UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Distanciamento e crítica:

limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann

João Paulo Bachur

São Paulo

2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Distanciamento e crítica:

limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann

João Paulo Bachur

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Haddad

São Paulo

2009

Um estado autêntico estaria livre da ontologia da falsidade tanto quanto de sistema e contradição.

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966.

Índice

Agradecimentos	<i>I</i>
Resumo	<i>IV</i>
Abstract	<i>V</i>
Zusammenfassung	<i>VI</i>
Niklas Luhmann: nota biográfica	<i>VII</i>
Glossário	<i>XI</i>
Introdução: Para uma recepção crítica da teoria de sistemas sociais	1

I

1. A materialidade da comunicação	17
2. Capital e autopoiese	72
3. Autonomia e interdependência	118
<i>Interlúdio: A função da religião</i>	174

II

4. Classe social, inclusão e exclusão	195
5. Protesto e procedimento – nem reforma, nem revolução	263
Bibliografia	323

Agradecimentos

Devo um primeiro agradecimento à minha família, pelo apoio sempre presente ao longo dos anos: a meu pai, Felipe Bachur Neto, por se envolver com esta tese como se o doutorando fosse ele próprio, a minha mãe, Maria do Rosário Silva Bachur, por insistir em me lembrar que toda tese tem necessariamente um fim, e aos “ermões”, Luís Felipe e Maria Carolina, pela amizade incondicional.

A Rosa e Chico Schertel, agradeço a calorosa acolhida em Brasília.

Sou sinceramente grato a meu orientador, professor Fernando Haddad, pelo entusiasmo e pela generosidade com que acompanhou a confecção deste trabalho, bem como por me encorajar a tomar as decisões corretas no momento preciso.

Agradeço a atenção dispensada pelos professores desta Faculdade nas inúmeras discussões por ocasião da formulação de meu tema de pesquisa, especialmente a: Gildo Marçal Brandão, Cícero Araújo, Álvaro de Vita, Ricardo Musse, Brasília João Sallum Jr., Antônio Flávio de Oliveira Pierucci e Leopoldo Garcia Pinto Waizbort.

Devo um agradecimento especial a dois professores que acompanharam muito de perto a construção desta tese e que em muito contribuíram para seu resultado final: Gabriel Cohn e Marcelo Neves. A interlocução próxima e constante foi indispensável para nortear a travessia do labirinto conceitual da teoria de sistemas sociais.

Agradeço ainda as discussões com o professor João Manuel Cardoso de Mello, em Campinas, bem como a ajuda do professor Celso da Costa com a leitura de *Laws of Form*.

Muitos amigos acompanharam, de perto e de longe, as agruras inerentes à redação de uma tese de doutorado. Esta tese certamente não seria a mesma se não tivesse contado com a atenta leitura de versões preliminares e excertos dos capítulos, bem como com as várias discussões e indicações bibliográficas de Leandro Mahalem de Lima, Stefan Fornos Klein, Luís Fernando Massonetto, Sílvio Rosa, Maria Paula Dallari Bucci e Eugênio Bucci, Gilberto Bercovici, Samuel Barbosa, Cristiano Paixão de Araujo Pinto, Paulo Sávio, Guilherme Francisco Alfredo Cintra Guimarães e Fábio Costa Moraes de Sá e Silva. Menciono ainda o apoio dos amigos: Fernando e Ricardo Masini, Frederico Mahalem de Lima e Mateus Chagas; Gilberto, Eduardo, Daniel, Carla Zen, Fernanda Hamada, Flávia Tone, Haailih e Tetê; Tales Krauss Queiroz; Carol Amiga e Samuca; Helena, Cris e Jorge. Agradeço ainda o apoio dos colegas no convívio diário do Ministério da Educação (não correrei o risco de tentar nomear todos aqui, pois certamente cometeria injustiças).

Agradeço ainda a hospitalidade de André Gustavo Mello Araújo e de Antônio José Martins na Alemanha, no inverno de 2007, bem como a inestimável ajuda em xerocopiar parte significativa da biblioteca da Universidade de Frankfurt am Main e na remessa de livros e materiais sem os quais esta tese teria ficado consideravelmente defasada.

Devo uma palavra de agradecimento a Edith Nortrut, minha professora de alemão, pela ajuda com a tradução das passagens mais difíceis e pela paciência com as declinações.

Agradeço o apoio institucional do Soziologisches Seminar da Universidade de Lucerna, na Suíça, pela isenção de taxas de participação no congresso *Niklas Luhmann's "Die Gesellschaft der Gesellschaft": Ten Years After*, em dezembro de 2007.

Agradeço a ajuda personalizada do pessoal da secretaria do Departamento de Ciência Política, Ana Maria Capel Sales dos Santos, Leonardo de Novaes, Márcia Regina Gomes Staaks, Maria Raimunda dos Santos e Vivian Pamella Viviani.

Agradeço a paciência, o empenho e a eficiência do pessoal do Comut Internacional da Biblioteca da Faculdade em obter as referências bibliográficas necessárias a esta tese: Aline Lima Gonçalves, Ana Cláudia Pastor, Marta Glória dos Santos, Sandra Teixeira Alves, Yuka Saheki Bastos de Siqueira e Anderson de Santana.

