticável. No primeiro, com base no “não idêntico”, o indivíduo seria um conceito superficial em relação ao ser histórico do materialismo dialético, e no segundo, a ideia de humano levaria à singularidade com inclinação ao individual em detrimento do social.¹²¹⁵

Como destacamos acima, enquanto Adorno segue Marx em seu conceito monista de sistema social que amolda e subordina os indivíduos por completo,¹²¹⁶ Luhmann prefere o conceito pluralista de sistema (policontextualidade), onde a sociedade mundial passa a ser um conjunto de subsistemas sociais funcionalmente diferenciados que se estabelecem

determina sua consciência” (MARX, 1999: 52). Sobre o tema, ver também HORKHEIMER, 2003: 233 e 240.

¹²¹² FISCHER-LESCANO, 2013a: 17 [2010a: 166].

¹²¹³ FISCHER-LESCANO, 2013a: 17 [2010a: 166]. No original: “*die Humanisierung der Organisation, wie wohlgemeint sie auch sein mögen, vermöchten die gegenwärtige Gestalt des gesellschaftlichen Widerspruchs zu mildern und zuzuschmücken, aber nicht aufzuheben*” (ADORNO, 1984, 8.I [1953]: 453).

¹²¹⁴ “*People are the environment for the communicative networks, to whose operations they are exposed without being able to control them. Systems theory argues that the autonomy of communicative networks excludes people radically from society. Systems theory is here coming close to theorems of social alienation from the tradition of social theory*” (TEUBNER, 2006b: 333).

¹²¹⁵ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 19 [2010a: 167].

¹²¹⁶ “*(...) dem Gesellschaftsmechanismus als Rollenträger sich einzuordnen und ohne Reservat nach ihm sich zu modeln*” (ADORNO, (1984, 8.I [1968]): 361).

“sobre a cabeça” dos indivíduos. Esses sistemas estão metacodificados pela diferença inclusão/exclusão que corta transversalmente todos os âmbitos funcionais da sociedade.

Nesse diapasão, a teoria crítica dos sistemas também admite uma multiplicidade de processos sociais autorreferentes. Nesse ponto concernente à questão da autorreferência (*Selbstreferenz*), Luhmann confessa preservar também a noção de sociedade de Marx, considerando os sistemas da sociedade como construtos abstratos, categorizantes e tematizadores.¹²¹⁷

Tem-se que no processo de diferenciação funcional da sociedade mundial, especialmente com o surgimento dos sistemas autônomos, das organizações transnacionais e dos regimes funcionais globais, a sociedade deixou de ser meramente compreendida do ponto de vista da interação. Nesse cenário, os impulsos totalizantes dessas lógicas funcionais dos sistemas da sociedade passam a ser um grande motivo de preocupação para a teoria crítica dos sistemas, já que “todos os sistemas perseguem um programa implacável de maximização de racionalidade”,¹²¹⁸ como, por exemplo, o sistema econômico com seus processos de *economicização da sociedade mundial*.

A teoria crítica dos sistemas, apesar de identificar e considerar os processos hipertróficos da economia, não se confunde com a “teoria dos sistemas materialista” (*materialistische Systemtheorie*) de Uwe Schimank ou Bob Jessop, já que em sua esteira outros sistemas também poderiam assumir dimensões hipertróficas, desenvolvendo processos “colonizadores” de outras lógicas funcionais, tais como os de cientificação, midialização, dentre outros. Trata-se daquilo que Rudolf Stichweh chamou de “inflação” da produção dos símbolos centrais do sistema em processo de expansão.¹²¹⁹

Contudo, a importante contribuição da teoria dos sistemas materialista foi demonstrar (e em certa medida relembrar) a possível existência de uma “primazia ecológica” (*ökologisches Primat*) do sistema econômico da sociedade. “Segundo essa perspectiva, a noção de capitalismo caracteriza não apenas o funcionamento do sistema econômico, mas uma formação sistêmica (histórica), uma situação específica de interdependência entre o

¹²¹⁷ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 19 [2010a: 167]. Segundo Luhmann “*die Marxschen Reduktionen erscheinen vor diesem Hintergrund dann als zeitbedingte Konkretisierungen, die selbst der „Aufhebung“ verfallen können. Zu bewahren wäre dabei die Auffassung der Gesellschaft als eines sich selbst abstrahierenden, kategorisierenden, thematisierenden Sozialsystems, also die Negation einer die Gesellschaft erklärt*” (LUHMANN, 1973c: 81). Para o conceito de autorreferência em Marx, ver esp. MARX, 1973, I: 104 e ss.

¹²¹⁸ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 20 [2010a: 168]. Para conferir mais a respeito da hipertrofia de racionalidades sistêmicas, ver esp. TEUBNER, 2002: 98 e TEUBNER, 2012a: 79.

¹²¹⁹ Cf. STICHWEH, 2011: 4.

sistema político, econômico e jurídico no conjunto das instituições sociais mundiais”.¹²²⁰ Nesse sentido, isso não configuraria uma formação patológica da sociedade moderna, antes, o *capitalismo* seria um “arranjo sistêmico específico em uma sociedade mundial diferenciada”,¹²²¹ mas que, todavia, não estaria livre de certos distúrbios, como o problema das cadeias de exclusão.

A teoria crítica dos sistemas, sendo mais ampla que a teoria dos sistemas materialista, “não descreve apenas essas *formações sociais mundiais*, mas por força da *maiêutica social* também chama a atenção para a libertação dos potenciais normativos, para a socialização das instituições e, com isso, faz referência a um grande número de formulações da sociologia normativa a respeito das condições de possibilidade da justiça social em organizações, instituições e redes sociais”.¹²²² A proposta aqui exposta é a de uma normatividade que proteja os chamados *espaços sociais de liberdade*, os quais, segundo Teubner, devem ser entendidos como uma “dependência mútua de sub-autonomias, algo que não se aplica apenas à autonomia dos sistemas sociais, mas também aos indivíduos, coletividades, instituições e organizações formais”,¹²²³ na forma de “esferas espontâneas”, por exemplo, como espaços específicos de retomada do sentido normativo da sociedade.

Exposto o primeiro momento desse construto teórico, o segundo passo necessário para o estabelecimento de uma teoria crítica dos sistemas é aprender a lidar com a onipresença do paradoxo na sociedade moderna. Os paradoxos (contradições), como

¹²²⁰ FISCHER-LESCANO, 2013a: 21 [2010a: 168]. Para vislumbrar uma análise mais precisa do direito moderno burguês a partir do ponto de vista marxista, ver esp. PASCHUKANIS, 1977: 103.

¹²²¹ FISCHER-LESCANO, 2013a: 21 [2010a: 168]. Schimank busca demonstrar que não existe uma contradição em caracterizarmos a “sociedade moderna funcionalmente diferenciada” como “sociedade capitalista”, lançando mão de mecanismos intrassistêmicos inerentes à economia a fim de demonstrar isso. Para mais detalhes, ver esp. SCHIMANK, 2009: 330. O próprio Luhmann anterior à guinada autopoietica, dava destaque ao primado do sistema econômico: “*Nimmt man all dies zusammen in den Blick, dann wird die Hypothese plausibel, daß die Positivierung des Rechts einen gesellschaftlichen Primat der Wirtschaft voraussetzt, einen Übergang von politischer Gesellschaft (societas civilis) zu wirtschaftlicher Gesellschaft*” (LUHMANN, 1981a: 150). Ver também, LUHMANN, 1981a: 374. Em escritos anteriores, Luhmann também manifesta essa opinião, para tanto, ver esp. LUHMANN, 1973c: 79, LUHMANN, 1975a: 51-71 (esp. 55 e 57) e LUHMANN, 1976a: 150-169 (esp. 154).

¹²²² FISCHER-LESCANO, 2013a: 22 [2010a: 169]. Nas palavras de Teubner, acerca do programa de uma teoria com orientação normativa: “*This differs from Luhmann’s systems sociology, which celebrates its impartial social theory distance, in its participant perspective on legal discourse through partiality, in a threefold sense: first, partiality for normativity criteria of the legal tradition and the further development of law, rightly demanded quite impartially from the autonomous sectors of society; secondly, partiality for normativity criteria of the autonomous sectors themselves, for which in cases of conflict the law takes sides in order to impartially resolve disputes; finally, partiality for one of Wiethölter’s most remarkable puzzling formulas, for ‘society as society,’ which, though explicitly building on Luhmann’s deconstruction of society, as it were counterfactually and utopianly clings to it*” (TEUBNER, 2006a: 63).

¹²²³ TEUBNER, 2006a: 62.

aludido inicialmente, não são aqui tratados como meros erros conceituais,¹²²⁴ ao invés disso, “assim como a primeira geração da teoria crítica, a teoria crítica dos sistemas considera as *contradições reais* o motor da sociedade”.¹²²⁵ Os paradoxos são um produto inerente à realidade, não podendo ser eliminados por uma síntese ou uma “suprassunção” (*Aufhebung*) no sentido hegeliano. É possível, no máximo, ocultar eles, por exemplo, através de discursos hegemônicos que escamoteiem sua presença, seja na forma de “reificação” ou de “processo de invisibilização”.¹²²⁶ A teoria aqui proposta quer tirar esses paradoxos de sua latência, ou seja, torná-los explícitos a fim de exercer uma espécie de desmistificação do paradoxo, realizando sua crítica imanente.

A teoria crítica dos sistemas reconhece a emergência de paradoxos em todos os sistemas da sociedade, mas especialmente, no sistema jurídico em sua relação com os processos de poder. Certamente, desde a diferenciação funcional entre política e direito, persiste uma contraditória presença da política no direito, a qual deve ser reconhecida como um paradoxo insolúvel decorrente do processo de autorreflexão jurídica na forma de processo político, tal como identificou Christoph Menke em suas releituras das obras de Walter Benjamin e Jacques Derrida a respeito do “mito da fundação” do direito pelo poder.¹²²⁷ Nessa esteira, questões já presentes nesses autores vem à tona sob novas roupagens, em especial agora que o direito não mais estabelece conexões apenas com o sistema político, mas também com outros subsistemas no âmbito da sociedade mundial. Temos aqui múltiplas fontes de produção do direito para além do nascedouro político-estatal.¹²²⁸ Isso quer dizer que o paradoxo dos processos de poder no direito deixa de ser uma exclusividade política, passando para as demais lógicas funcionais da sociedade, de onde decorre a criação de novos “mitos fundadores” que autovalidam essas novas formas

¹²²⁴ “Wer die Erfahrung des Vorrangs der Struktur über die Sachverhalte sich nicht verbauen läßt, wird nicht, wie meist seine Kontrahenten, Widersprüche vorweg als solche der Methode, als Denkfehler abwerten und sie durch die Einstimmigkeit der wissenschaftlichen Systematik zu beseitigen trachten. Statt dessen wird er sie in die Struktur zurückverfolgen, die antagonistisch war, seit es Gesellschaft im nachdrücklichen Sinn gibt, und die es blieb (...)” (ADORNO, (1984, 8.I [1968]): 357). Seguindo Adorno, ver FISCHER-LESCANO, 2013a: 22 [2010a: 169]. Numa posição crítica à postura de Adorno com relação à centralidade do paradoxo, fazendo opção pelo conceito de intersubjetividade, ver esp. HABERMAS, 1988: 155.

¹²²⁵ FISCHER-LESCANO, 2013a: 22 [2010a: 169].

¹²²⁶ Segundo Adorno e Horkheimer, sobre a reificação, “*Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1984, 3: 81). Para conferir em Luhmann detalhes acerca dos processos de invisibilização, ver esp. LUHMANN, 2005b: 282-3 [1993a: 221].

¹²²⁷ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 24 [2010a: 170]. Para conferir mais detalhes, ver esp. MENKE, 2008: 81-108 (esp. 86). Também em DERRIDA, 2007: 24 e BENJAMIN, 1986: 172 [1977: 197-8].

¹²²⁸ Nesse sentido, já caminhava a pioneira crítica pluralista de Santi Romano, cf. ROMANO, 2008: 137 e ss.

de ordenamento jurídico.¹²²⁹ Como bem ressaltou Antonio Negri em suas leituras sobre Teubner, o desenvolvimento do direito fragmentado pós-moderno caminha ao lado dos paradoxos que impulsionam seu desenvolvimento.¹²³⁰

Quando se tangencia a questão dos paradoxos no direito, é inevitável que sejamos conduzidos também à questão da existência de uma força contraditória interna ao próprio direito moderno, trata-se aqui da presença de uma antinomia fundamental sistêmica, segundo a qual o direito pode se opor ao próprio direito, de modo (auto) subversivo. Revela-se nessa constatação a questão da justiça como fórmula contingente e transcendente do direito, capaz de forçar o alcance do sistema jurídico para além dos limites internos, o tornando responsivo e mais sensível ao ambiente social e extrassocial. Chegamos aqui ao ponto mais alto da teoria crítica dos sistemas para o direito: a existência da chamada *justiça autossubversiva*.

5.4. – Da justiça autossubversiva à crítica imanente do Direito

Com o processo de diferenciação funcional da sociedade, os sistemas sociais não apenas adotaram formas de codificação e programação próprias, mas também “racionalidades” determinadas, ou como prefere Luhmann, “fórmulas de contingência” específicas. As formas de racionalidades sistêmicas se manifestam, por exemplo, na economia através do problema da “escassez”, na política com a questão da “legitimidade”, na religião com “Deus”, dentre outros modos. No sistema jurídico, a “justiça” se coloca como a forma específica de racionalidade (ou fórmula de contingência) do direito.

A justiça dá consistência ao sistema jurídico na busca infundável pelo equilíbrio entre o fechamento operativo (consistência interna) e a abertura cognitiva (adequação social), o que motiva a continuidade das comunicações sistêmicas.¹²³¹ Ao nos referirmos à questão da justiça, deve-se esclarecer que se toma como foco a justiça jurídica, a qual não se confunde com a justiça política ou com a justiça moral, por exemplo.

Na esteira da teoria crítica dos sistemas, a caracterização da justiça jurídica como fórmula de contingência (racionalidade) do sistema jurídico não seria suficiente, antes, ela

¹²²⁹ “The multiple laws of policontextuality hide their paradoxical self-validation in an ‘as if’. Each of them has its own fictitious founding myth” (TEUBNER, 1997: 777).

¹²³⁰ Cf. NEGRI, 2008: 339.

¹²³¹ LUHMANN, 1981a: 374-418 e LUHMANN, 2005b: 275-299 [1993a: 214-238]. Acerca do tema, ver também NEVES, 2009: 56-58 e VILLAS BÔAS FILHO, 2007: 129-150.

também seria uma fórmula de transcendência que parte da própria imanência sistêmica.¹²³² Aqui, pode-se traçar um novo paralelo com o pensamento de Adorno. Para Adorno o direito é “a manifestação primordial da racionalidade irracional”,¹²³³ ou seja, de uma racionalidade que pode ser totalitária e expropriante por paradoxalmente promover a injustiça ao mesmo tempo em que faz a justiça. Sendo assim, ela seria sempre obrigada a se autotranscender com o objetivo de superar esse antagonismo insistente e circular. O direito precisa constantemente recorrer ao seu “arcano interno”, a justiça capaz de subverter a si própria e transcender a imanência reificada do sistema jurídico. Todavia, para compreender esses processos sistêmicos é necessário proceder com algumas reconstruções do pensamento adorniano e seguidamente adentrar na ideia de justiça autossubversiva proposta por Teubner.

Adorno criticou insistentemente os conceitos de “consistência” (*Stringenz*) e de “totalidade” (*Totalität*) “como ideais burgueses de necessidade e universalidade”.¹²³⁴ Considerando a totalidade como o não verdadeiro (ou o estado falso), e ao mesmo tempo tomando em consideração a ideia de sistema em seu complexo construto teórico, Adorno procedeu com os primeiros passos para o abandono da tradição do antigo pensamento europeu. Se por um lado a teoria dos sistemas se preocupa com as racionalidades autônomas da sociedade, com a diferença básica entre sistema e ambiente e com a coevolução sistêmica, por outro lado, a teoria adorniana, na linha da “filosofia da nova música” e da “teoria estética” estabelece conceitos que são curiosamente análogos com os da teoria dos sistemas.

“Tanto Adorno como a teoria crítica dos sistemas não concebem o sistema como uma hierarquia estrutural estática”,¹²³⁵ nessa esteira, “a problemática da autonomização foi resumida por Adorno em sua filosofia da música; ele faz a acusação de que a música solipsista, com sua textura rígida, que permite a ela se preservar contra a ubiquidade das operações, tornou-se tão severa que seu elemento transcendente e real – que chegou a dar-

¹²³² TEUBNER, 2009a.

¹²³³ “*Recht ist das Urphänomen irrationaler Rationalität*” (ADORNO, 2007: 257 [1984, 6: 304]).

¹²³⁴ FISCHER-LESCANO, 2013a: 27 [2010a: 171]. Segundo Adorno, “*Stringenz und Totalität, die bürgerlichen Denkidole von Notwendigkeit und Allgemeinheit, umschreiben in der Tat die Formel der Geschichte, aber eben darum schlägt in den festgehaltenen herrschaftlich großen Begriffen die Verfassung der Gesellschaft sich nieder, gegen welche dialektische Kritik und Praxis sich richten*” (ADORNO, 1984, 4: 170).

¹²³⁵ FISCHER-LESCANO, 2013a: 27 [2010a: 171].

lhe o conteúdo que fez a música absoluta verdadeiramente absoluta – é inalcançável”.¹²³⁶ Aqui, Adorno adverte para o fato de que esse fechamento hermético, seja da música ou do sistema, poderia levar a uma espécie de autismo sistêmico capaz de acarretar deficiências, tais como o déficit ou a hipertrofia funcional sistêmica em face do ambiente.

A conclusão de Adorno acerca da arte coincide com o ponto de vista sistêmico do teorema da abertura através do fechamento autopoietico, que aqui se torna aplicável para todas as racionalidades sistemicamente diferenciadas, as quais podem apenas existir a partir de uma relação de comensurabilidade com seu ambiente. “Fechamento e abertura simultaneamente: quem está aberto para todas as coisas se torna vazado; ao mesmo tempo, o autismo sistêmico precisa ser evitado”.¹²³⁷ “O ponto crucial, segundo argumenta Adorno em sua *Teoria Estética*, está no fato de a instituição social existir apenas em sua relação com aquilo que ela não é, com seu outro, assim como precisa se manter aberta às influências externas”.¹²³⁸

Nesse momento teórico, Adorno lança mão do conceito de “fisiognomia” (*Physiognomie*), a qual diz respeito à relação entre a arte e o seu “exterior” (ambiente). Ao invés de falar em na diferença abertura/fechamento, Adorno prefere utilizar a diferença autonomia/heteronomia. Para ele, esse “caráter duplo” (*Doppelcharakter*) da arte, que na teoria crítica dos sistemas é aplicável a todos os âmbitos sociais sistêmicos, é algo “fisiognomicamente (*physiognomisch*) decifrável sempre que se ouve ou se contempla a arte exterior, indiferente ao fato de se ela como tal é ou não planejada e, naturalmente, a arte precisa sempre daquele ‘do exterior’ para ser protegida da fetichização (*Fetischisierung*) da sua automia”.¹²³⁹

O excesso de centralidade na dimensão interna do sistema pode levar a fetichização sistêmica, ou seja, ao predomínio de uma *imanência reificada* que não possui

¹²³⁶ FISCHER-LESCANO, 2013a: 27 [2010a: 171-2]. Para mais detalhes, ver esp. ADORNO, 1984, 12: 27.

¹²³⁷ FISCHER-LESCANO, 2013a: 28 [2010a: 172].

¹²³⁸ FISCHER-LESCANO, 2013a: 27-28 [2010a: 172].

¹²³⁹ ADORNO, 1982: 282 [1984, 7: 375]. No original e na íntegra: “*Der Doppelcharakter der Kunst als eines von der empirischen Realität und damit dem gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang sich Absondernden, das doch zugleich in die empirische Realität und die gesellschaftlichen Wirkungszusammenhänge hineinfällt, kommt unmittelbar an den ästhetischen Phänomenen zutage. Diese sind beides, ästhetisch und faits sociaux. Sie bedürfen einer gedoppelten Betrachtung, die so wenig unvermittelt in eins zu setzen ist, wie ästhetische Autonomie und Kunst als Gesellschaftliches. Der Doppelcharakter wird physiognomisch lesbar, wann immer man Kunst, gleichgültig, ob sie als solche geplant war oder nicht, von außen sich anhört oder ansieht, und allerdings bedarf sie stets wieder jenes Von außen, um vor der Fetischisierung ihrer Autonomie geschützt zu werden*” (ADORNO, 1984, 7: 374-5). Para mais detalhes, ver também ADORNO, 1984, 12: 158.

responsividade para com o ambiente. Os âmbitos reificados de racionalidade podem aparecer em todo e qualquer sistema, seja ele a arte, a economia, a política e até mesmo o direito. As noções fetichizadas não são apenas aparências, segundo Adorno, “quando os seres humanos realmente se tornam viciados nessas objetividades opacas, as reificações (*Verdinglichung*) não aparecem apenas como falsa consciência (*falsches Bewusstsein*), mas simultaneamente como realidade”.¹²⁴⁰

Considerando essas condições, a teoria crítica dos sistemas busca “ligar novamente as esferas autônomas de racionalidade à realidade – sem a qual aquelas não poderiam existir”.¹²⁴¹ É exatamente essa a proposta de Teubner quando elaborou o conceito de “justiça autossubversiva”, ou seja, o conceito de uma justiça com a capacidade de subverter a si mesma, a qual transcenda a imanência reificada do sistema jurídico.

Uma justiça como fórmula de contingência e transcendência – trata-se de “um conceito duplo de justiça, que, como fórmula contingente intrassistêmica, precisa preservar tanto sua consistência interna como sua permeabilidade em relação às demandas vindas da sociedade”.¹²⁴² Essa concepção, segundo Fischer-Lescano, tem relevantes implicações normativas, já que “obrigam o direito a buscar traduzir os conflitos estruturais da sociedade em *quaestio iuris*; a manter mutuamente compatíveis os espaços de autonomia, a garantir condições para a autoconstituição dos indivíduos”.¹²⁴³

O imperialismo da racionalidade jurídica e sua justiça totalitária universalizante tornam o sistema cego para o ambiente, gerando aquilo que é o completamente oposto à justiça almejada: a injustiça. Como expresso no velho brocardo latino *summum ius summa injuria*, ou seja, o excesso de justiça leva à injustiça, como no exemplo do personagem Michael Kohlhaas, do escritor alemão Kleist. A imanência reificada do direito deve ser combatida através da transcendência. Nesse sentido, “é necessária a abertura a uma referência adicional (*Verweisungsüberschusses*) à ativação de energias utópicas sobre a precondição de injustiças realmente vividas”.¹²⁴⁴

A justiça autossubversiva é um força interna ao direito que se levanta em face do próprio direito, trata-se da “transposição normativa dos limites cognitivos do sistema

¹²⁴⁰ FISCHER-LESCANO, 2013a: 28 [2010a: 172].

¹²⁴¹ FISCHER-LESCANO, 2013a: 28 [2010a: 172].

¹²⁴² FISCHER-LESCANO, 2013a: 28 [2010a: 172].

¹²⁴³ FISCHER-LESCANO, 2013a: 29 [2010a: 172].

¹²⁴⁴ FISCHER-LESCANO, 2013a: 29 [2010a: 173]. Para mais detalhes acerca da ideia da “ativação de energias utópicas” através da justiça, ver TEUBNER, 2006a: 54.

jurídico na auto-observação (cognitiva),”¹²⁴⁵ na forma de um transbordamento do marco conceitual da teoria dos sistemas que nesse momento se volta para o “outro” (no sentido de Lévinas e Derrida), sendo por isso, também, uma justiça responsiva (ecológica).

O conceito de justiça em Luhmann está baseado na ideia de fórmula de contingência (interna e formal) fundada na proibição da negação, na canonização, que ao mesmo tempo traz consigo o paradoxo de sua constante busca pelo irrefutável, o que leva sempre à criação de novas contingências.¹²⁴⁶ Para Teubner falta no conceito luhmanniano a ideia de justiça como transcendência, não apenas contingência, já que em torno dela sempre se abre um “espaço imaginário” no qual se pode criar “ficções sobre o mundo exterior”, são as “energias utópicas” presentes no sistema jurídico.¹²⁴⁷

“A justiça atua internamente ao direito como uma força subversiva, com a qual o direito protesta contra si mesmo. A justiça protesta contra as tendências naturais do direito de se vincular a precedentes, rotina, segurança, estabilidade, autoridade e tradição. Contra as tendências de autocontinuidade bem ordenada embutidas no direito, a justiça exhibe sua preferência pela desordem, revolta, divergência, variabilidade e mudança. Ela protesta em nome da sociedade, dos homens e da natureza – entretanto, ela o faz a partir do arcano interno do direito. A justiça subversiva é o espinho na carne. ‘Motim a bordo’ (*Mauterei auf der Bounty*) – é este o recado da sociologia para a justiça jurídica”.¹²⁴⁸ De modo pertinente, Brunkhorst observa que esse poder da justiça autossubversiva é o que também está presente nas grandes revoluções jurídicas e constitucionais da sociedade na forma de um “aprendizado normativo” – trata-se da transformação da injustiça em justiça pela autotranscendência revolucionária, a alteração do *status quo* pelo direito.¹²⁴⁹

As implicações que a mudança de compreensão da ideia de justiça traz ao sistema jurídico são profundas. O direito passa a ser responsabilizado pelas injustiças por ele mesmo criadas, ou seja, pela sua “racionalidade irracional” (Adorno). No momento em que se reconhece a incapacidade do direito em realizar a justiça, emerge também o “motim” em sua própria interioridade. Trata-se de uma espécie de resistência que deriva de seu próprio “arcano interno”.¹²⁵⁰

¹²⁴⁵ BRUNKHORST, 2009a: 442.

¹²⁴⁶ TEUBNER, 2011b: 27 [2009a: 8].

¹²⁴⁷ TEUBNER, 2011b: 31 [2009a:11].

¹²⁴⁸ TEUBNER, 2011b: 32-3 [2009a:12].

¹²⁴⁹ Cf. BRUNKHORST, 2009a: 443 e 455.

¹²⁵⁰ Cf. TEUBNER, 2011b: 33 [2009a:12].

A autodescrição do sistema jurídico através da justiça é em si mesma paradoxal já que a continuidade da circularidade recursal das operações jurídicas sempre leva à geração de novas injustiças, como no trilema de Münchhausen, numa constante oscilação agonizante. Essa autossabotagem sistêmica conduz sempre à conclusão de que ao ser produzida a injustiça, “a justiça deve novamente protestar, para então se expor mais uma vez aos compelimentos do sistema jurídico”.¹²⁵¹ A dinâmica da autossubversão é uma forma de circularidade entre as decisões jurídicas positivas (imanência) e o protesto pela justiça (transcendência), ou seja, “a práxis realiza e impossibilita a justiça em uma transformação permanente da imanência à transcendência do direito e de volta à imanência”.¹²⁵² O conceito de transcendência da justiça, importado por Teubner do pensamento de Derrida,¹²⁵³ não implica na adjudicação de critérios externos ao sistema, ou seja, “os critérios da justiça não são, então, encontrados em algum lugar fora do direito, antes, o direito só pode se autotranscender de forma tal que ele se diferencie de si mesmo, na reentrada autoproduzida, aqueles ambientes dos quais o conflito jurídico se origina – sociedade, natureza, homem, para, então, em relação a essas *enacted ecologies*, estabelecer critérios de justiça ambientalmente adequados”.¹²⁵⁴

Se por um lado o direito é excludente em seu aspecto decisório, o papel da justiça é exatamente o de reclamar a inclusão daquilo que ficou excluído desse processo, o “inteiramente outro”. Como colocaria Derrida em suas analogias rabínicas, essa experiência de transcendência pela justiça é a “travessia do deserto” feita pelos cativos injustiçados. Se em Luhmann a transcendência está presente apenas no sistema religioso, para Derrida essa experiência pode ser estendida a toda a sociedade, incluindo os mundos autônomos altamente racionalizados, tais como a economia, a ciência, a política e o direito.¹²⁵⁵

No sistema jurídico, a justiça desempenha essa função, que impele o direito para além da limitação de suas fronteiras – “o discurso da justiça começa onde o direito termina”¹²⁵⁶ – “a justiça deve ultrapassar o direito em cada sentido, realizar a experiência da transcendência específica do direito, sob cuja impressão ela deve retornar para a

¹²⁵¹ TEUBNER, 2011b: 35 [2009a:13].

¹²⁵² TEUBNER, 2011b: 35 [2009a:14].

¹²⁵³ Cf. DERRIDA, 2007: 41 e ss.

¹²⁵⁴ TEUBNER, 2011b: 39 [2009a:15-16].

¹²⁵⁵ TEUBNER, 2011b: 40 [2009a:16].

¹²⁵⁶ TEUBNER, 2011b: 41 [2009a:17].

imanência do direito”.¹²⁵⁷ A justiça, como princípio dinâmico do sistema jurídico, possibilita a superação da fratura entre imanência e transcendência, num constante processo de transformação do ilícito em lícito. Nesse sentido, “a justiça apenas se torna possível com a passagem real pela injustiça”, como ocorre nos processos sociais de *colère publique* (Durkheim) ou com os argumentos sustentados pelo terror em face “corpos torturáveis” (Adorno).¹²⁵⁸

A articulação das experiências de injustiça já havia sido abordada por Adorno ao tratar do fenômeno da “imediaticidade social” (*gesellschaftlicher Unmittelbarkeit*).¹²⁵⁹ Essa “imediaticidade social existe somente em configurações que não transformam a justiça em organizações jurídicas. Ao mesmo tempo, e aqui se nota seu momento dialético, a condição para que a fórmula transcendente tenha efeito é que a operação estabelecida e praticada pelo direito exista no mundo”,¹²⁶⁰ trata-se da interdependência mútua entre imanência e transcendência, ou como diria Sonja Buckel, entre “proteção” (*Schutz*) e “farsa” (*Maskerade*).¹²⁶¹ Adorno, na esteira da “dialética negativa” e da “justiça restauradora”,¹²⁶² mostra que essa interdependência também está presente no “princípio da troca”. Segundo ele “o que a crítica ao princípio da troca deseja é que o ideal da troca livre e justa, até hoje um mero pretexto, se torne realidade. Apenas isso transcenderia a troca”.¹²⁶³ Do mesmo modo, Teubner pensa essa mesma função para a justiça jurídica diante da imanência reificada do direito e suas injustiças.

Decorre dessa postura de pensamento uma espécie de *crítica imanente do direito* como uma atitude de transcendência. Pode-se definir a crítica, em poucas palavras, como uma atitude específica com relação ao mundo¹²⁶⁴ – a crítica do *status quo* (Horkheimer).¹²⁶⁵ Horkheimer e Adorno definem com mais precisão o que diferencia a

¹²⁵⁷ TEUBNER, 2011b: 42 [2009a:18].

¹²⁵⁸ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 29 [2010a: 173] e TEUBNER, 2011b: 43 [2009a:18]. Para mais detalhes acerca da apropriação do conceito de *colère publique* na teoria dos sistemas, ver esp. FISCHER-LESCANO, 2007. Sobre a ideia de “corpos torturáveis”, ver esp. ADORNO, 1984, 6: 281 [2009: 238].

¹²⁵⁹ Cf. ADORNO, 1984, 6: 281 [2009: 238].

¹²⁶⁰ FISCHER-LESCANO, 2013a: 29 [2010a: 173].

¹²⁶¹ BUCKEL, 2009: 11 e ss.

¹²⁶² Cf. HONNETH, 2009: 87.

¹²⁶³ Citado em FISCHER-LESCANO, 2013a: 29 [2010a: 173]. Para mais detalhes, ver ADORNO, 1984, 6: 150 [2009: 128]. No original e na íntegra: “Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliquen. Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch” (ADORNO, 1984, 6: 150).