Por fim, agradeço o carinho e a compreensão com que a minha Laura acompanhou todos os momentos deste doutorado: devo grande parte de minha motivação a você.

Foram muitas as pessoas com as quais pude contar ao longo da redação desta tese e, se a tentativa de mencioná-las todas é sempre imperfeita, valho-me de uma desculpa antecipada: os eventuais esquecimentos certamente não terão sido intencionais. Por óbvio, todos os equívocos e as insuficiências deste trabalho são de minha integral responsabilidade.

Brasília, janeiro de 2009.

J. P. Bachur

A teoria da sociedade de Niklas Luhmann, construída como teoria de sistemas sociais, encontra freqüentes críticas voltadas contra seu pretendido distanciamento moral e político no diagnóstico da sociedade contemporânea. Pesa sobre a teoria de sistemas sociais a generalização de um juízo prematuro conforme o qual ela se reduziria a uma sociologia conservadora de tendência tecnocrata, uma herdeira radicalizada do positivismo. Contudo, e contrariamente a essa percepção geral, a teoria de sistemas sociais parece ter um potencial crítico ainda inexplorado em toda a sua extensão, e que pode ser ativado por uma leitura que permita expandir o alcance da teoria. Essa expansão pode ser promovida quando a teoria de sistemas sociais é mobilizada para fundamentar uma teoria da comunicação de matriz materialista (capítulo 1), capaz de permitir que sua categoria fundamental – a autopoiese – seja compreendida em estreita relação com a apresentação do capital por Karl Marx (capítulo 2) e confrontada com uma teoria do capitalismo (capítulo e 3). Na sequência, a teoria de sistemas sociais é empregada para dar conta das múltiplas dimensões da desigualdade social (capítulo 4) e da dinâmica dos conflitos e das contradições da sociedade atual (capítulo 5). Esta tese propõe um primeiro passo na direção de uma recepção crítica da obra teórica de Niklas Luhmann. Trata-se de testar os limites e as possibilidades da teoria de sistemas sociais.

Palavras-chave: Niklas Luhmann, Karl Marx, teoria de sistemas sociais, diferenciação funcional da sociedade, materialismo.

Abstract

Niklas Luhmann's theory of society, built as theory of social systems, is usually met with criticisms pointed against its intended moral and political distance in diagnosing contemporary society. Weights upon the social systems theory the generalization of a premature judgement according to which, this theory would be reduced to a conservative sociology with technocratic tendencies, a radicalised heir to positivism. However, and against this usual perception, the theory of social systems seems to have a critical potential not yet developed in its full extension and which may be activated by an interpretation capable of expanding its range. This extension can be carried out when we handle social systems theory in order to ground a materialistic theory of communication (chapter 1), enabling a close connection between its main conceptual category – autopoiesis – and Karl Marx's presentation of the capital (chapter 2), as well as a confrontation with a theory of capitalism (chapter 3). Afterwards, social systems theory is used to explaining the manifoldness of social inequality (chapter 4) and the dynamics of contemporary conflicts and societal contradictions (chapter 5). This thesis proposes a first step in the direction of a critical reception of Niklas Luhmann's theoretical work. It is a matter of testing limits and possibilities of social systems theory

Keywords: Niklas Luhmann, Karl Marx, social systems theory, functional differentiation of society, materialism.

Zusammenfassung

Die von Niklas Luhmann aufgestellte Theorie der Gesellschaft, als Theorie sozialer Systeme konzipiert, stößt häufig aufgrund ihrer beabsichtigten moralischen und politischen Distanzierung bei Diagnosen der zeitgenössischen Gesellschaft auf Kritiken. Belastend gegen diese Theorie wird dabei die Verallgemeinerung eines voreiligen Ermessens angeführt, demzufolge sie zu einer bloßen konservativen und technokratisch ausgerichteten Soziologie, zu einer im Positivismus radikalisierten Erbin werde. Im Gegensatz dazu scheint sich jedoch in der Theorie sozialer Systeme ein kritisches Leistungsvermögen zu befinden, das noch nicht völlig entfaltet worden ist. Dieses Potential könnte mittels einer Interpretation aktiviert werden, mit der eine umfassendere Reichweite der Theorie ermöglicht würde. Eine derartige Expansion ist erreichbar, wenn die Theorie sozialer Systeme als Ausgangsbasis für eine materialistische Kommunikationstheorie dient (Kapitel 1); wenn es dieselbe wiederum erlaubt, dass ihr grundsätzlicher Begriff – die Autopoiesis – eine enge Beziehung zu der von Karl Marx vorgenommenen Darstellung des Kapitals vorweist (Kapitel 2), und dass ihr eine Theorie des Kapitalismus gegenübergestellt wird (Kapitel 3). Im weiteren fußt auf der Theorie sozialer Systeme die Kennzeichnung der vielfältigsten sozialen Gegensätze (Kapitel 4) sowie die Dynamik von Konflikten und Widersprüchen der derzeitigen Gesellschaft (Kapitel 5). Die vorliegende These schlägt einen ersten Schritt vor, das theoretische Werk von Niklas Luhmann kritisch zu betrachten. Es geht darum, die Grenzen und Möglichkeiten der Theorie sozialer Systeme zu überprüfen.