¹²⁶⁴ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 31 [2010a: 173]. Ver esp. FOUCAULT, 1978: 1-2 e SANTOS, 1999.

¹²⁶⁵ Cf. HORKHEIMER, 2003: 259.

“sociologia descritva” da “teoria crítica da sociedade”, considerando que “a sociologia se converte em crítica da sociedade no mesmo momento em que não se limita a descrever e ponderar as instituições e os processos sociais, mas sim quando os confronta com esse substrato” trazendo à tona os conflitos e antagonismos que marcam as tensões reais das relações entre a vida e as instituições.¹²⁶⁶

Seguindo os moldes do teor imanente da teoria crítica da sociedade de Adorno e Horkheimer, “a teoria crítica dos sistemas não é uma mera tecnologia social, nem uma descrição sociológica extrínseca, nem autodescrição teórico-jurídica, mas um esforço eminentemente filosófico de crítica social”.¹²⁶⁷ Essa crítica se torna possível no marco sistêmico-teórico a partir do momento em que se considera a existência de um referencial transcendente que transborda da própria imanência. Segundo Fischer-Lescano, seguindo Adorno nesse ponto, “é no *arcanum* da sociedade, na atitude, no ponto de vista da resistência que a faculdade de distinguir o reconhecível e o meramente convencional, ou o que está sob a coerção da autoridade vigente, surge como crítica, que é derivada do termo grego *krino*, decidir”.¹²⁶⁸

Todavia, é um pressuposto fundamental da teoria crítica dos sistemas que a sociedade não possa ser descrita a partir de fora, nesse sentido toda e qualquer forma de crítica deve ser necessariamente imanente, ou seja, deve partir de dentro do próprio sistema. A crítica imanente é sempre baseada nas próprias discrepâncias produzidas na interioridade do sistema.¹²⁶⁹ Por isso a teoria crítica dos sistemas busca analisar o direito das sociedades reais, em seus antagonismos constitutivos, tematizando as contradições fundamentais da sociedade. Na esteira das análises de Menke, o direito se justifica através de seus próprios antagonismos.¹²⁷⁰ Segundo ele, a forma jurídica e a produção dessa forma guardam consigo um aspecto de normatividade, no qual “o poder (*Kraft*), de cuja expansão emerge a forma, é ao mesmo tempo uma exigência que se volta contra a própria forma que emerge. Essa exigência requer que a forma corresponda ao seu outro, que lhe faça justiça”

¹²⁶⁶ ADORNO & HORKHEIMER, 1969: 32

¹²⁶⁷ FISCHER-LESCANO, 2013a: 31 [2010a: 174].

¹²⁶⁸ FISCHER-LESCANO, 2013a: 31 [2010a: 174]. Para mais detalhes, ver esp. ADORNO, 1984, 10: 785-793. No original: “Solcher Widerstand, als Vermögen der Unterscheidung des Erkannten und des bloß konventionell oder unter Autoritätszwang Hingenommenen, ist eins mit Kritik, deren Begriff ja vom griechischen *krino*, Entscheiden, herrührt” (ADORNO, 1984, 10: 785).

¹²⁶⁹ FISCHER-LESCANO, 2013a: 31 [2010a: 174].

¹²⁷⁰ Cf. MENKE, 2008: 105.

¹²⁷¹ – ou seja, trata-se da coprodução da forma e de sua oposição, como no conceito teubneriano de justiça autossubversiva.

Retraduzindo o movimento descrito por Menke, Fischer-Lescano argumenta que “a teoria crítica dos sistemas integra em sua crítica do direito essas exigências normativas que no direito se voltam contra o próprio direito de forma paradoxal e o leva a transcender a si mesmo num permanente tornar-se justiça do outro. Em sua busca por justiça, a teoria crítica dos sistemas argumenta com e por meio do direito e se submete às constrições sistêmicas de sentido para logo livrar-se delas e contribuir para quebrar o encanto do fechamento sistêmico”.¹²⁷²

A ideia de “quebrar o encanto” do fechamento, ou melhor, de desfetichizar o sistema autista de sua imanência reificada, justifica-se na medida em que o sistema é sempre um sistema na sociedade, coexistindo com outros sistemas. O sistema cegado por sua própria interioridade perde a capacidade de reagir adequadamente ao ambiente, ou seja, deixa de ser responsivo. Parafraseando Adorno, pode-se dizer que aquilo que o próprio sistema fetichizado “possui de total exerce um encanto, que apesar de toda afetação afirmativa, torna-se nulo ante a desgraça real”,¹²⁷³ e no caso do sistema jurídico, isso se torna evidente frente às injustiças reais derivadas da ordem jurídica reificada.

Partindo dessas averiguações a teoria crítica dos sistemas busca promover uma ciência jurídica “socialmente adequada” e “sociologicamente informada”, especialmente num cenário de surgimento de novas perspectivas jurídicas proporcionadas pela “colisão de regimes”, redes transnacionais, conflitos de princípios organizacionais, dentre outros modos possíveis de manifestação do direito neoespontâneo.

Nessas condições, Fischer-Lescano considera que dois pontos parecem significativos para o direito, sendo eles (i) a “crítica dos valores” (*Wertkritik*), e (ii) a “crítica ao estatismo” (*Etatismuskritik*).¹²⁷⁴

Na via da “crítica dos valores” (*Wertkritik*), Fischer-Lescano coloca que “a reformulação jurídica dos conflitos sociais em torno da estrutura social e de questões distributivas em termos de construções sofisticadas de valores e princípios, sobre os quais se poderia chegar a um acordo prático, consiste na tentativa inadequada e de caráter

¹²⁷¹ MENKE, 2008: 105. Reproduzindo e apropriando essa análise, ver FISCHER-LESCANO, 2013a: 32 [2010a: 174] e FISCHER-LESCANO, 2013b.

¹²⁷² FISCHER-LESCANO, 2013a: 32 [2010a: 174].

¹²⁷³ ADORNO, 2009: 312 [1984, 6: 369]. No original: “*Das Totale der Frage selbst übt einen Bann aus, der bei allem affirmativen Gehabe nichtig wird vorm realen Unheil*”. No mesmo sentido, ver FISCHER-LESCANO, 2013a: 32 [2010a: 174].

¹²⁷⁴ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 32-33 [2010a: 175].

autoritário de solucionar os conflitos sociais do século XXI”.¹²⁷⁵ Assim, o caminho mais adequado às configurações da sociedade moderna estaria na criação de precondições para a segurança mútua dos diversos espaços autônomos da sociedade, tais como as “esferas espontâneas”,¹²⁷⁶ capazes de possibilitar a autorregulação social.

No mesmo sentido, a “crítica ao estatismo” (*Etatismuskritik*) busca demonstrar que a política deixou de ser a única esfera social que se usurpa dos espaços sociais de autonomia. Atualmente as tendências expansionistas *turboautopoiéticas* estão presentes em muitos sistemas funcionais,¹²⁷⁷ podendo se manifestar através da economicização, da juridificação, da midialização, da medicinização, dentre outros modos, que implicam em “riscos específicos, que precisam ser combatidos pela introdução da obrigação de se agir de modo responsivo em relação ao ambiente social (seres humanos, sistemas e ecossistema natural)”.¹²⁷⁸ Nesse ponto, a teoria crítica dos sistemas se une à tese de Habermas acerca da “colonização do mundo da vida” (*Kolonialisierung der Lebenswelt*), a qual denuncia a nociva expansividade dos sistemas administrativo e econômico.¹²⁷⁹

A “crítica dos valores” (*Wertkritik*) e a “crítica ao estatismo” (*Etatismuskritik*) traduzem “a teoria crítica dos sistemas para contra-modelos concretos com os quais pode intervir nas lutas pela *adequação social* das leis existentes”.¹²⁸⁰ Considerando, juntamente com Adorno, que “o todo é o não verdadeiro” (*das Ganze ist das Unwahre*),¹²⁸¹ “quem quer introduzir caos na ordem precisa forçar o sistema de dentro para fora para com isso jogar a faísca nessa lareira que pode fazê-la explodir”¹²⁸² – é o “espinho na carne”, o “motim a bordo”,¹²⁸³ a revolução,¹²⁸⁴ ou seja, trata-se do movimento autotranscendente do sistema jurídico, o qual é ao mesmo tempo sua crítica imanente. Brunkhorst, inspirado no conceito de justiça autossubversiva de Teubner, afirma que esse direito “não cumpre apenas a função de estabilização de expectativas, ele não é apenas sistema imunológico da

¹²⁷⁵ FISCHER-LESCANO, 2013a: 32-33 [2010a: 175].

¹²⁷⁶ Cf. TEUBNER, 2012a: 89 e ss.

¹²⁷⁷ Cf. TEUBNER, 2012a: 79.

¹²⁷⁸ FISCHER-LESCANO, 2013a: 33 [2010a: 175].

¹²⁷⁹ Cf. HABERMAS, 1999, II: 451 e ss.

¹²⁸⁰ FISCHER-LESCANO, 2013a: 33 [2010a: 175].

¹²⁸¹ ADORNO, 2008: 46 [1984, 4: 55]. Também, ver ADORNO, 1993: 87 [1984, 5: 324].

¹²⁸² FISCHER-LESCANO, 2013a: 33 [2010a: 175]. Ver também TEUBNER, 2011b: 36 [2009a: 14].

¹²⁸³ Cf. TEUBNER, 2011b: 32-3 [2009a: 12].

¹²⁸⁴ Cf. BRUNKHORST, 2009a: 443.

sociedade (Luhmann), mas é ao mesmo tempo *medium* da práxis transformadora do mundo”,¹²⁸⁵ que clama em face das injustiças realmente vividas.

5.5. – A teoria crítica dos sistemas e o direito global: diagnósticos, tendências e desafios

“Em 1971, enquanto teorizava sobre o conceito de ‘sociedade mundial’ [*Weltgesellschaft*], Luhmann permitiu-se elaborar a hipótese especulativa de que o direito global iria experimentar uma radical fragmentação, não no âmbito territorial, mas conforme distinções setoriais da sociedade”.¹²⁸⁶ Em seus escritos que precendem o giro teórico autopoietico, Luhmann admite que no plano estrutural da sociedade mundial, os sistemas primariamente orientados cognitivamente, como economia, ciência e técnica, ganhariam certa primazia no processo de mundialização, enquanto os sistemas orientados normativamente, como a política e o direito, encontrariam dificuldades e limitações para alçar um nível global.¹²⁸⁷ Esse descompasso entre a evolução das estruturas cognitivas e normativas é, em certa medida, um dos pontos mais sensíveis de uma análise da sociedade moderna, e por isso, traz consigo o desafio de como seria possível o estabelecimento de estruturas normativas no plano da sociedade mundial.

A teoria crítica dos sistemas surge no contexto da sociedade mundial, embebida nesses complexos antagonismos e discrepâncias. Certamente, o século XXI é um período de complexos desafios para o sistema jurídico, bem como para uma teoria preocupada com as estruturas normativas da sociedade.

As tendências sistêmicas expansivas tem gerado uma cadeia infundável de externalidades negativas, que vão desde a perda da autonomia funcional de alguns subsistemas, até a exclusão massiva de pessoas ao acesso às prestações sistêmicas básicas.¹²⁸⁸ Nesse processo tendenciosamente autodestrutivo da sociedade global,

¹²⁸⁵ BRUNKHORST, 2009a: 447. Sobre a ideia do Direito como o sistema imunológico da sociedade, ver esp. LUHMANN, 2005b: 642 e ss. [1993: 565 e ss.]. Para uma análise crítica acerca do conceito de direito como sistema imunológico ver esp. GUERRA FILHO, 2013: 227 e ss.

¹²⁸⁶ FISCHER-LESCANO & TEUBNER, 2012: 105 [2004: 1000]. Para mais detalhes sobre a hipótese especulativa de Luhmann, ver esp. LUHMANN, 1983a, II: 154 e ss. Sobre a emergência da “sociedade mundial”, ver esp. STICHWEH, 2000b.

¹²⁸⁷ LUHMANN, 1975a: 55, LUHMANN, 1976a: 154 e LUHMANN, 1981a: 150.

¹²⁸⁸ Acerca da questão da exclusão na ótica sistêmica, e seus desdobramentos, ver esp. LUHMANN, 1994a: 237-264 [1998i: 167-195] e LUHMANN, 1995c: 138-150. Para ver a definição de inclusão em Luhmann, ver esp. LUHMANN, 2007b: 48. Seguindo, em grande medida Rudolf Stichweh (STICHWEH, 1997), Teubner se questiona sobre a possibilidade da diferença inclusão/exclusão se converter no metacódigo do século XXI, que mediatizaria todos os demais códigos binários dos subsistemas sociais na sociedade moderna

Brunkhorst destaca três mazelas: (1) a hipertrofia do sistema econômico e o excesso de pró-ciclicidade financeira, que desembocaram na recente crise de 2008¹²⁸⁹ derivada da livre e incontrolável dinâmica do capitalismo internacional, o qual vem dismantelando progressivamente as fronteiras nacionais, bem como o direito vinculado aos Estados, inclusive os direitos fundamentais. Hoje “o capitalismo é global, um sistema altamente produtivo, mas internamente catastrófico, que de modo algum precisa da democracia e para o qual, infelizmente, não existe atualmente qualquer alternativa”.¹²⁹⁰ Outra mazela seria o (2) “fundamentalismo religioso” que se transnacionalizou e hoje ameaça conquistas fundamentais da modernidade, inclusive os espaços sociais de liberdade em diversas partes do mundo, o exemplo mais evidente dessa realidade é o “Estado Islâmico” (ISIS) com sua megalomaniaca pretensão de reestabelecer os califados do medievo; por fim, também (3) a expansividade dos processos de poder e do direito hegemônico¹²⁹¹ no plano mundial que ameaçam igualmente a manutenção da sociedade moderna e de sua diferenciação funcional, pois corrompem a autonomia dos múltiplos âmbitos sociais.¹²⁹²

Revela-se aqui o “lado sombrio” (*dark side*) da sociedade moderna¹²⁹³ – trata-se do *paradoxo da diferenciação funcional*. A diferenciação da sociedade em subsistemas funcionais (dentro de suas dinâmicas hiperexpansivas) passou a ameaçar paradoxalmente a própria manutenção da sociedade que ela mesma possibilitou outrora. Tem-se aqui aquilo que Brunkhorst identificou como o retorno da *dialética do esclarecimento* na sociedade mundial.¹²⁹⁴ Em consonância com Brunkhorst, Neves destaca que a “autonomia operacional dos sistemas sociais parciais, embora constitua uma exigência funcional, não se realiza em grande parte do globo terrestre e, portanto prejudica a diferenciação funcional no plano global”.¹²⁹⁵ Trata-se aqui do problema da “corrupção sistêmica” que leva à

funcionalmente diferenciada. Sobre as “cadeias de exclusão”, ver esp. LUHMANN, 2000a: 427. Para mais detalhes, ver esp. TEUBNER, 2005d: 72-3. Para um estudo específico sobre a diferença inclusão/exclusão na teoria dos sistemas, ver STICHWEH, 1997: 244 e ss., e BACHUR, 2012: 55-83.

¹²⁸⁹ Sobre o conceito de “crise” como “curto circuito” na reprodução autopoietica, ver esp. KJÆR, 2010a: 4.

¹²⁹⁰ BRUNKHORST, 2011b: 28. Acerca do tema, ver também, TEUBNER & GRABER, 2008 e TEUBNER, 2011a: 9-51. Sobre a ideia de bloqueios e corrupção sistêmica, ver NEVES, 2013: 341. Sobre a expansividade da economia também no âmbito da dogmática jurídica e teoria do direito, ver esp. NEVES, 2005b: 207 e ss. Ver também, CAMPILONGO, 2000: 118.

¹²⁹¹ Sobre a ideia de “direito hegemônico”, ver BRUNKHORST, 2005: 127 e ss. e BUCKEL & FISCHER-LESCANO, 2009: 482-3. Na tradição da interpretação marxista do direito burguês, Paschukanis fala no “direito do mais forte” (*Faustrecht*), cf. PASCHUKANIS, 1977: 169 e ss.