Schlüsselwörter: Niklas Luhmann, Karl Marx, Theorie sozialer Systeme, funktionale Differenzierung der Gesellschaft, Materialismus.

Niklas Luhmann: nota biográfica

Niklas Luhmann (08.12.1927 - 06.11.1998) foi um intelectual com uma carreira acadêmica relativamente heterodoxa para os padrões germânicos. Tendo servido na força aérea da *Wehrmacht* (1944-1945) – designação das forças armadas alemãs no nazismo – caiu prisioneiro de guerra por um curto período (1945). Terminada a guerra, estudou direito em Freiburg im Breisgau (1946-1949), onde obteve o doutoramento, tendo abandonado rapidamente a advocacia militante. Ingressou na administração pública em Lüneburg, sua cidade natal, onde trabalhou por quase uma década (1954-1962), tendo lá iniciado a confecção de seu célebre fichário de leitura. Obteve licença para uma temporada de estudos em Harvard (1960-1961), período marcado pelo confronto com o funcionalismo estrutural de Talcott Parsons. De volta à Alemanha, deixou o serviço público definitivamente para uma temporada na Hochschule für Verwaltungswissenschaften, em Speyer (1962-1965), instituto de pesquisa voltado à administração pública. Posteriormente, assumiu um posto na Universidade de Münster como chefe de departamento (1965-1968), a convite de Helmut Schelsky. Luhmann pôde se aprofundar efetivamente no estudo da sociologia somente em Münster, tendo inclusive cursado semestres acadêmicos da disciplina (1965-1966). Obteve em Münster

sua Habilitation docente em 1966 (*Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung. Eine verwaltungswissenschaftliche Untersuchung*), junto a Dieter Claessens e Helmut Schelsky. Luhmann apenas consolidou definitivamente sua carreira acadêmica na Universidade de Bielefeld, recém-criada no processo de reforma universitária na Alemanha. Em Bielefeld atuou como professor de sociologia até se aposentar (1968-1993). Ao longo de sua carreira, ocupou brevemente como palestrante a cadeira “Theodor W. Adorno” da Universidade de Frankfurt am Main (1968-1969) e foi co-editor da *Zeitschrift für Soziologie* (1977-1980), tendo concentrado seus esforços na construção de uma teoria da sociedade, o que lhe ocupou por cerca de trinta anos. Luhmann morreu pouco antes de completar 71 anos de idade, no pequeno subúrbio de Oerlinghausen bei Bielefeld.

A construção de sua teoria da sociedade permite identificar quatro eixos bibliográficos centrais articulados entre si, sem prejuízo da publicação de monografias e artigos esparsos: (i) os primeiros escritos, entre meados da década de 1960 e 1984; (ii) o conjunto de artigos publicados entre 1962 e 1994, reunidos nos seis volumes de *Soziologische Aufklärung*, coletânea cujo título expressa o programa teórico de Luhmann e já permite identificar os contornos de sua teoria geral da sociedade; (iii) os ensaios reunidos nos quatro volumes de *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, publicados entre 1980 e 1995, acompanhados tematicamente de *Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität* (1982) e do póstumo *Ideenevolution* (2008), voltados à análise da relação entre estrutural social e semântica, ou seja, da relação entre história social e história das idéias e dos conceitos; e, finalmente, (iv) o vasto conjunto monográfico dedicado aos sistemas autopoieticos individualizados (economia, ciência, direito, arte, meios de comunicação de massa, política, religião e educação), com publicações concentradas entre 1984 e 1997, incluindo também publicações póstumas (1984 é o ano da publicação de *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, marco definitivo de sua “virada autopoietica”, considerado pelo próprio Luhmann como o “capítulo zero” de sua teoria da sociedade; 1997 é o ano de publicação de *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *magnum opus* que fecha seu programa teórico e expressa, já no título, a necessidade de que a teoria da sociedade seja construída tendo como modelo a própria sociedade – portanto, de maneira radicalmente social e, por isso, como teoria de sistemas sociais).

Luhmann, dotado de um estilo argumentativo irônico e provocativo, era conhecido por sua imensa capacidade de trabalho (não tinha equipe de pesquisa, apenas uma secretária) e por se dedicar à redação de diversos livros e artigos ao mesmo tempo, o que era possível em função de um fichário de leitura cultivado durante décadas. Isso explica sua extensa produção e a amplitude da bibliografia mobilizada, não obstante o caráter prolixo e às vezes redundante de seus textos.

O sentido de um texto ou de uma obra teórica não deve ser buscado nos fatos biográficos do autor – a comunicação escrita tem uma dinâmica própria que separa a compreensão do texto da intenção original de seu autor. Quando se tem de recorrer a elementos biográficos para compreender o pensamento de um autor, é porque – segundo o próprio Luhmann – escreveu-se mal o que se pretendeu expressar*.