¹²⁹² Cf. BRUNKHORST, 2010a: 164 e ss.

¹²⁹³ Cf. BRUNKHORST, 2005: 113.

¹²⁹⁴ Cf. BRUNKHORST, 2010a: 154 e ss. Neves chega a uma conclusão semelhante, mas enfatiza a questão da metadiferença inclusão/exclusão como fator que leva ao dismantelamento da diferenciação funcional, para tanto ver NEVES, 2013: 348 e LUHMANN, 1993a: 583 [2005b: 661].

¹²⁹⁵ NEVES, 2013: 342.

“sabotagem de códigos”.¹²⁹⁶ Nesse sentido, Neves identifica essa condição da sociedade mundial como uma verdadeira “patologia da normalidade” (*pathology normalcy*),¹²⁹⁷ recuperando aqui um termo do pensador frankfurtiano Erich Fromm, para expressar a forma danosa e autodestrutiva com que os sistemas sociais se relacionam entre si e com a sociedade (como um sistema mais abrangente), impossibilitando a realização de uma série de acoplamentos estruturais, prestações e execução da própria função sistêmica específica de modo “saudável” (autônomo e autolimitado).

Nesse cenário, a teoria crítica dos sistemas busca meios para combater essas ordens sociais reificadas, fetichizadas, hipertróficas, que ameaçam a diferenciação funcional da sociedade moderna e seus espaços de liberdade. Ela não logra isso através de um sistema político mundial, como se tudo pudesse ser resolvido por meio de um mundo republicanizado. Em face dessa postura, para a teoria crítica dos sistemas “a política como sistema, esse fetiche da coletivização, é ópio para o povo, e equivale à institucionalização de uma fantasmagoria e uma declaração irrealizável de autossuficiência. Em vez disso, a utopia é uma sociedade civil (jurídica) mundial sem o Estado”,¹²⁹⁸ como a nova *Pax bukowina* de Teubner,¹²⁹⁹ em analogia com a “associação de homens livres” (*Verein freier Menschen*) de Marx.¹³⁰⁰

O sistema jurídico responsivo, em sua crítica imanente, lida com a nova realidade da sociedade mundial através de uma perspectiva crítico-emancipatória capaz de revelar a existência de um núcleo normativo nas instituições e nas práticas realmente existentes. Ela intervém “na luta em torno da *magnae chartae* [constituição] em relação às matrizes transnacionais” e busca “desenvolver em cada caso direitos humanos e organizacionais específicos”.¹³⁰¹ Os direitos fundamentais¹³⁰² (e aqui podemos compreender juntamente os direitos humanos) protegem o primado da diferenciação funcional da sociedade em face das tendências desdiferenciantes,¹³⁰³ não mais apenas da política, mas agora especificamente dos sistemas sociais globais.

Com a emergência do direito global na sociedade moderna, marcada pela primazia da diferenciação funcional, as questões relativas a direitos humanos se tornaram

¹²⁹⁶ Cf. NEVES, 2009: 39 e 262.

¹²⁹⁷ Cf. FROMM, 2008: 12 e ss.

¹²⁹⁸ FISCHER-LESCANO, 2013a: 33 [2010a: 176]. Acerca disso, ver também, LUHMANN, 2000: 215.

¹²⁹⁹ Cf. TEUBNER, 2003: 9 e ss.

¹³⁰⁰ MARX, 1973, I: 43. Ver também FISCHER-LESCANO, 2013a: 34 [2010a: 175].

¹³⁰¹ FISCHER-LESCANO, 2013a: 34 [2010a: 176]. Acerca disso, ver TEUBNER, 2012a; NEVES, 2009. Para um estudo específico da constitucionalização no âmbito corporativo, ver esp. AMATO, 2014.

¹³⁰² Cf. TEUBNER, 2006b: 342.

¹³⁰³ Cf. LUHMANN, 2010a: 321.

especialmente sensíveis à afirmação do novo primado. A proteção aos direitos humanos tornou-se imprescindível para a manutenção da diferenciação funcional e da inclusão de toda a população mundial no sistema jurídico.¹³⁰⁴ Todavia, a diferenciação segmentária entre Estados nacionais no âmbito do sistema político da sociedade mundial inviabiliza o surgimento de uma “constituição mundial”¹³⁰⁵ capaz de proteger os direitos fundamentais para além do alcance estatal. Esse complexo desafio de uma sociedade profundamente fragmentada e reificada pela hipertrofia de determinadas racionalidades sistêmicas é enfrentado pela teoria crítica dos sistemas por meio daquilo que aqui se denomina de “resistência normativa” *in praxis* (de cunho crítico-emancipatório).

Essa resistência normativa da teoria crítica dos sistemas não está ligada a modelos procedimentais que priorizam o consenso universal ou a justificação racional, antes, ela se pauta nos “processos sociais de constitucionalização” (*gesellschaftliche Konstitutionalisierungsprozesse*) e na formação de “instituições permeáveis às demandas sociais”¹³⁰⁶ – trata-se aqui da socialização dos processos de criação do direito.

Primeiramente os “processos sociais de constitucionalização”, os quais precisam ser assegurados, estabilizados e tornados permanentes para que se façam efetivos. Como colocado inicialmente, as constituições protegem os direitos fundamentais, nesse sentido, no caso de dilatarmos seu alcance para todos os âmbitos sociais quanto possíveis, na forma de uma *capilarização constitucional*,¹³⁰⁷ tornaria-se possível blindar as esferas autônomas da sociedade em face dos impulsos hipertróficos e desdiferenciantes de determinadas racionalidades sociais e ao mesmo tempo autolimitar as esferas sociais constitucionalizadas.

Segundo Wiethölter, levar o conceito de autonomia sistêmica a sério significa compreender que a autodeterminação implica ao mesmo tempo na inevitabilidade de externalizações. As externalizações (nem sempre negativas) não se confundem com “determinações externas” (*Fremd-Bestimmung*), antes, podem ser consideradas como potenciais suportes em momentos nos quais a autoajuda (*Selbsthilfe*) sistêmica já não é mais possível.¹³⁰⁸ “Isso pode ser comparado com a assistência terapêutica ou suporte

¹³⁰⁴ Cf. LUHMANN, 1993a: 573 [2005b: 651].

¹³⁰⁵ Cf. LUHMANN, 1993a: 582 [2005b: 660].

¹³⁰⁶ FISCHER-LESCANO, 2013a: 35 [2010a: 176]. Ver também TEUBNER, 2008: 3, TEUBNER, 2012a, TEUBNER, 2013.

¹³⁰⁷ TEUBNER, 2012a: 83-6.

¹³⁰⁸ Cf. WIETHÖLTER, 1988: 27-8. Para conferir mais acerca do desenvolvimento desse programa por Wiethölter, ver esp. WIETHÖLTER, 2005: 65 e ss. Fazendo uso da ideia de “assistência terapêutica” e “constitucionalização” em Wiethölter, ver esp. TEUBNER, 2012a: 35.

estrutural além do direito”,¹³⁰⁹ ou seja, a ajuda externa é possível não como determinação jurídica de outras esferas sociais, mas sim como uma espécie de prestação jurídica à sociedade através dos *processos de constitucionalização* que auxiliam na manutenção da diferenciação funcional da sociedade, combatendo a nova dialética do esclarecimento.

Os processos de constitucionalização seriam capazes de assegurar a existência de “espaços sociais de liberdade”, tais como as “esferas espontâneas”. As esferas espontâneas atuam em face das “esferas organizadas” presentes numa diversidade de sistemas sociais.¹³¹⁰ A diferença entre esfera espontânea e esfera organizada, além de ser uma diferenciação interna dos próprios sistemas, é também, segundo Teubner, essencial para a diferenciação funcional da sociedade. Através da atuação da esfera espontânea, as tendências reificantes da esfera organizada e da racionalidade sistêmica específica são barradas. Na economia, a diferença entre esfera espontânea e esfera organizada se manifesta na oposição entre os consumidores e as grandes corporações; na política essa diferença também aparece, mas na forma de contraposição entre governo e opinião pública.¹³¹¹

A falta de equilíbrio entre o espontâneo e o organizado deve ser recalibrado, especialmente no sentido de impedir a dominação do último sobre o primeiro. A presença de uma esfera espontânea nos sistemas é essencial para a existência de maior responsividade sistêmica e abertura ecológica. Esse equilíbrio se torna possível graças à criação de mecanismos democráticos internos a cada âmbito sistêmico, capazes de potencializar a participação, a deliberação, a descentralização, dentre outros modos de abertura.

A inovação dessa proposta está em sua abrangência, que não mais se limita ao âmbito territorial dos Estados nacionais, alçando agora a possibilidade de atingir setores sociais autônomos e transnacionalizados. Esses avanços já estavam presentes nos marcos das “constituições civis globais” de Teubner,¹³¹² e do “constitucionalismo societal” de Sciulli.¹³¹³ Quando a teoria crítica dos sistemas fala em processos de constitucionalização da sociedade, ela está indo muito além do mero acoplamento estrutural entre sistema jurídico e sistema político. Ela busca demonstrar que os processos de constitucionalização

¹³⁰⁹ WIETHÖLTER, 1988: 28.

¹³¹⁰ Cf. TEUBNER, 2012a: 88 e ss.

¹³¹¹ Cf. TEUBNER, 2012a: 89.

¹³¹² Cf. SCIULLI, 1992: 67.

¹³¹³ Cf. TEUBNER, 2003. Ver também TEUBNER, 2005c e TEUBNER, 2005d.

podem emergir do contato do sistema jurídico com outros sistemas sociais, tais como a economia, a ciência, a saúde, dentre outros.

Os processos sociais de constitucionalização permitem ao sistema jurídico compensar o déficit do estabelecimento de estruturas normativas na sociedade moderna, na forma de um caminho que possibilita remediar os efeitos negativos do predomínio hipertrófico de racionalidades de sistemas prioritariamente compostos por estruturas cognitivas (economia, ciência, técnica). Ao mesmo tempo, esses processos buscam também repelir toda espécie de regresso desdiferenciante da sociedade, seja de ordem política ou religiosa, e ao mesmo tempo se levantam em face da expansividade dos processos de poder na sociedade mundial.

Complementarmente aos processos de constitucionalização, a resistência normativa proposta pela teoria crítica dos sistemas está baseada, também, na legislação da sociedade civil via processos de escandalização como a “*colère publique* mundial”.¹³¹⁴ Do mesmo modo, considera-se a possibilidade da tomada de decisões em situações deliberativas por meio da articulação entre as esferas espontânea e organizada.¹³¹⁵ Em suma, isso representaria o estabelecimento de processos de autorregulação social. Nas palavras de Fischer-Lescano, “trata-se da abertura das decisões estruturais da sociedade sobre processos democráticos por meio do desenvolvimento de direitos constitucionais da sociedade mundial que liberta o potencial da sociedade civil global para salvaguarda da autonomia”.¹³¹⁶ A grande preocupação da teoria crítica dos sistemas é com a possibilidade da “regeneração das relações autônomas na sociedade mundial”, trata-se de procurar “romper com os padrões de estratificação das instituições sociais”.¹³¹⁷

Tiradas essas conclusões, ainda na esteira da teoria crítica dos sistemas, Fischer-Lescano observa a possibilidade de um paralelo entre o conceito de “responsividade social” (*soziale Responsivität*) dos sistemas e o conceito de *mimesis* da teoria crítica.¹³¹⁸ Porém, diferentemente da teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt, a teoria crítica dos sistemas postula que não é apenas o sistema da arte que pode trabalhar como um “órgão da mimesis” (*Organ der Mimesis*).¹³¹⁹ Segundo Fischer-Lescano, as ordens

¹³¹⁴ Cf. FISCHER-LESCANO, 2007: 443.

¹³¹⁵ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 176-7].

¹³¹⁶ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 177]. Ver também TEUBNER, 2010a: 327-41.

¹³¹⁷ FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 177].

¹³¹⁸ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 177].

¹³¹⁹ Cf. FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 177]. Na concepção de Adorno, “o comportamento mimético, posição perante a realidade aquém da oposição fixa de sujeito e objeto, é, graças à arte, órgão da mimese desde o tabu mimético, açambarcado pela aparência e, complementarmente à autonomia da forma,

mundiais dos sistemas sociais “precisam adotar uma relação mimética com a realidade externa ao sistema. Deixar a transcendência aparecer na realidade, ou seja, a negação do existente na mímese do existente não é assim apenas tarefa da arte, mas de todos os sistemas sociais que têm de ser orientados de modo que ‘o sujeito, em diferentes níveis de sua autonomia, possa colocar-se no outro, separado, mas também sem separar-se’.”¹³²⁰ Essa “é uma reação à má irracionalidade do mundo racional enquanto administrado”,¹³²¹ em outras palavras, a *mimesis* é uma forma de reação interna à imanência reificada dos sistemas sociais fetichizados por suas próprias racionalidades.

Ao retirar a exclusividade da estética para a prática da resistência, a teoria crítica dos sistemas assegura essa possibilidade a todas as esferas sociais normativas, “preservando espaços de liberdade e espontaneidade e garantindo que prevaleçam sempre noções democráticas de organizações, instituições, grupos e redes sociais”.¹³²² Esse é o teor crítico-emancipatório da teoria, a resposta normativa da sociedade à hipertrofia de determinadas formas de racionalidades sistêmicas. Isso, ao mesmo tempo, representa a possibilidade de desreificação do sistema jurídico a partir da ideia de justiça, que dá ao sistema uma abertura ecológica, o impelindo à transcendência e à constante dinâmica inovativa de suas próprias estruturas.

O direito na teoria crítica dos sistemas, na forma de *direito mimético*, reage contra si mesmo (em face de sua própria racionalidade irracional) em favor de uma justiça

quase seu suporte. (...) Se o comportamento mimético não imita alguma coisa, mas se faz semelhante a si mesmo, as obras de arte tomam a seu cargo o seu cumprimento. Na expressão, não imitam as emoções de indivíduos humanos, e sobretudo não as dos seus autores; ao definirem-se essencialmente deste modo são vítimas, justamente enquanto cópias, da objectivação, conta a qual resiste o impulso mimético. Na expressão artística, leva-se simultaneamente a cabo o juízo histórico sobre a mímese enquanto comportamento arcaico: a saber, praticada imediatamente, ela não é um conhecimento; o que se faz semelhante não se torna semelhante; a intervenção da mal sucedida – tudo isso a exila para a arte que se comporta mimeticamente, da mesma maneira que ela absorve na objectivação desse impulso a crítica que lhe é feita”. No original: “*Die mimetische Verhaltensweise, eine Stellung zur Realität diesseits der fixen Gegenübersetzung von Subjekt und Objekt, wird durch die Kunst, das Organ der Mimesis seit dem mimetischen Tabu, vom Schein ergriffen und, komplementär zur Autonomie der Form, geradezu dessen Träger. (...) Ahmt das mimetische Verhalten nicht etwas nach, sondern macht sich selbst gleich, so nehmen die Kunstwerke es auf sich, eben das zu vollziehen. Nicht imitieren sie im Ausdruck einzelmenschliche Regungen, vollends nicht die ihrer Autoren; wo sie dadurch wesentlich sich bestimmen, verfallen sie als Abbilder eben der Vergegenständlichung, gegen die der mimetische Impuls sich sträubt. Zugleich vollstreckt sich im künstlerischen Ausdruck das geschichtliche Urteil über Mimesis als ein archaisches Verhalten: daß diese, unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis ist; daß, was sich gleichmacht, nicht gleich wird; daß der Eingriff durch Mimesis mißlang – das verbannt sie ebenso in die Kunst, die mimetisch sich verhält, wie diese in der Objektivation jenes Impulses die Kritik an ihm absorbiert*” (ADORNO, 1982: 130-1 [1984, 7: 169-70]).

¹³²⁰ FISCHER-LESCANO, 2013a: 36 [2010a: 177]. Nesse ponto, Fischer-Lescano cita diretamente Adorno no trecho final, cf. a versão original “*In ihr stellt das Subjekt, auf wechselnden Stufen seiner Autonomie, sich zu seinem Anderen, davon getrennt und doch nicht durchaus getrennt*” (ADORNO, 1982: 68 [1984, 7: 86]).

¹³²¹ ADORNO, 1982: 68 [1984, 7: 86].

¹³²² FISCHER-LESCANO, 2013a: 37 [2010a: 177].

autossubversiva (ecológica) e em oposição às tendências patológicas da sociedade mundial, lesivas aos espaços sociais de liberdade e às esferas espontâneas, buscando o auxílio à autolimitação dos sistemas sociais a partir dos constantes processos sociais de constitucionalização.

CONCLUSÃO

A teoria crítica dos sistemas da Escola de Frankfurt, desenvolvida desde a observação pioneira de Rudolf Wiethölter até os complexos e abrangentes trabalhos de Gunther Teubner sobre o direito na sociedade mundial, apenas veio a adquirir um programa próprio e sistematizado com a contribuição mais bem acaba de Andreas Fischer-Lescano.

Ao longo de toda a proposta reconstrutiva e quase arqueológica do trabalho, procurou-se mostrar como a sociedade atual se estabelece como “sociedade moderna”, dotada de suas próprias estruturas e semânticas. No plano estrutural, essa sociedade pode ser descrita como “funcionalmente diferenciada” e estabelecida mundialmente, apesar dos paradoxos que essa conformação traz consigo. No plano semântico, é possível encontrar o desenvolvimento de novos conceitos refletidos na tradição filosófica, como a poderosa transição que situa o pensamento moderno num imenso esforço de superação da filosofia do sujeito, desdobrada de Hegel a Marx, passando pela teoria crítica e chegando a Habermas e Luhmann, sob distintas roupagens.

Primeiramente, a teoria crítica da Escola de Frankfurt (especialmente nas leituras de Horkheimer e Adorno), considera a sociedade como um resultado de processos históricos, conflitos e antagonismos inerentes à própria realidade. A sociedade é concebida como um sistema (ou totalidade de um conjunto de relações) que se coloca acima dos indivíduos. Essa teoria está comprometida com as transformações, com as mudanças sociais, com as lutas e relações reais (materialidade) presentes na sociedade, as quais se processam dialeticamente no devir histórico. A teoria crítica, em sua tarefa de revelar os antagonismos internos e externos derivados da subversiva dialética do iluminismo (*Dialektik Aufklärung*), denuncia a injustiça social, a miséria e a perda de liberdade, e ao mesmo tempo almeja a supressão dessas condições que estabelecem bloqueios à emancipação.

Seguidamente, Habermas e Luhmann surgem num cenário teórico de profundas mudanças na sociedade. Ambos partem igualmente da ideia de um possível desgaste existente nos modelos teóricos até então propostos, seja na esteira da crítica, do positivismo ou do conservadorismo. Nesse contexto, há uma separação fundamental entre suas alternativas teóricas. Habermas, por um lado, rechaçou uma série de pressupostos da primeira teoria crítica por considerá-la uma forma de crítica radical à razão, que além de ser dotada de aporias fundamentais, também não daria a devida atenção aos potenciais intrínsecos à racionalidade, vista não apenas em sua face finalística e instrumental, mas

também comunicativa. Nesse sentido, Habermas condenaria a proposta de seus mestres (Adorno e Horkheimer) pelo fato de promover um abandono precipitado do projeto inacabado da modernidade. Em Habermas as questões do consenso, da intersubjetividade linguisticamente gerada, da esfera pública e da diferença fundamental entre sistema e mundo da vida, tomam a frente dos espaços teóricos de discussão, também voltados para a ideia iluminista de emancipação, mas agora nos contornos e recortes oferecidos pelo conceito de racionalidade comunicativa.

Do lado oposto ao de Habermas, Luhmann praticou um rechaço definitivo da tradição, o que ficou evidente em sua proposta de um Iluminismo Sociológico (*Soziologische Aufklärung*), o qual implicou no abandono de duas premissas fundamentais provindas do iluminismo filosófico: (i) a ideia do acesso de todos os homens a uma razão comum (universal), sem a existência de uma mediação institucional; (ii) a concepção de que o homem singular pode por meio de sua própria racionalidade encontrar algo comum entre todos os homens e alcançar um consenso. Para Luhmann, a sociedade deve ser entendida apenas como “comunicação” que é reproduzida autopoieticamente pelos sistemas sociais, sem determinação direta pelos indivíduos situados em seu ambiente. Nesse sentido, conceitos como os de sistema, autopoiesis, complexidade, acoplamento estrutural, evolução, diferenciação, ruído, interpenetração, função, dentre outros, ganharam proeminência num arcabouço teórico completamente distinto. Luhmann não está comprometido com os ideais de emancipação e muito menos críticos, mostrando, sempre que possível, seu pronto rechaço a essa tradição de pensamento.

No que concerne à análise do direito, Adorno e Horkheimer apesar das poucas contribuições para a discussão do tema, que ficou muitas vezes em segundo plano nos muitos volumes de suas obras, forneceram alguns conceitos de uso fundamental para a teoria crítica dos sistemas posteriormente, como os de reificação, fetichização, crítica imanente, subversão, desordem e mimese. Também, alguns aspectos de análise do direito e da justiça são encontrados em Adorno em curtas passagens de sua *Dialética Negativa*, na qual se considera o direito moderno como um fenômeno primordial da racionalidade irracional (uma imanência reificada).

Habermas, o suposto herdeiro da Escola de Frankfurt, mudou consideravelmente seu entendimento acerca do direito na evolução de sua obra, principalmente quando deu continuidade aos seus estudos sobre a esfera pública e sobre o caráter ambivalente do direito moderno situado entre os sistemas (econômico e administrativo) e o mundo da vida.

Nas sociedades complexas politicamente democráticas e economicamente capitalistas, o direito atuaria como uma instância que blinda o mundo da vida dos processos colonizadores que emanam dos sistemas, servindo, também, como uma espécie de transformador do poder comunicativo, que provêm do mundo da vida e da esfera pública, em poder administrativo. Resumidamente, os Estados Democráticos de Direito modernos possuiriam essa estrutura constitutiva, segundo a concepção habermasiana.

Luhmann, em contrapartida, sempre esteve preocupado com a função do direito na sociedade no decorrer de toda sua obra. Ele parte da ideia de direito como um sistema funcional encarregado de generalizar congruentemente as expectativas normativas nas dimensões temporal (normatizações), social (institucionalização) e material (programação), atuando na forma de um verdadeiro sistema imunológico da sociedade. No plano da autorreferência, Luhmann entende que a *autopoiesis* do sistema jurídico depende de autorreferência elementar (legalidade), de reflexividade (constitucionalidade) e de reflexão (legitimação). No plano da heterorreferência, o sistema jurídico, por um lado, desempenha sua função geral para todo o sistema social ao generalizar congruentemente as expectativas normativas, e por outro lado, atua com prestações específicas para outros subsistemas sociais. Na sociedade moderna, com a diferenciação dos sistemas sociais em distintos sistemas funcionais, o sistema jurídico, em coevolução com a sociedade, passou a estabelecer distintas formas de acoplamentos estruturais, tais como com o sistema econômico através do contrato e da propriedade, e principalmente com o sistema político, através da constituição.

No cenário de uma sociedade mundial, Luhmann chegou a perguntar-se acerca da possibilidade de um direito global sem Estado mundial, provocando reflexões de imensa pertinência em seu discípulo Gunther Teubner. Surge aqui o embrião da teoria crítica dos sistemas e seu ponto chave para a análise do sistema jurídico.

A teoria crítica dos sistemas se desenvolveu no contexto da análise dos sistemas da sociedade mundial e do direito global como uma forma que já não mais pode se confundir com a teoria dos sistemas de Luhmann. Teubner foi certamente o primeiro autor partidário dessa proposta, aliás, essa proposta encontra seu gérmen nos trabalhos por ele desenvolvidos, especialmente no constante esforço de tornar a teoria dos sistemas mais responsiva e desenvolvida do ponto de vista de suas estruturas normativas.

A teoria dos sistemas que muitas vezes foi associada à forma suprema da consciência tecnocrática, devido especialmente à ausência de ímpeto crítico-emancipatório e à suposta apologia do *status quo*, todavia, ganhou novos moldes com as propostas de Teubner.

Inicialmente, Teubner enfrentou dificuldades teóricas, especialmente devido à sua tentativa de aproximar a teoria dos sistemas com a teoria do discurso de Habermas, que apesar de pertencer à tradição crítica, partia de pressupostos diversos da crítica original de Adorno e Horkheimer. Ao abrir-se para a teoria habermasiana, a teoria crítica dos sistemas, ainda embrionária, sofreu ataques de grande contundência, os quais levaram a um positivo redirecionamento teórico. Num segundo momento, ao flertar com a tradição pós-moderna e com o pluralismo jurídico, Teubner alcançou um novo patamar teórico que foi de especial importância para a análise do direito global moderno.

A constatação de um descompasso entre a evolução das estruturas cognitivas e das estruturas normativas da sociedade mundial levou Teubner ainda mais longe em suas análises, inclusive no sentido de constatar a possibilidade de um neoespontaneísmo constitucional decorrente do contato do sistema jurídico com outros sistemas funcionais da sociedade mundial para além do político.

Essa nova *Pax Bukowina* promovida pelo aparecimento das “constituições civis” apresentada por Teubner, evidenciou um progressivo processo de transnacionalização do direito na sociedade mundial, seja na forma de *lex mercatoria*, de *lex sportiva* e ou de *lex digitalis*, dentre tantos outros modos de direito global emergente. Elas todas são uma nova realidade para sistema jurídico, o qual deixa de estar meramente atrelado ao marco do direito estatal ou do direito internacional público. Tratam-se aqui dos temas mais sensíveis ao direito moderno.

A teoria crítica dos sistemas surge exatamente nesse cenário, onde questões como os direitos humanos, a justiça e a responsividade sistêmica se tornam de especial relevância no contexto do direito global e dos novos processos de constitucionalização sistêmica. Na esteira de uma “autopoiesis crítica”, como coloca Mihalopoulos, não se trata mais apenas de se produzir uma teoria meramente descritiva. Essa nova teoria propõe agora a abordagem das antinomias estruturais produzidas pelas ordens sociais reificadas, na esteira de uma verdadeira crítica imanente, ao mesmo tempo em que promove uma reaproximação com o método originário da primeira geração da teoria crítica da Escola de Frankfurt.

Andreas Fischer-Lescano destaca dois pontos essenciais para o sistema jurídico na teoria crítica dos sistemas da sociedade mundial: (i) a estratégia de compreender a justiça

como uma fórmula contingente e transcendente e (ii) a ideia de uma crítica imanente como atitude transcendente, que pode ser estendida também ao sistema jurídico.

No âmbito jurídico, uma justiça que se subverte seria o ponto central da crítica imanente do direito. O sistema jurídico, quando reificado por sua própria imanência, torna-se autista e por isso cego ao ambiente, refletindo unicamente sua própria racionalidade universalizante, ou seja, sua própria “racionalidade irracional”, na fórmula adorniana. O imperialismo da racionalidade jurídica cria novas formas de injustiças, as quais podem ser combatidas apenas pelo elemento transcendente do sistema jurídico: a justiça autossubversiva. A justiça autossubversiva é “a justiça do outro” (Lévinas/Derrida), da alteridade, do ambiente, que quebra o encanto do fechamento sistêmico e o permite ao sistema transcender os limites internos de sua racionalidade. Trata-se aqui da justiça ecológica tão próxima à problemática dos direitos fundamentais no sentido amplo descrito por Teubner em sua crítica às matrizes da sociedade global.

A crítica imanente do direito representa a libertação de seu “arcano” interno, capaz de identificar as discrepâncias internas do sistema e seus paradoxos, ou seja, não se trata mais de uma mera atitude conformista de um sistema jurídico sem “justiciabilidade”, agora é adicionado no sistema jurídico o “olhar maligno” e o ímpeto crítico-emancipatório diante do *status quo*, mediante a justiça autossubversiva.

Na teoria crítica dos sistemas o direito deixa de ser apenas o sistema imunológico da sociedade e passa a atuar como instrumento de práxis revolucionária (justiça autossubversiva), como bem apontado por Brunkhorst. Nesse sentido, os processos sociais de constitucionalização e a preservação dos espaços sociais de liberdade, tais como as esferas espontâneas, surgem como demandas essenciais que requerem o apoio do sistema jurídico.

Em suma, o principal escopo da teoria crítica dos sistemas é a “regeneração das relações autônomas da sociedade mundial”. Nesse sentido, o papel desempenhado pelo sistema jurídico está em auxiliar na democratização dos sistemas sociais e na garantia da responsividade do sistema jurídico, de um modo terapêutico (Wiethölter). Como bem destacado por Fischer-Lescano, essa regeneração das “relações autônomas da sociedade mundial” só pode se aperfeiçoar com os crescentes *processos de constitucionalização das esferas sociais* em conjunto com uma *justiça autossubversiva*, frutos de um sistema jurídico mais responsivo e com capacidade de transcendência. Formulando com o auxílio de um conceito adorniano, o direito concebido pela teoria crítica dos sistemas é um *direito*

mimético que reage em face da imanência reificada e da fetichização provocada pela hipertrofia de sua racionalidade específica – assim, o direito na teoria crítica dos sistemas é um direito mais sensível ao ambiente, que dele se reaproxima através de um novo caráter responsivo (ecológico).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- ADORNO, T. W. (1984, 7) Ästhetische Theorie. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Versão em português: ADORNO, T. W. (1982) Teoria Estética. Lisboa: Edições 70].
- ADORNO, T. W. (1984, 8.I [1953]) “Individuum und Organisation”. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 8.I. p. 440-456. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1984, 8.I [1965]) “Gesellschaft”. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 8.I. p. 5-19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1984, 8.I [1966]) “Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie”. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 8.I. p. 42-85. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1984, 8.I [1968]) “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?”. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 8.I. p. 354-370. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1984, 10) “Kritik”. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp. pp. 785-793.
- ADORNO, T. W. (1984, 12) Philosophie der neuen Musik. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (1993) *Hegel: three studies*. Cambridge: MIT. [ADORNO, T. W. (1984, 5) *Drei Studien zu Hegel*. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.]
- ADORNO, T. W. (1999b) *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural. [ADORNO, Theodor. “Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie” [1969]. In: *Gesammelte Schriften*, 1984, Band 8.1].
- ADORNO, T. W. (1999c) “O fetichismo na música e a regressão da audição”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

- ADORNO, T. (2003) “A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria”. Entrevista de T. W. Adorno à revista Der Spiegel. Trad. Gabriel Cohn. Caderno Mais! da *Folha de São Paulo*, 31.08.2003.
- ADORNO, T. W. (2007) *Introdução à sociologia*. São Paulo: UNESP.
- ADORNO, T. W. (2008) *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue. [ADORNO, T. W. (1984, 4) *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.]
- ADORNO, T. W. (2009) *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar. [ADORNO, T. W. (1984, 6) *Negative Dialektik*. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.] Versão alternativa: ADORNO, T. W. (1975) *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1969) *La sociedad: lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1997) *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. [ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1984, 3) *Dialektik Aufklärung: Philosophische Fragmente*. In: *Theodor W. Adorno – Gesammelte Schriften*. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.] [Versão alternativa: ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1999a) “O conceito de iluminismo”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural].
- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- ALDOUS, J.; DURKHEIM, E.; TÖNNIES, F. (1972) “An exchange between Durkheim and Tönnies on the nature of social relations, with introduction by Joan Aldous.” *American Journal of Sociology*. vol. 77, issue 6 (May, 1972), p. 1191-1200.
- AMATO, Lucas F. (2014) *Constitucionalização Corporativa: direitos humanos fundamentais, economia e empresa*. Curitiba: Juruá.
- APEL, Karl-Otto (2000). *Transformação da filosofia*. vols. 2. São Paulo: Loyola.
- ARENDT, H. (2007) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARISTÓTELES (1985) *Organon*. Lisboa: Guimarães Editores.