Contudo, para os fins deste trabalho, há uma entrevista que merece destaque: ao discutir o lugar do intelectual contemporâneo (na mesma ocasião em que a dimensão biográfica é rejeitada como explicação de uma obra teórica), Luhmann toma Karl Marx como *seu* modelo de intelectual. Na mencionada entrevista, Luhmann é indagado acerca do papel do intelectual em sua teoria de sistemas, ao que responde afirmando que o intelectual não tem um lugar privilegiado; sua aversão a essa categoria visa a recusar uma personalização excessiva da ciência, como se “o intelectual” pudesse se projetar para fora da sociedade e obter um ponto de observação “puro”, por assim dizer. Quanto ao conceito do intelectual, Luhmann oferece uma definição pouco usual: o intelectual não é definido por seu posicionamento pessoal com relação a valores (embora esse posicionamento seja inevitável, tanto para o intelectual como para qualquer outro indivíduo), mas pelo *cultivo da capacidade de comparar fenômenos heterogêneos em termos gerais por intermédio da construção conceitual*. Ao receber essa resposta, o entrevistador pede um exemplo de intelectual, tendo em vista uma definição tão incomum. Ao que responde Luhmann: “*Ich nehme mal Karl Marx*”**.

E esclarece:

* Niklas Luhmann, “Ich nehme mal Karl Marx” [entrevista a Walter van Rossum, ps. 14-37] in *Archimedes und Wir*. Berlin: Merve, 1987, p. 19.

** Idem, ps. 26/27. A resposta se insere neste diálogo: *Entrevistador*: “Essa é uma definição tão incomum do intelectual ou da intelectualidade que eu gostaria de lhe pedir um exemplo”; *Luhmann*: “Eu tomo Karl Marx”.

“A idéia de construir uma teoria estruturante, à semelhança de Hegel, com o conceito de formação de classes [*Klassenbildung*], como aparece na literatura de ciências sociais, e com o conceito de economia política, isto é, combinar determinados conceitos da economia monetária e a partir daí fazer comparação histórica, é um tal exemplo. Trata-se de uma construção teórica genial que vincula elementos muito heterogêneos, é dizer, que transfere Hegel para a matéria etc., e que com isso procura então fazer política (...). Mas não posso imaginar que essa construção, sem tal intelectualidade no campo teórico, na combinação de teorias – e, ao contrário, partindo apenas do ponto de vista "Precisamos fazer algo pelos trabalhadores" – teria tido esse sucesso”^{***}.

Não pretendemos legitimar ou fundamentar as hipóteses desenvolvidas nesta tese com essa passagem. Mas ela torna a tensão entre *distanciamento* e *crítica* presente na teoria de sistemas sociais de Niklas Luhmann certamente instigante.

^{***} Ibidem.

Em um trabalho como este, são muitas as dificuldades de tradução de termos e conceitos empregados constantemente por Niklas Luhmann. A teoria de sistemas sociais não conta ainda com traduções suficientes para que a versão de termos e conceitos seja unívoca. A maioria das traduções disponíveis está concentrada nas obras iniciais de Luhmann. As escassas traduções para o mundo latino e anglo-saxão foram tardias e ainda não oferecem uma visão de conjunto suficientemente ampla da teoria social de Luhmann (*Sistemas sociais*, por exemplo, só foi traduzido para o inglês e para o espanhol em 1995 e 1998, respectivamente; e *A sociedade da sociedade* somente foi traduzido para o espanhol em 2007). Por essa razão, organizamos um glossário com os conceitos de mais difícil tradução, bem como alguns termos clássicos da teoria social de matriz alemã que empregaremos com maior frequência. Nosso glossário foi composto apenas para atender às necessidades expositivas desta tese. Todas as traduções aqui apresentadas estão sujeitas a revisão e melhorias. Trata-se de um apoio no manuseio do vasto aparato conceitual luhmanniano que não pretende substituir o emprego contextualizado dos conceitos relacionados abaixo.

Abwesenheit: “distância interacional” ou “ausência interacional”, em complemento à opção de verter *Anwesenheit* em “presença interacional concreta”.

Anwesenheit: “presença interacional concreta”. A rigor, a tradução literal do termo seria simplesmente “presença”. Mas, à luz da importância que a distinção *Abwesenheit/Anwesenheit* assume na teoria da comunicação de Luhmann, optou-se por uma tradução que faça justiça ao conteúdo do conceito no contexto teórico da teoria de sistemas sociais.

Aufhebung: as dificuldades de tradução deste conceito já são usuais. Utilizou-se “supra-sunção”, “supressão” ou “superação” de maneira razoavelmente livre, de acordo com o contexto, mantendo-se a expressão no original entre parênteses sempre que necessária uma maior precisão conceitual.

Aufklärung: “esclarecimento”, para o conceito considerado mais abstratamente; ou “Iluminismo”, como marcação do processo histórico típico do século XVIII.