- ARISTÓTELES (1997). *Política*. Tradução de de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB.
- ASHBY, W. Ross (1970). *Introdução à cibernética*. São Paulo: Perspectiva.
- ATLAN, H. (1992). *Entre o cristal e a fumaça*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BACHUR, João Paulo (2009). *Distanciamento e crítica: limites e possibilidades da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*. Tese apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Ciência Política da FFLCH da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política.
- BACHUR, João Paulo. (2012) “Inclusão e exclusão na teoria dos sistemas sociais: um balanço crítico”. In: *BIB*. São Paulo, nº 73, 1º semestre de 2012, p. 55-83.
- BACON, F. (1999) *Novum organum*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- BAECKER, D. (1994) “Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft”. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, Heft 2, April 1994, s. 93-110.
- BAECKER, D. (1999) “Gypsy Reason: Niklas Luhmann's Sociological Enlightenment”. Disponível em: papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2200799. Acesso em 10.12.2011.
- BAECKER, D. (2001) “Why systems?” In: *Theory Culture & Society* 18 (2001), pp. 59-74.
- BAECKER, D. (2012) “A calculus for Autopoiesis”. In: Zeppelin University – jun. 2012. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=2073362>. Acesso em 13.11.2012.
- BAUDELAIRE, C. (1980) *Oeuvres Complètes*. Paris: Robert Laffont.
- BECK, U. (2010) *Sociedade do risco*. São Paulo: Ed. 34.
- BENDIX, R. (1986) *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: UnB.
- BENJAMIN, Walter. (1984) *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter (1986) “Crítica da violência – crítica do poder”. In: *Walter Benjamin: documentos de cultura, documentos de barbárie*. pp. 160-175. São Paulo: Cultrix. [Versão original: BENJAMIN, Walter (1977) “Zur Kritik der Gewalt”. In: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften* II (I). Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 179-203].

- BENJAMIN, Walter. (1987) Sobre o conceito da história. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. vol. 1. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. (1997) *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- BERGER, P. & LUCKMANN, Th. (2004) *Construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BERMAN, Harold (1996). *La formación de la tradición jurídica de occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERTALANFFY, Ludwig von (1975). *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.
- BOBBIO, Norberto (1987). *Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BOBBIO, Norberto (1999). *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo: Icone.
- BONß, W. (1993) “The program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory.” In: *On Max Horkheimer*. BENHABIB, S.; BONß, W.; McCOLE, J. (eds.). Cambridge: MIT Press.
- BRAUDEL, Fernand. (1989) *Gramática das civilizações*, São Paulo: Martins Fontes.
- BRUNKHORST, H. (1990) *T. W. Adorno: Dialektik der Moderne*. München: Piper.
- BRUNKHORST, H. (1993) “Dialectical positivism of happiness: Horkheimer’s materialist deconstruction of philosophy.” In: *On Max Horkheimer*. BENHABIB, S.; BONß, W.; McCOLE, J. (eds.). Cambridge: MIT Press.
- BRUNKHORST, H. (2000) “The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno’s Dialectic of Enlightenment”. In: *Enlightenment beyond metaphysics: Hauke Brunkhorst*. Constellations, vol. 7, n. 1. Malden: Blackwell.
- BRUNKHORST, Hauke (2003) „Ästhetik als Gesellschaftskritik: vier Fragen zu Adorno“. In: *Widerspruch* 41 (2003), S. 12-17.
- BRUNKHORST, H. (2005) *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: MIT Press.

- BRUNKHORST, H. (2007) “A globalização da democracia sem Estado: público fraco, público forte, constitucionalismo global.” In: *Teoria crítica no século XX*. (orgs.). SOUZA, J.; MATTOS, P.; São Paulo: Annablume.
- BRUNKHORST, H. (2009a) “Ilusões de factibilidade, declarações festivas e cantorias: sobre a relação entre evolução e revolução no Direito”. In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 9, n. 3, p. 440-458, 2009.
- BRUNKHORST, H. (2010a) “Democracy under pressure: the return of the Dialectics of Enlightenment in the world society”. In: *Civitas*. Porto Alegre, vol. 10, n. 1, p. 153-171, jan.-abr. 2010.
- BRUNKHORST, H. (2011a) “Alguns problemas conceituais e estruturais do cosmopolitismo global.” *RBCS Vol. 26, n° 76 junho/2011*, pp. 7-38.
- BRUNKHORST, H. (2011b) “Rumo a uma nova ordem global: vinte anos após 1989 e além.” *RBCS Vol. 26, n° 77 outubro/2011*, pp. 25-30.
- BUCK-MORSS, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo vientiuno editores.
- BUCKEL, Sonja (2006). “Neo-Materialistische Rechtstheorie”. In: *Neue Theorien des Rechts*. BUCKEL, Sonja; CHRISTENSEN, Ralph; FISCHER-LESCANO, Andreas (Hrgs.).Stuttgart: Lucius & Lucius.
- BUCKEL, Sonja (2009). “Zwischen Schutz und Maskerade: Kritik(en) des Rechts”. In: *Informationsbrief # 102*. 2009, August – Aufgabe 102, p. 11-23. Rav Infobrief.
- BUCKEL, Sonja & FISCHER-LESCANO, Andreas. (2009) “Reconsiderando Gramsci: hegemonia no direito global”. In: *Revista Direito GV*, São Paulo. 5(2), pp. 471-490, jul-dez. 2009.
- BURDEAU, G. (2005) *O Estado*. Tradução de Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- BURNS, E. Mc. (1971) *História da Civilização Ocidental*. 2 vols. Porto Alegre: Globo.
- CAMPILONGO, Celso F. (2000) *O direito na sociedade complexa*. São Paulo: Max Limonad.
- CAPRA, Fritjof. (2001) *Teia da vida*. São Paulo: Cultrix.
- COHN, G. (1997) *Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer*. São Paulo: Lua Nova, n. 43, pp. 5-24.

- COHN, G. (1979) *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- COHN, G. (1998) As diferenças finas: de Simmel a Luhmann. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – Associação Nacional de Pós-graduação em Pesquisa em Ciências Sociais, v. 13, n. 38, p. 53-62, out. 1998.
- COHN, G. (2008) “Alguns problemas de leitura e tradução de *Minima Moralia*.” In: ADORNO, T. W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue. p. 247-256.
- CORSI, Giancarlo; ESPOSITO, Elena; BARALDI, Claudio. (1996) *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*. Ciudad de México: Anthropos.
- COULANGES, Fustel. (2007) *A Cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret.
- DELEUZE, G. (1974) *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- DEMIROVIĆ, Alex (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle: die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- DEMIROVIĆ, Alex (2004). “Entrevista com Alex Demirovic”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27 (2): 143-148, 2004.
- DERRIDA, Jacques (2007) *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes.
- DESCARTES, R. (1999a) *Meditações*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- DESCARTES, R. (1999b) *Discurso do método*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- DURKHEIM, E. (1999) *Da divisão social do trabalho*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURKHEIM, E. (2007) *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- ENGELS, Friedrich (1954). “Brief an H. Starkenburg”. In: MARX, K. & ENGELS, F. *Briefe über das Kapital*. Berlin: Dietz Verlag, Berlin, 1954, pp. 365- 367.
- ENGELS, Friedrich (2000). “Humanização do macaco pelo trabalho”. In: ENGELS, F. *A dialética da natureza*. São Paulo: Paz e Terra.
- ENGISCH, Karl (2004). *Introdução ao pensamento jurídico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- EISENSTADT, Shmuel. (2000) “Multiple Modernities”. *Daedalus*, vol. 129, n. 1. (Winter, 2000), pp. 1-29.
- ELBE, Ingo. (2010) *Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen* – Lesarten der Marxschen Theorie. Disponível em: www.oekonomiekritik.de/ElbeLesarten.pdf. Acesso em 21 de ago. de 2014.
- ELMAUER, Douglas. (2013) “Transconstitucionalismo: do acoplamento estrutural à racionalidade transversal”. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, vol. 108, p. 855-864, jan./dez. 2013.
- FAORO, Raymundo (2000). *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. vol. 1. São Paulo: Globo.
- FERRAZ Jr., Tércio Sampaio (2004). *A função social da dogmática jurídica*. São Paulo: Max Limonad.
- FERRAZ Jr., Tércio Sampaio (2007). *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão e dominação*. São Paulo: Atlas.
- FERREIRA Jr., W. J. (2002) Fim da filosofia na era cibernética. In: *Revista Philótopos* 7 (2): 87-106, 2002.
- FICHTE, J. G. (1988a) “A doutrina da ciência de 1794”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- FICHTE, J. G. (1988b) “Introdução à Teoria do Estado”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. (2007) “*Ex facto ius oritur*: procesos de escándalo y el Derecho Mundial emergente”. In: *DOXA – Cadernos de Filosofia del Derecho*, vol. 30. p. 435-450.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. (2013a) “Systemtheorie als kritische Gesellschaftstheorie.” In: AMSTUTZ, M.; FISCHER-LESCANO, A. (hrsg.). *Kritische Systemtheorie: Zur Evolution einer normativen Theorie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013. pp. 13-37. [Versão em português: FISCHER-LESCANO, Andreas. (2010a) “A teoria crítica dos sistemas da Escola de Frankfurt”. In: *Revista Novos Estudos*, vol. 86, março 2010, pp. 163-177].
- FISCHER-LESCANO, Andreas. (2013b) *Rechtskraft*. Berlin: August Verlag.

- FISCHER-LESCANO, Andreas & TEUBNER, Gunther. (2008) “Cannibalizing Epistemes: Will Modern Law Protect Traditional Cultural Expressions?”. In: GRABER, Ch.; BURRI-NENOVA, M. (eds.). *Traditional cultural expressions in a digital environment*. Cheltenham: Elgar, 2008.
- FISCHER-LESCANO, Andreas & TEUBNER, Gunther (2012). “Colisões de regimes – a busca vã por unidade jurídica na fragmentação do direito global”. In: *Revista Brasileira de Estudos Constitucionais – RBEC*. Belo Horizonte, ano 6, n. 21, p.105-155, jan./mar. 2012. [Versão em inglês: TEUBNER & FISCHER-LESCANO (2004). “Regimime-collision. The vain search for legal unity in the fragmentation of global law”. In: *Michigan Journal of International Law*. vol. 25.
- FOERSTER, H. von (1994) “Construindo uma realidade”. In: WATZLAWICK, P. A *realidade inventada*. Campinas: Psy II. p. 46-66.
- FOUCAULT, Michel. (1978) “O que é a crítica?” Disponível em: www.filoesco.unb.br/foucault. Acesso em: 12 jan. 2011. pp. 1-29.
- FRANK, H. (1970). *Cibernética e filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- FREITAG, Bárbara & ROUANET, Sergio Paulo (1989). “Habermas: sociologia”. In: *Grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.
- FREYER, H. (1965a) *Teoria da época atual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FROMM, Erich (2008) *The sane society*. London: Routledge.
- GADAMER, Hans-Georg. (2006) *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes.
- GIMÉNEZ ALCOVER, Pilar (1993). *El derecho en la teoria de la sociedad de Niklas Luhmann*. Barcelona: Bosch.
- GILISSEN, John. (2001) *Introdução histórica ao direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- GLANVILLE, R. (2002) “Heinz von Foerster”. In: *Soziale Systeme* (2002) Heft 2. p. 155-8.
- GLASERSFELD, E. (1995) “Despedida da objetividade”. In: WATZLAWICK, Paul e KRIEG, Peter. (orgs.) *O olhar do observador – contribuições para uma teoria construtivista*. Campinas: Ed. Psy II.
- GOETHE, J. W. (1954, 1) “Gedichte: Epirrhema”. In: *Gesammelte Werke*. Band 1. Gütersloh: Betrtelsmann Verlag.

- GONÇALVES, G. Leite, (2013) *Direito entre certeza e incerteza*. São Paulo: Saraiva.
- GRAU, Eros Roberto. (1998) *La doble desestructuración y la interpretación del derecho*. Barcelona: M. J. Bosch.
- GRIMM, Dieter. (2006) *Constituição e política*. Belo Horizonte: Del Rey.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago (1997). *Autopoiesis do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago (2013). “Luhmann and Derrida: Immunology and Autopoiesis”. In: LA COUR, Anders & PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. (Orgs.). *Luhmann Observed: Radical Theoretical Encounters*. Londres, p. 227-242.
- GÜNTHER, Gotthard (2004). “Life as poly-contextuality”? Berlin: Vordenker. Disponível: www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_life_as_polycontextuality.pdf. Acesso em: 05.07.2009.
- HABERMAS, J. (1964) The Public Sphere: an encyclopedia article. In: *New German Critique*, No. 3. (Autumn, 1974), pp. 49-55.
- HABERMAS, J. (1974 [1963]) *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1975 [1971]) *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1981 [1962]) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- HABERMAS, J. (1983 [1976]) *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.
- HABERMAS, J. (1986 [1968]) *Ciência y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1989a [1968]) *Conocimiento e interes*. Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, J. (1989b [1983]) *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, J. (1990 [1988]) *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- HABERMAS, J. (1992a) “Modernidade – um projeto inacabado”. In: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. (orgs.). ARANTES, P. E.; ARANTES, O. B. F. São Paulo: Ed. Brasiliense. pp. 99-123. [“Die Moderne – ein unvollendetes Projekt.” In: *Kleine Politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. pp. 444-464].
- HABERMAS, J. (1996 [1991]) *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- HABERMAS, J. (1996a [1976]) “O que é pragmática universal?”. In: *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70. pp. 9-102.
- HABERMAS, Jürgen. (1999 [1982]) *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Buenos Aires: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen. (1999b) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (2002) *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. [Versão original: HABERMAS, J. (1988) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp].
- HABERMAS, Jürgen. (2003) *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, J. (2004a [1999]) *Verdade e Justificação*. São Paulo: Loyola.
- HABERMAS, J. & LUHMANN, N. (1971) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HART, Herbert. L. A (1994). *O conceito de direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL, G. W. F. (1986, 10) “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III”. In: *G. W. F. Hegel – Gesammelte Werke*. Werke 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1999) *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Nova Cultural. [Versão alternativa: HEGEL, G. W. F. (2001) *Fenomenologia do Espírito*. 2 vols. Petrópolis: Vozes]
- HEGEL, G. W. F. (2000) *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, M. (1999) *Que é metafísica?* In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

- HEIDEGGER, M. (2004) *Ser e tempo*, vol. 1. Petrópolis: Vozes.
- HEISENBERG, W. (1987) *Física e filosofia*. Brasília: UnB.
- HELLER, Hermann (1968). *Teoria do Estado*. São Paulo: Mestre Jou.
- HOBBS, T. (1999) *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural.
- HOBBS, E. J. (1977a) *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOBBS, E. J. (2012) *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOFSTADTER, Douglas (2000). *Gödel, Escher, Bach: um entrelaçamento de gênios brilhantes*. Brasília: UnB.
- HONNETH, Axel. (2009) *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- HORKHEIMER, M. (1970) “Actualidad de Schopenhauer”. In: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial SUR.
- HORKHEIMER, M. (1972) “Kritische Theorie gestern und heute”. In: *Gesellschaft im Übergang*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbücher.
- HORKHEIMER, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: SUR.
- HORKHEIMER, M. (1990) *Teoria crítica: uma documentação*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP.
- HORKHEIMER, M. (2003) “Teoría tradicional y teoría crítica”. In: *Teoría crítica: Max Horkheimer*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HUME, David (1999) “Investigação acerca do entendimento humano”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- HUSSERL, E. (1978) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. [Versão em português: HUSSERL, E. (1996) *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs].
- HUSSERL, E. (1983) “Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy”. In: *Edmund Husserl: collected works*. vol. 2. Netherland, Hague: Martius Nijhoff.
- HUSSERL, E. (2001) *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras.

- IZAIAS, Rafael Silva. (2009) “A Legitimação do Estado de Direito na Modernidade Periférica” *Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*. 2009.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- JESSOP, B. (1992) “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure.” In: TEUBNER, Gunther; FEBBRAJO, Alberto (orgs.). *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a New Perspective*. Milano: Giuffrè, pp. 187-293.
- KANT, I. (1784) “Was ist Aufklärung?” In: *Berlinische Monatsschrift*. Dezember-Heft 1784. S. 481-494. Berlin.
- KANT, I. (1989) *À paz perpétua*. Tradução de Marco Zingano. São Paulo: L & PM Editores S/A.
- KANT, Immanuel (1998, IV). “Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie”. In: *Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden*. Band IV. Dartmstadt: Insel Verlag.
- KANT, I. (1999) *Crítica da razão pura*. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural. [Versão alternativa: KANT, Immanuel (2003). *Crítica da razão pura*. São Paulo: Martin Claret.]
- KELSEN, Hans (1986). *Teoria geral das normas*. Porto Alegre: Sérgio Fabris.
- KELSEN, Hans (1993). *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
- KELSEN, Hans (1995). *Teoria geral do direito e do Estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- KELSEN, Hans (2000). *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes.
- KELSEN, Hans (2011). *O que é justiça? – Justiça, direito e política*. São Paulo: Martins Fontes.
- KJÆR, Poul. (2006) “Systems in context: on the outcome of the Habermas/Luhmann-Debate”. *Ancilla Iuris*.
- KJÆR, Poul. (2010a) “Law and Order within and Beyond National Configurations”. Disponível em: papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1687013. Acesso em 12 jan. 2013.

- KJÆR, P. (2010b) “The Structural Transformation of Embeddedness”. Disponível em: papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1716763. Acesso em 12 jan. 2013.
- KNUDSEN, M. (2006) “Autolysis within organizations”. In: *Soziale Systeme* (2006) Heft 1. p. 79-99.
- KOSELLECK, R. (2009) *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- KOSELLECK, R. (2011) *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- KRAUSE, D. (1999) *Luhmann-Lexikon*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- KUHN, Thomas S. (2001) *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LABARRIERE, P. J. (2007) *Fenomenologia do Espírito, uma introdução á modernidade*. In: *Fenomenologia do Espírito de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1807-2007*. São Leopoldo: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, Edição nº 217, 2007.
- LALANDE, A. (1999) *Dicionário Técnico e Crítico da Filosofia*. Martins Fontes: São Paulo.
- LARENZ, Karl (1997). *Metodologia da ciência do direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- LATOUR, Bruno (2005). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LOCKE, John (1998). *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes.
- LOEWENSTEIN, Karl. (1983) *Teoría de la constitución*. Barcelona: Ariel.
- LUHMANN, N. (1966a) “Reflexive Mechanismen”. In: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 92-112.
- LUHMANN, N. (1967a) “Soziologische Aufklärung”. In: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 66-91.
- LUHMANN, N. (1973a) *Función y causalidad en ilustración sociológica y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- LUHMANN, N. (1973b) *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zweck in sozialen System*. Frankfurt: Suhrkamp.

- LUHMANN, N. (1973c) "Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems". In: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 72-102.
- LUHMANN, N. (1975a) "Die Weltgesellschaft". In: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 51-71.
- LUHMANN, N. (1975b) "Interaktion, Organization, Gesellschaft". In: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 9-20.
- LUHMANN, N. (1976a) "Evolution und Geschichte." In: *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 150-69.
- LUHMANN, N. (1977a) "Arbeitsteilung und moral: Durkheims theorie." In: DURKHEIM, E. *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt: Suhrkamp. p. 19-38.
- LUHMANN, N. (1980a) "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition." In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp. p. 9-71.
- LUHMANN, N. (1980b) "Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe." In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp. p. 235-300.
- LUHMANN, N. (1980c) *Legitimação pelo procedimento*. Brasília: UnB.
- LUHMANN, N. (1981a) *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1981b) "Erleben und Handeln". In: *Soziologische Aufklärung 3: Soziale System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 67-80.
- LUHMANN, N. (1981c) "Machtkreislauf und Recht in Demokratien". In: *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 142-151.
- LUHMANN, N. (1982a) "Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung". In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 11, Heft 4. Oktober 1982. S. 366-379.
- LUHMANN, N. (1982b) *The differentiation of society*. New York: Columbia University Press.
- LUHMANN, N. (1982c) *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- LUHMANN, N. (1983a) *Sociologia do direito*. 2 vols. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LUHMANN, N. (1983b) "The unity of legal system". In: TEUBNER, G. *Autopoietic law: a new approach to law and society*. Berlin: Walter Gruyter, 1987, pp. 12-35.
- LUHMANN, N. (1983c) *Sistema juridico y dogmatica juridica*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales.
- LUHMANN, N. (1984a) "Staat und Politik. Zur Semantik der Selbstbeschreibung politischer Systeme". In: *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 74-103.
- LUHMANN, N. (1987a) *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1987b) "Die Autopoiesis des Bewußtsein." In: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Menschen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 55-112.
- LUHMANN, N. (1988a) *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1988b) "The third question: the creative use of paradoxes in Law and legal history". In: *Journal of Law and Society*. Vol. 15, n. 2 (1988). pp. 153-165.
- LUHMANN, N. (1988c) "Zwei Seiten des Rechtsstaates". In: *Conflict and Integration: Comparative Law in the World Today*. The 40th Anniversary of the *Institute of Comparative Law in Japan*. Chuo University, 1988. pp. 493-506.
- LUHMANN, N. (1989a) "Prefacio". In: CORSI, G. ESPOSITO, E. BARALDI, C. *Glosario sobre la teoria social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos. p. 11-13.
- LUHMANN, N. (1989b) *Ecological communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- LUHMANN, N. (1990a) *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1990b) "The autopoiesis of social systems." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 1-20.
- LUHMANN, N. (1990c) "Meaning as sociology's basic concept." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 21-79.
- LUHMANN, N. (1990d) "Complexity and Meaning." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 80-85.
- LUHMANN, N. (1990e) "The improbability of communication." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 86-98.
- LUHMANN, N. (1990f) "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft". In: *Rechts-historisches Journal* 9. Frankfurt am Main: Löwenklau, pp. 176-220.

- LUHMANN, N. (1990g) "The individuality of the individual." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 107-122.
- LUHMANN, N. (1990h) "Tautology and paradox in the self-description of modernity society." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 123-143.
- LUHMANN, N. (1990i) "The State of the political system." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 165-174.
- LUHMANN, N. (1990j) "The World Society as Social System." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 175-190.
- LUHMANN, N. (1990k) "The self-reproduction of Law and its limits." In: *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press. p. 227-245.
- LUHMANN, N. (1991a) *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- LUHMANN, N. (1991b) *O amor como paixão: para a codificação da intimidade*. Rio de Janeiro: Difel.
- LUHMANN, Niklas (1991c). "Am Ende der kritischen Soziologie". In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 20, Heft 2, April 1991, s. 147-152.
- LUHMANN, N. (1992a) "What is communication?" In: *Communication Theory* (1992). p. 251-259.
- LUHMANN, N. (1992b) "Kontingenz als Eigenwert der modernen Gesellschaft". In: *Beobachtungen der Moderne*. Berlin: VS Verlag. pp. 93-147.
- LUHMANN, N. (1992c) "Operational closure and structural coupling: the differentiation of the legal system". In: *Cardozo Law Review*. vol. 13. New York: Cardozo Law School. pp. 1419-42.
- LUHMANN, N. (1993a) *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- LUHMANN, N. (1993b) "Deconstruction as Second-Order Observing". In: *New Literary History* 24 (1993). p. 763-782.
- LUHMANN, N. (1993c) "Die Paradoxie der Form". In: BAECKER, D., *Kalkül der Form*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. p. 197-212.
- LUHMANN, N. (1993d) "Observing Re-entries". In: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16. p. 485-498.
- LUHMANN, N. (1993e) "The code of the moral." In: *Cardozo Law Review*, vol. 14, nº 3-4. New York: Cardozo Law School, jan. 1993, pp. 995-1009.

- LUHMANN, N. (1993f) "Individuum, Individualität, Individualismus." In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp. p. 149-258.
- LUHMANN, N. (1993g) "Ethik als Reflexionstheorie der Moral." In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp. p. 358-447.
- LUHMANN, N. (1993h) "Interpenetration – Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme." In: *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organization*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 151-169.
- LUHMANN, N. (1993i) "Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik." In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp. p. 65-148.
- LUHMANN, N. (1993j) "Was ist der Fall? und Was steckt dahinter?" In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 22, Heft 4, August 1993, S. 245-260. [Versão em português: LUHMANN, N. (2012a) Do que se trata o caso e o que se esconde por detrás: as duas sociologias e a teoria da sociedade. In: *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes. pp. 341-369].
- LUHMANN, N. (1994a) "Inklusion und Exklusion." In: *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Menschen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 237-264.
- LUHMANN, N. (1995a) "Como podemos observar estruturas latentes?" In: WATZLAWICK, Paul e KRIEG, Peter. (orgs.) *O olhar do observador – contribuições para uma teoria construtivista*. Campinas: Ed. Psy II.
- LUHMANN, N. (1995b) "The paradox of observing systems". In: *Cultural Critique*, No. 31, The Politics of Systems and Environments, Part II (Autumn, 1995). Minnesota: University of Minnesota Press. p. 37-55.
- LUHMANN, Niklas (1995c) "Jenseits von Barbarei". In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 138-150.
- LUHMANN, Niklas (1995d) "Über Natur". In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 9-30.

- LUHMANN, N. (1996a) “*Quod Omnes Tangit*: remarks on Jürgen Habermas’s legal theory”. In: *Cardozo Law Review*. vol. 17. New York: Cardozo Law School. pp. 883-900.
- LUHMANN, N. (1996b) *Introducción a la teoría de sistemas*. Barcelona: Anthropos.
- LUHMANN, N. (1996c) *La ciencia de la sociedad*. Ciudad de México: Anthropos.
- LUHMANN, N. (1997a) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1997b) “Globalization or world society: how to conceive of modern society?” – *International Review of Sociology* – vol. 7, issue 1, pp. 67-79.
- LUHMANN, N. (1998a) *Sistemas Sociales: lineamientos generales para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- LUHMANN, N. (1998b) “Complejidad y sentido”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 25-30.
- LUHMANN, N. (1998c) “Intersubjetividad o comunicación”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 31-50.
- LUHMANN, N. (1998d) “El concepto de sociedad”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 51-70.
- LUHMANN, N. (1998e) “La diferenciación de la sociedad”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 71-98.
- LUHMANN, N. (1998f) “Consideraciones introductorias a una teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 99-130.
- LUHMANN, N. (1998g) “Lo moderno de la sociedad moderna”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 131-153.
- LUHMANN, N. (1998h) “La descripción del futuro”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 155-166.
- LUHMANN, N. (1998i) “Inclusion y exclusion”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 167-195.
- LUHMANN, N. (1998j) “*Paradigma lost*: sobre la reflexión ética de la moral”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 197-212.
- LUHMANN, N. (1998k) “La astucia del sujeto y la pregunta por el hombre” In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 215-230.
- LUHMANN, N. (1998l) “La forma <<persona>>”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 231-244.

- LUHMANN, N. (1998m) “Socialización y educación”. In: *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madri: Trotta. pp. 245-256.
- LUHMANN, N. (1999a) “A sociedade mundial como sistema social.” In: ARAUJO, Cicero; WAIZBORT, Leopoldo. *Sistema e evolução na teoria de Luhmann*. São Paulo: Lua Nova, n. 47, pp. 179-200.
- LUHMANN, N. (2000a) *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (2002) *Theories of distinction*. California: Stanford.
- LUHMANN, N. (2004a) “A restituição do décimo segundo camelo: do sentido de uma análise sociológica do direito.” In: ARNAUD, A.-J. & LOPES Jr., D. (Orgs.). *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Lumen Júris. p. 33-107.
- LUHMANN, N. (2005a) “Iluminismo sociológico”. In: *O Pensamento de Niklas Luhmann*. Org.: SANTOS, José Manuel. Corvilhã: Universidade da Beira Interior. p. 19-70.
- LUHMANN, N. (2005b) *El derecho de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- LUHMANN, N. (2005c) *A realidade dos meios de comunicação*. São Paulo: Paulus.
- LUHMANN, N. (2005d) “El derecho como sistema social”. In: DIEZ, C. (ed.). *Teoría de sistemas y derecho penal*. Granada: Comares. p. 69-85.
- LUHMANN, N. (2006a) “System as difference”. In: *Organization Articles*, vol. 13 (1), p. 37-57. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi.
- LUHMANN, N. (2007a) *La sociedad de la sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- LUHMANN, N. (2007b) *Teoría política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- LUHMANN, N. (2013a) “La economía de la sociedad como sistema autopoietico.” *Revista Mad - Universidad de Chile*. nº 29, Septiembre de 2013. pp. 1-25.
- LUKÁCS, G. (1970) *Historia y consciencia de clase*. Havana: Instituto del Libro.
- LUTTWAK, Edward (2001) *Turbocapitalismo*. São Paulo: Nova Alexandria.
- LYOTARD, J. F. (2006) *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MAIHOFFER, Andres. (1992) *Das Recht bei Marx*. Baden-Baden: Nomos.
- MANNHEIM, K. (1972) *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARX, K. (1973) *El Capital: crítica de la economía política*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

- MARX, K. (1982) *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte*. Lisboa: Edições Avante.
- MARX, K. (1992 [1844]) “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction (1843-4)” In: *Early writings*. London: Penguin Books.
- MARX, K. (1999 [1859]) “Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política.” In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, pp. 49-54.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2007) *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.
- MASCAREÑO, Aldo (2003). *Teoría de sistemas de América Latina. Conceptos fundamentales para la descripción de una diferenciación funcional concéntrica. Persona y Sociedad*. Disponível em: www.personaysociedad.cl/teoria-de-sistemas-de-america-latina-conceptos-fundamentales-para-la-descripcion-de-una-diferenciacion-funcional-concentrica
- MASCAREÑO, Aldo (2006). *Sociologia del método: la forma de la investigación sistêmica*. Disponível em <http://www.moebio.uchile.cl/26/mascareno.htm> (Acessado em: 12.12.2008).
- MASCAREÑO, A. (2009) “Acción y estructura en América Latina: de la matriz sociopolítica a la diferenciación funcional”. In: *Persona y Sociedad – Universidad Ibero Hurtado*, vol. XXIII, n.º 2, 2009, pp. 65-89.
- MATA, Sérgio da. (2008) “Religião e modernidade em Ernest Troeltsch.” In: *Tempo social – Revista de Sociologia*, vol. 20, n. 2, nov. 2008. p. 235-255.
- MATOS, Olgária. (1990) “Introdução.” In: HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva. p. XIII-XXII.
- MATOS, Olgária. (1989) *Os arcanos de inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense.
- MATURANA, H. & VARELA, F. (1994) *De máquinas y seres vivos*. Santiago: Editorial Universitaria.
- MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco (2005). *A Árvore do conhecimento*. São Paulo: Palas Athena.
- MAUS, I. (2009) *O direito e a política: teoria da democracia*. Belo Horizonte: Del Rey.
- McILWAIN, Charles Howard. (1947) *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Indianapolis: Cornell University Press.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MENDES, Rodrigo O. Broglia. (2005) “Introdução”. In: TEUBNER, G. *Direito, sistema e policontextualidade*. p. 11-16. Piracicaba: Unimep.
- MENKE, Christoph. (2008) “Subjektive Rechte: Zur Paradoxie der Form”. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 2008, vol. 29.
- MOMMSEN, Th. (1962) *História de Roma: excertos*. Rio de Janeiro: Editora Delta.
- MOMMSEN, W. J. (1974) “Max Weber als Kritiker des Marxismus.” *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 3, Heft 3, Juni 1974, s. 256-278. Stuttgart: F. Enke Verlag.
- MORIN, Edgar. *O método: a natureza da natureza*. Portugal: Publicações Europa-América Lda. 2º edição.
- MÜLLER, F. (2009) *Teoria estruturante do direito*. vol. I. São Paulo: Revista dos Tribunais.
- NASSEHI, A. & KNEER, G. (1994) *Niklas Luhmann Theorie sozialer Systeme*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- NEGRI, Antonio (2008) “Philosophy of law against sovereignty”. In: *Law Critique*. (2008) vol. 19, pp. 335-343, Springer.
- NEVES, M. (1996a) “De la autopoiesis a la alopoiesis del Derecho”. In: *Doxa*, n. 19 (1996), p. 403-420.
- NEVES, Marcelo. (1996b) “Luhmann, Habermas e o Estado de Direito”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 37, 1996, pp. 93-106.
- NEVES, Marcelo (2001). “Justicia y diferencia en una sociedad global compleja”. *Revista Doxa*, n. 24, 2001.
- NEVES, Marcelo. (2005a) *A força simbólica dos direitos humanos*. Revista Eletrônica de Direito do Estado. n. 4. 2005.
- NEVES, Marcelo. (2005b) “Pesquisa interdisciplinar no Brasil: o paradoxo da interdisciplinariedade.” In: *Crítica à dogmática: dos bancos acadêmicos à prática dos tribunais*. Porto Alegre: Instituto de hermenêutica Jurídica, 2005, pp. 207-214.
- NEVES, Marcelo. (2006) *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes.
- NEVES, Marcelo. (2007) *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Martins Fontes.