Ausdifferenzierung: não foi possível encontrar uma tradução unívoca. O termo geralmente designa o processo de “geração de uma diferença entre sistema e ambiente” [*“die Erzeugung einer Differenz von System und Umwelt”* – cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 66, nota 83], não obstante seja também empregada para expressar a diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados [cf. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, p. 332]. Nesta tese, o uso mais técnico de *Ausdifferenzierung* expressa a diferenciação de um sistema social específico destacando-o do ambiente. No texto, optou-se por empregar a expressão conforme as exigências do contexto, seguida do termo original entre colchetes. Os usos mais freqüentes são no sentido de expressar a “*diferenciação funcional de um sistema social específico diante de seu ambiente*”. *Ausdifferenzierung* é a diferenciação de um sistema social a partir do pano de fundo do ambiente que o próprio sistema, neste ato, produz. O conceito se opõe, portanto, à *diferenciação interna* do sistema, tanto em estruturas, elementos, processos e programas quanto em subsistemas funcionais (para a diferenciação interna, cf. *Innendifferenzierung* ou *interne Differenzierung*).

Begrifflichkeit: “aparato conceitual”.

Buchdruck: “imprensa”, no sentido de “tipografia”, entendida como técnica de impressão de textos. Não se utilizou simplesmente “tipografia” ao longo do texto para evitar uma conotação excessivamente mecânica das transformações pelas quais passou a comunicação da sociedade historicamente.

doppelte Kontingenz: “dupla contingência”, expressando a situação comunicativa em que a contingência é reciprocamente duplicada e que, com isso, conduz à improbabilidade da comunicação.

Eigengesetzlichkeit: “legalidade própria”, expressando tanto a autonomia de esferas vitais, em termos gerais, quanto a racionalização interna a que estão submetidas diferentes esferas simbólicas do mundo da vida, tal como classicamente cunhado o conceito por Max Weber, em termos mais técnicos.

Entdifferenzierung: “indiferenciação” ou “des-diferenciação”.

Erfolgsmedien: “meios de sucesso comunicativo”.

Erleben: “experimentar” ou “vivenciar”. Em contraposição à ação, como unidade de sentido, traduziu-se *Erleben* geralmente por “vivência”.

evolutionäre Errungenschaft: “aquisição evolutiva”.

Handeln: “ação” ou “agir”.

Handlung: “ação”.

Information: “informação” no sentido de “conteúdo informacional”, expressando o componente constativo (*constative*) da teoria da comunicação de Luhmann.

Innendifferenzierung: “diferenciação interna” de um sistema em subsistemas funcionais (sinônimo de *interne Differenzierung*). É ortogonal ao conceito de *Ausdifferenzierung*.

interne Differenzierung: “diferenciação interna”.

Komplexitätsgefälle: “desnível de complexidade”.

Kontingenzformel: “fórmula de contingência”.

Lebensführung: “condução da vida”, expressando a forma pela qual os indivíduos se comportam cotidianamente.

Lebenswelt: “mundo da vida”. O conceito foi popularizado por Jürgen Habermas, mas deve ser entendido nesta tese em consonância com a fenomenologia de Edmund Husserl, como horizonte de possibilidades.

Medium (pl. *Medien*): “meio” (pl. “meios”).

Mitwirkung: “co-atuação”.

Mitteilung: “elocução”. A tradução de *Mitteilung* é uma das mais ingratas na apresentação da teoria de sistemas de Luhmann. É preciso ter sempre em mente o conceito de comunicação como unidade sintética entre três seleções: informação (*Information*), *Mitteilung* e compreensão (*Verstehen*) [Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, 1984, p. 203]. A *Mitteilung* é a operação pela qual um sistema observa: (i) em si mesmo, a informação selecionada internamente; e (ii) no ambiente, o efeito da comunicação da informação sobre a compreensão; expressa o componente performativo (*performative*) da teoria da comunicação de Luhmann. A tradução mais literal empregaria “ato de comunicar”, mas dificultaria o distanciamento com relação às teorias que assimilam a comunicação ao ato de fala. É perfeitamente possível traduzir *Mitteilung* como “mensagem” [cf. Marcelo Neves, *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, ps. XIII/XIV]. Tercio Sampaio Ferraz Júnior traduz *Information* como “relato” e *Mitteilung* como “cometimento” [cf. Tercio Sampaio Ferraz Júnior, *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2ª ed. São Paulo: Atlas, p. 104]. Gabriel Cohn verte *Information* em “informação”, *Mitteilung* em “enunciado” e *Verstehen* em “operação interpretativa” [“As diferenças finas: de Simmel a Luhmann” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 13, nº 38, 1998, p. 60]. Optou-se nesta tese por *elocução*, figura de linguagem que designa a maneira de expressar um conteúdo, a forma escolhida para a transmissão de uma mensagem, uma informação, mantendo-se, contudo, o caráter *prático* e *objetivo* dessa operação comunicativa. Por exemplo, quando o parlamento aprova uma lei que permite o aborto, temos: (i) uma informação (aborto = permitido); (ii) uma elocução (permissão do aborto =

aprovação de uma lei, que pode significar derrota/vitória do governo/oposição); e (iii) uma compreensão (recepção dessa lei pelos meios de comunicação de massa, pelo sistema de atenção à saúde, pelo sistema jurídico etc.). Talvez a melhor tradução para *Mitteilung* fosse “performance” ou “performance comunicativa”, mas isso aproximaria demais o conceito de *Mitteilung* ao conceito de *Leistung*, que Luhmann emprega em outro contexto. Optou-se por elocução para realçar que o ato de comunicar algo se diferencia desse algo comunicado e da compreensão do conteúdo dessa comunicação. Em qualquer caso, é preciso manter sempre presente que a elocução é uma operação objetiva, prática, *praticada pela sociedade*, e não por seus indivíduos.

Objekt: “objeto”. Utilizado em sentido mais abstrato e geral, em oposição ao sentido concreto que o termo pode adquirir (reservado para “*Gegenstand*”).

Öffentlichkeit: “opinião pública” ou “esfera pública”, preferindo-se o primeiro termo para evitar vinculações imediatas com Jürgen Habermas e favorecer a consonância com Reinhart Koselleck.

operative Geschlossenheit: “fechamento operacional”.

Recht/Unrecht: “lícito/ilícito” ou “licitude/ilicitude”. A tradução espanhola “derecho/non derecho” (“legal/ilegal” ou “direito/não-direito”) é problemática porque sugere, com o pólo “não-direito”, um âmbito externo ao sistema jurídico. O código lícito/ilícito é exclusivamente interno ao direito, significa que tudo que ocorre no sistema jurídico ocorre como lícito ou ilícito.

Selektionsdruck: “pressão por seleção” – cf. “*Selektionszwang*”.

Selektionszwang: “pressão por seleção”. Seguimos aqui a alternativa de algumas traduções inglesas (“*pressure to make a selection*”).

Sinn: “sentido”.

Sozialität: “o social”. Preferimos o emprego do artigo para substantivar o adjetivo ao invés de empregar o neologismo “socialidade”, mais literal, mas menos preciso.

Sprache: “linguagem”.

steuern: “controlar” e “regular”, no sentido de dirigir, definir, determinar o funcionamento ou o andamento de determinado processo.

Verbreitungsmedien: “meios de difusão” (da comunicação).

Verfahren: “procedimento juridicamente regulado”. Traduziu-se *Prozeß* como “processo”, que assume uma conotação mais geral.

Vergleichbarkeit: “comparabilidade”.

Verstehen: “compreensão”, como um dos elementos da tríade que compõe a comunicação.

Vorarbeit: “pré-trabalho concentrado”. A tradução de *Vorarbeit* é “trabalho pelo qual um trabalho maior é preparado” [*“eine Arbeit, durch die eine größere Arbeit vorbereitet wird”*]; e do verbo *vorarbeiten* é “trabalhar longamente em algo para que se disponha futuramente de mais tempo para outras coisas” [*“eine Zeitlang an etwas länger arbeiten, damit man später mehr Zeit für etwas anderes hat”*] – cf. *Langenscheidts Großwörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, 6ª ed. (na nova ortografia alemã). Langenscheidt: Berlin/München/Wien/Zürich/New York, 2002. Por essa razão traduzimos *Vorarbeit* por “pré-trabalho concentrado”: para transmitir a idéia de um esforço concentrado que permite poupar trabalho futuro.

Zeichen: “símbolo”.

Zufall: “acaso”.

Zahlung: “pagamento”, entendendo-se com isso um adiantamento de capital para fomentar novas operações econômicas.

Zurechnung: “imputação”, “atribuição” ou “adjudicação”, indistintamente.

Introdução:

Para uma recepção crítica da teoria de sistemas sociais

Se a filosofia, que uma vez pareceu superada, manteve-se em vida porque seu instante de realização efetiva fora perdido; a dialética, que uma vez iluminara a superação da filosofia, permanece todavia em vida, não obstante seu instante de realização prática tenha sido efetivamente perdido; permanece em vida, contudo, não mais como dialética propriamente dita, mas como a contradição imobilizada por uma síntese inviável que se desdobra pela reposição das condições sociais da própria contradição. Essa dialética – que, desde já, pode ser apenas impropriamente considerada dialética – permanece em vida como negação operativa indispensável à reprodução da sociedade contemporânea que, por isso mesmo, somente pode ser descrita como a sociedade dos sistemas autopoieticos funcionalmente diferenciados.

Como transparece de imediato, nossa exposição seguirá um caminho contra-intuitivo e pouco ortodoxo – quer para os luhmannianos, quer para os marxistas.