- NEVES, Marcelo (2009). *Transconstitucionalismo*. Tese apresentada ao concurso de provas e títulos para provimento do cargo de Professor Titular na área de direito constitucional, junto ao Departamento de Direito do Estado da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- NEVES, Marcelo (2010) *Entre Hidra e Hércules: princípios e regras constitucionais como diferença paradoxal do sistema jurídico*. Tese apresentada no concurso para professor titular do Departamento de Direito Público da UnB. Brasília. *No prelo*.
- NEVES, Marcelo (2013). Niklas Luhmann: “Eu vejo o que tu não vês”. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção da obra no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify; Instituto Goethe de São Paulo. pp. 257-273.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007) *O anticristo*, São Paulo: Martin Claret.
- OLIVEIRA, M. de Oliveira Araújo (2001). *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola.
- PARSONS, Talcott. (1966a) *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- PARSONS, Talcott. (1966b) *The structure of social action*. New York: The Free Press.
- PARSONS, Talcott. (1971) *The system of modern societies*. New Jersey: Prentice Hall.
- PASCHUKANIS, Evgeni. (1977) *A teoria geral do direito e o marxismo*. Coimbra: Centelha.
- PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas (2013) “Critical autopoiesis and the materiality of Law”. In: *International Journal for Semiotics of Law*. Springer Science, pp. 1-19.
- PIAGET, Jean (1990). *Epistemologia genética*. São Paulo: Martins Fontes.
- PINTO, Cristiano Paixão Araújo (2002). *Modernidade, tempo e direito*. Belo Horizonte: Del Rey.
- PREUß, Ulrich K. (2010) “Disconnecting constitutions from Statehood: is global constitutionalism a viable concept?” In: DOBNER, Petra & LOUGHLIN, Martin (eds.). *The twilight of constitutionalism?* Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 23-46.
- REESE-SCHÄFER, W. (2000) *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junios.
- REESE-SCHÄFER, W. (2009) *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes.

- RIBEIRO, Pedro Henrique. (2012) “Entre eclusas e espelhos: a esfera pública vista a partir de uma leitura crítica de Niklas Luhmann e de debates contemporâneos.” *Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da FDUSP como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre área de concentração de Direito do Estado sob a orientação do Prof. Titular Marcelo da Costa Pinto Neves*. 2012. No prelo.
- RINGER, Fritz (2000). *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp.
- RODRÍGUEZ MANSILLA, D. & TORRES NAFARRATE, J. (2003) *Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana*. Sociologias, Porto Alegre, ano 5, nº 9, jan/jul 2003.
- RÖD, Wolfgang (1984). *Filosofia dialética moderna*. Brasília: UnB, 1984.
- ROMANO, Santi (2008) *O ordenamento jurídico*. Florianópolis: Fundação Boiteux.
- ROUNET, S. P. (2009) *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROUSSEAU, J. J. (1966) *O contrato social: princípios do direito político*. Rio de Janeiro: Brasil Editora S.A.
- RUSCONI, G. E. (1969) *Teoria crítica de la sociedad*. Barcelona: Roca.
- SANTOS, Boaventura Sousa. (1999) “Por que é tão difícil construir uma teoria crítica?” *Revista crítica das ciências sociais*, n.º 54, jun. 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2009) *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez Editora.
- SARLET, Ingo Wolfgang. (2012) *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- SCHELSKY, H. (1968) *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SCHELSKY, H. (1971) *Situação da sociologia alemã*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SCHIMANK, Uwe. (2005) “Funktionale Differenzierung und gesellschaftsweiter Primat von Teilsystemen — offene Fragen bei Parsons und Luhmann”. *Soziale Systeme*, 2005, vol. 11.

- SCHIMANK, Uwe (2009) “Die Moderne: eine funktionel differenzierte kapitalistische Gesellschaft”. In: *Berliner Journal für Soziologie*. (2009) 3: 327-251. Berlin: VS-Verlag.
- SCHLUCHTER, W. (1981) *The rise of western racionalism: Max Weber's developmental history*. Los Angeles: University California Press.
- SCHLUCHTER, W. (2000) “Politeísmo de valores: uma reflexão referida a Max Weber.” In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. UnB.
- SCHMITT, C. (1979) *El nomos de la tierra*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- SCHMITT, Carl. (1982) *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- SCHMITT, C. (1995) “Diktatur”. In: *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl. (2006) *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey.
- SCHRÖDINGER, Erwin. (1997) *O que é vida?* São Paulo: UNESP.
- SCIULLI, David. (1992) *Theory of societal constitutionalism: foundations of a non-marxist critical theory*. New York: Cambridge University Press.
- SOMBART, W. (1984) *El apogeo del capitalismo*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- SPENCER BRONW, Georg (1979). *Laws of form*. New York: Julian Press.
- STÄHELI, U. (2003) “Financial noises”. In: *Soziale Systeme*. Heft 2. p. 244-256.
- STICHWEH, Rudolf (1997) “Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft”. In: *Soziale Systeme* (2007) Heft 3. p. 123-136.
- STICHWEH, Rudolf. (2000a) *On the genesis of World Society: innovations and mechanisms*. Disponível em: [http://www.unibielefeld.de/\(en\)/soz/iw/pdf/stichweh_2.pdf](http://www.unibielefeld.de/(en)/soz/iw/pdf/stichweh_2.pdf) (Acessado em 20 de ago. 2012).
- STICHWEH, Rudolf. (2000b) *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- STICHWEH, R. (2011) “Towards a General Theory of Function System Crisis”. In: KJÆR, Poul, TEUBNER, Gunther, FEBBRAJO, Alberto (eds.). *Financial crisis in*

constitutional perspective: the dark side of functional differentiation. Oxford: Hart, p. 53-72. (Versão digital, pp. 1-15).

SUMNER-MAINE, H. (1906) *Ancient law*. New York: Henry Holt and Company, 1906.

TEUBNER, G. (1983) “Substantive and reflexive elements in Modern Law”. In: *Law and Society Review*. EUI Working Paper 1982/14, pp. 239-285.

TEUBNER, G. (1987a) “Juridification: concepts, aspects, limits, solutions”. In: TEUBNER, G. *Juridification of Social Spheres*. Berlin: Walter de Gruyter.

TEUBNER, Gunther (1987b) “Hyperzyklus in Recht und Organization: zum Verhältnis von Selbstbeobachtung und Autopoiese”. In: HAUSERKAMPF, Hans & SCHMID, Michael (eds.) *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 89-128.

TEUBNER, Gunther (1993) *O direito como sistema autopoietico*. Lisboa: Calouste Gulbekian.

TEUBNER, Gunther (1997) “The King’s Many Bodies: the self-desconstruction of law’s hierarchy”. In: *Law and Society Review*. vol. 31, nº 4, 1997, pp. 763-787.

TEUBNER, Gunther (2002). “*Altera pars audiat*: o direito na colisão de discurso”. In: *Direito e cidadania na pós-modernidade*. Piracicaba: Unimep.

TEUBNER, Gunther (2003). “A Bukowina Global sobre a emergência de um pluralismo jurídico transnacional”. In: *Impulso*. Piracicaba, vol. 14, n. 33, pp. 9-31

TEUBNER, Gunther. (2005a) “Economia da dádiva – Positividade da justiça: assombração mútua entre sistema e *différance*”. In: *Direito, sistema e policontextualidade*. Piracicaba: Unimep. pp. 55-75.

TEUBNER, Gunther. (2005b) “As duas faces de Janus: pluralismo jurídico na sociedade pós-moderna”. In: *Direito, sistema e policontextualidade*. Piracicaba: Unimep.

TEUBNER, Gunther. (2005c) “Regimes privados: direito neoespontâneo e constituições dualistas na sociedade mundial”. In: *Direito, sistema e policontextualidade*. Piracicaba: Unimep.

TEUBNER, G. (2005d) “La constitucionalización de la sociedad global”. In: *El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global*. Lima: ARA Editores. p. 69-111.

- TEUBNER, G. (2005e) „Dreiers Luhmann“. In: ALEXY R. (Hg.) *Integratives Verstehen: Zur Rechtsphilosophie Ralf Dreiers*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 199-211.
- TEUBNER, G. (2006a) “Dealing with paradoxes of Law: Derrida, Luhmann, Wiethölter”. In: TEUBNER, G. & PEREZ, O. *Paradoxes and inconsistencies in the Law*. Portland: Hart Publishing, p. 41-64.
- TEUBNER, G. (2006b) “The anonymous matrix: human rights violations by ‘private’ transnational actors”. In: *The Modern Law Review*. Malden, vol. 69, n. 3, p. 327-346.
- TEUBNER, G. (2008) “Die Erblast”. In: *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 29, Heft 1, 2008, pp. 3-7.
- TEUBNER, Gunther. (2009a) *Self-subversive Justice: contingency or transcendence formula of Law?* Disponível em: www.uni-frankfurt.de/ Acesso em 20 out. 2010. p. 1-22. [Versão em português: TEUBNER, Gunther (2011b). “Justiça autosubversiva: fórmula de contingência ou de transcendência do Direito?” In: *Revista Eletrônica do Curso de Direito – PUC Minas Serro* [Online], 0.4 (2011): 17-54.]
- TEUBNER, G. (2010a) “Fragmented foundations”. In: DOBNER P. & LOUGHLIN, M., *The twilight of constitutional law*. p. 327-341.
- TEUBNER, G. (2011a) “A constitutional moment? The logics of ‘hitting bottom’”. In: KJÆR, Poul, TEUBNER, Gunther, FEBBRAJO, Alberto (eds.). *Financial crisis in constitutional perspective: the dark side of functional differentiation*. Oxford: Hart, p. 9-51.
- TEUBNER, Gunther. (2012a) *Constitutional fragments: societal constitutionalism and globalization*. Oxford: Oxford University Press.
- TEUBNER, Gunther. (2013) “The Project of Constitutional Sociology”. In: *Transnational Legal Theory* 4, 2013, p. 44-58.
- TEUBNER, G. & FEBBRAJO, A. (1992) “An introduction”. In: TEUBNER, Gunther; FEBBRAJO, Alberto (orgs.). *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a New Perspective*. Milano: Giuffrè, pp. 187-293.
- TEUBNER, Gunther & GRABER, Christoph B. (1998) “Art and money: constitutional rights in the private sphere?” In: *Oxford Journal of Legal Studies*. Oxford, vol. 18, n. 1, 1998, p. 61-73.
- TEUBNER, Gunther & ZUMBANSEN, Peer (2000). “Rechtsentfremdungen: Zum gesellschaftlichen Mehrwert des zwölften Kamels”. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*,

- 2000, vol. 21, pp. 189-215. [Versão em inglês: TEUBNER, Gunther; ZUMBANSEN, Peer. Alienating justice: on the surplus value of the twelfth camel. In: NELKEN, D.; TRIBÁN, J. Law's new boundaries: consequences of legal autopoiesis. Ashgate: Aldershot, 2001, pp. 21-44.]
- THORNHILL, C. & KING, M. (2003) *Niklas Luhmann's theory of Politics and Law*. New York: Palgrave Macmillan.
- TILLICH, P. (1987) *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal.
- TOMÁS DE AQUINO (1936). *Suma teológica*. vol. IX. São Paulo: Odeon.
- TÖNNIES, Ferdinand. (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.
- TROELTSCH, E. (1977) "What does 'Essence of Christianity' mean?" In: MORGAN, Robert & PYE, Michael (eds.). *Ernst Troeltsch: writings on theology and religion*. Londres: Duckworth. p. 124-179.
- TROPER, M., HAMON, F. & BURDEAU, G. (2005) *Direito Constitucional*. Barueri: Manole.
- UNGER, Roberto Mangabeira. *O direito na sociedade moderna: contribuição a crítica da teoria social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- VARELA, F. (1994) "O círculo criativo – esboço histórico-natural da reflexividade". In: WATZLAWICK, P. *A realidade inventada*. Campinas: Psy II. p. 302-15.
- VESTING, Thomas (2007). *Rechtstheorie*. Munchen: Beck.
- VIEHWEG, Th. (1986) *Tópica y jurisprudencia*. Madrid: Taurus.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando (2006). *O direito na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*. São Paulo: Max Limonad.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando (2007) "Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e Niklas Luhmann". In: PISSARA, Maria Constança Peres; FABBRINI, Ricardo Nascimento (coords.). *Direito e filosofia: a noção de justiça na história da filosofia*. São Paulo: Atlas. pp. 129-150.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando (2009). *Teoria dos sistemas e o direito brasileiro*. São Paulo: Saraiva.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. (2010a) A historicidade da dogmática jurídica: uma abordagem a partir da *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck. In: *Nas fronteiras*

- do formalismo: a função social da dogmática jurídica hoje*. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 27-61.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando (2010b) “A sociologia do direito: o contraste entre a obra de Émile Durkheim e a de Niklas Luhmann”. In: *Revista da Faculdade de Direito da USP*, vol. 105, p. 561-593.
- VOIGT, Rüdiger & GÖRLITZ, Axel. (1985) *Rechtspolitologie: Eine Einführung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- WALLERSTEIN, I. (1991) *The politics of world-economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WASCHKUHN, A. (2000) *Kritische Theorie: Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*. München: Oldenbourg.
- WEBER, Max. (1982) “Rejeições religiosas do mundo e suas direções.” In: *Ensaaios de sociologia*. WRIGHT MILLS, C.; GERTH, H. (Orgs.). Rio de Janeiro: LTC, p. 371-410.
- WEBER, Max. (1998) *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max. (2001) *Metodologia das ciências sociais*. Parte 1. São Paulo: Cortez.
- WEBER, Max. (2004) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WELLMER, A. (1993) *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor.
- WIAECKER, Franz. (1980) *História do direito privado*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- WIENER, Norbert. (1970) *Cibernética*. São Paulo: EDUSP.
- WIENER, Norbert. (2006) *Cibernética e sociedade*. São Paulo: Cultrix.
- WIESE, Leopold von. *Systematic sociology*. New York: John Wiley & Sons Inc., 1932.
- WIETHÖLTER, Rudolf (1988) “Zum Fortbildungsrecht der (richterlichen) Rechtsfortbildung: Fragen eines lesenden Recht-Fertigungslehrers”. In: *3 Kritische Vierteljahreszeitschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pp. 1-28.

- WIETHÖLTER, Rudolf. (2005) "Just-ifications of a Law of Society." In: PEREZ, Oren & TEUBNER, Gunther (eds.). *Paradoxes and inconsistencies in the Law*. Oxford: Hart, p. 65-77.
- WIGGERSHAUS, R. (2002) *A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. [Versão em alemão: WIGGERSHAUS, R. (1987) *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. München: Carl Hanser Verlag].
- WITTGENSTEIN, L. (1999) *Investigações filosóficas*. In: "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural.
- WRIGHT MILLS, C. & GERTH, H. (1982) "Marx e Weber." In: *Ensaio de sociologia*. _____. (Orgs.). Rio de Janeiro: LTC, p. 64-68.