O objeto deste trabalho poderia ser sinteticamente formulado como se segue: *a teoria de sistemas sociais de Niklas Luhmann possui um potencial crítico ainda inexplorado em toda a sua extensão, mas que pode ser ativado por uma leitura que permita expandir o alcance de sua teoria da sociedade*. Essa expansão pode ser promovida quando a teoria de sistemas sociais é mobilizada para fundamentar a construção de uma teoria da comunicação de matriz materialista (capítulo 1), capaz de permitir que sua categoria fundamental – a autopoiese – seja compreendida analogamente à apresentação do capital por Karl Marx (capítulo 2) e confrontada com uma teoria do capitalismo (capítulo 3). Na sequência, a teoria de sistemas sociais é empregada para dar conta das múltiplas dimensões da desigualdade social (capítulo 4) e da dinâmica dos conflitos e das contradições da sociedade atual (capítulo 5). A partir de suas próprias premissas, a teoria de sistemas sociais pode ser conduzida por meio de um desenvolvimento imanente que acentue suas tonalidades críticas, oferecendo uma perspectiva de renovação da teoria social. Esta tese propõe um primeiro passo na direção de uma recepção crítica da teoria de sistemas sociais.

Não será possível proceder a uma apresentação introdutória da obra de Luhmann, não obstante ela ainda seja pouco conhecida e difundida, mantendo-se restrita a alguns poucos feudos acadêmicos¹. Apesar de ter sido desenvolvida no último quarto do século XX, a teoria de sistemas de Luhmann permaneceu obscurecida por um bom tempo, não sem razão, pelo impacto da teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, equiparável em estatura teórica à iniciativa luhmanniana². A polêmica envolvendo Habermas e Luhmann, pretensamente continuação da *Positivismusstreit* entre Theodor

¹ Cf., para introduções à teoria de sistemas sociais: Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie* (org. Dirk Baecker), 3ª ed. Heidelberg: Carl-Auer-System, 2006; Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft* (org. Dirk Baecker). Heidelberg: Carl-Auer-System, 2005; Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas* (org. Javier Torres Nafarrate). Barcelona: Anthropos, 1996; Walter Reese-Schäfer, *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992; Georg Kneer, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung*. München: Fink, 1993; Georg Kneer & Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung*, 2ª ed. München: Wilhelm Fink, 1994; Detlef Hoster, *Niklas Luhmann*. München: Beck, 1997; Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon: eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1999; Margot Berghaus, *Luhmann leicht gemacht: eine Einführung in die Systemtheorie*. Köln: Böhlau, 2003; Uwe Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, 3ª ed. Wiesbaden: VS, 2007, cap. 4, ps. 123-183; Giancarlo Corsi, Elena Esposito & Claudio Baraldi, *Glosario sobre la Teoría Social de Niklas Luhmann*, trad. M. R. Pérez & C. Villalobos. Barcelona: Anthropos, 1996; e Ignacio Izuzquiza, *Sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos, 1990.

² Cf., essencialmente, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], 2 vs., 4ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

W. Adorno e Karl Popper, permitiu a generalização de um juízo prematuro sobre a teoria de sistemas de Luhmann conforme o qual ela se reduziria a uma sociologia conservadora de viés tecnocrata, uma herdeira radicalizada do positivismo³. Em complemento, uma recente difusão de segunda mão reforça essa percepção: trata-se do que se conhece hoje como “direito penal do inimigo” (*Feindstrafrecht*), ligado ao nome de Günther Jakobs. Por meio do uso meramente metafórico das categorias luhmannianas, Jakobs inaugurara uma corrente no direito penal para legitimar a repressão policial preventiva⁴. Por mais que essas circunstâncias adversas pudessem justificar uma abordagem introdutória à teoria de sistemas sociais, a preocupação monográfica desta tese exige que os conceitos luhmannianos sejam incorporados conforme as exigências do argumento. Trata-se de um esforço de recepção crítica que permita, a partir de Luhmann e para além de suas limitações, expandir o aparato conceitual da própria teoria de sistemas sociais, tomada aqui como ponto de partida para uma teoria geral da sociedade.

O aspecto desafiador dessa tarefa está em virar do avesso a teoria de sistemas sociais: concebida como anti-dialética e, mais ainda, como anti-marxiana, a perspectiva adotada nesta tese toma radicalmente – toma pela raiz – a diferença sistema/ambiente, premissa fundamental da sociologia de Luhmann, e a desdobra em todas as suas conseqüências, mesmo ao custo de contrariar os desideratos declarados da teoria de sistemas sociais.

Mas, antes de mais nada, por que a teoria de sistemas pode ser considerada anti-marxiana?

³ O debate está registrado em Luhmann & Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp, 1971. Para algumas repercussões, cf. os artigos reunidos em: Franz Maciejewski (org.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion* (série “Theorie-Diskussion”, suplemento 1). Frankfurt: Suhrkamp, 1973; e *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion* (série “Theorie-Diskussion”, suplemento 2). Frankfurt: Suhrkamp, 1974; bem como Hans-Joachim Giegel, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. System und Krise: Beitrag zur Habermas-Luhmann-Diskussion* (série “Theorie-Diskussion”, suplemento 3). Frankfurt: Suhrkamp, 1975. Para a *Positivismusstreit*, cf. Theodor W. Adorno (org.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied & Berlin: Luchterhand, 1969; bem como Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit: die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem Logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

⁴ Cf. Günther Jakobs, *Direito penal do inimigo*, trad. G. B. O. Mendes. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

O programa teórico sustentado por Luhmann por cerca de trinta anos se permite sintetizar como “esclarecimento sociológico” (*soziologische Aufklärung*), pois seu objetivo central era escapar aos dilemas de uma teoria social ainda profundamente impregnada pela rotina de pensamento que se conhece como filosofia do sujeito⁵. É comum referir-se ao Iluminismo e à sociologia como rótulos para épocas históricas diferentes, atendo-se o primeiro à ruptura com a tradição, cujo ponto alto poderia ser localizado no final do século XVIII, reservando-se o segundo à compreensão da modernidade constituída, a partir de meados do século XIX em diante⁶. Nesse sentido, um programa de pesquisa que se apresente como esclarecimento sociológico tem um conteúdo paradoxal, pois todo esclarecimento a partir da sociologia seria inevitavelmente anacrônico. Por óbvio, não é isso que se pretende: trata-se não de replicar o élan iluminista na teoria da sociedade mas, ao contrário, de fugir às dificuldades e unilateralidades do que Luhmann chama de “esclarecimento racional” (*Vernunftaufklärung*), fundado em duas premissas de difícil sustentação: (i) a igual participação de todas as pessoas em uma razão comum, sem mediações institucionais de qualquer espécie; e (ii) a possibilidade de construção de um estado social racional. Essas premissas são articuladas entre si pela reflexão racional do sujeito transcendental: se todo indivíduo é racional, é possível apontar para um estado social verdadeiro, para uma forma de consenso substantivo⁷.

A teoria da sociedade tem de se desfazer da ingenuidade desse Iluminismo – que, no limite, revela-se arbitrário, totalitário⁸. A desilusão do racionalismo – considerando que o progresso técnico e moral assegurado pelas filosofias da história pré-revolucionárias rumo à perfectibilidade humana não se efetivou – deu lugar à crítica, mas não permitiu que os problemas não solucionados (ou criados) pelo esclarecimento racional pudessem

⁵ Cf. Luhmann, “Soziologische Aufklärung” [1967] in *SA I*, ps. 83-115. Parece curioso formular dessa maneira o programa teórico de Luhmann, principalmente em comparação a Habermas, que reivindica expressamente para si tal tarefa em diversas oportunidades. Por isso, a teoria do agir comunicativo e a teoria de sistemas sociais se apresentem como alternativas concorrentes e não é exagero dizer que ambas têm o mesmo objetivo, não obstante tenham se desenvolvido por caminhos antagônicos: *intersubjetividade e ato de fala* no primeiro caso, *comunicação como objeto social* no segundo.

⁶ Idem, p. 83. “Sociologia” entendida como sinônimo para *teoria social*, como auto-descrição da sociedade operada pela própria sociedade a partir de um ponto de vista interno – cf. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, p. 33.

⁷ “Soziologische Aufklärung”, p. 84.

⁸ Luhmann tangencia, neste ponto, a dialética do esclarecimento – cf. Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt: Fischer, 1969, p. 18.

ser enfrentados por uma teoria à altura da tradição da filosofia política vétero-européia: “a sociologia não é esclarecimento aplicado, mas, ao contrário, esclarecimento solucionado; ela é a tentativa de vencer as fronteiras do esclarecimento”⁹.

Mas o que significa para Luhmann vencer as fronteiras do esclarecimento? Aqui o esclarecimento sociológico já se permite vislumbrar como o antípoda do espírito hegeliano. Resolver o esclarecimento significa investigar as *condições sociais para apreender e reduzir complexidade*; tomar o esclarecimento como problema significa, mais especificamente, compreender a modernidade a partir do ponto de vista da formulação e da solução de problemas *da sociedade (e não da consciência)* – esse é o ponto de ruptura entre a teoria de sistemas sociais e a tradição da filosofia do sujeito. Se, para Hegel, sua (correntemente mal interpretada) afirmação de que “aquilo que é racional é real; e aquilo que é real é racional”¹⁰ não significa sancionar o estado de coisas tal como verificável imediatamente, mas justamente o contrário, i.e., se ela expressa a negatividade da razão que tem de destruir o estado de coisas dado para amoldá-lo às suas potencialidades; a realidade é racional somente quando amoldada pela razão. Só há realidade efetiva (*Wirklichkeit*), no sentido específico que Hegel atribui ao termo, quando todas as possibilidades são atualizadas, quando toda potência tenha se tornado ato: “A realidade que é atual, é aquela na qual a discrepância entre o possível e o real foi superada”¹¹. É por essa razão que efetividade e idéia, mundo e pensamento, não se opõem um ao outro como no empirismo, e é por isso que “a idéia é antes algo ao mesmo tempo absolutamente eficiente e também efetivo”, pois que a transformação da realidade terá progredido conforme as possibilidades nela manifestas¹². Reduzir complexidade significa então tomar como pressuposto a impossibilidade de que todo o possível seja atualizado; significa identificar as condições sociais que fazem com que a ação e a experiência humana tenham sentido tomando

⁹ “Soziologische Aufklärung”, p. 85.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “Vorrede” in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1955, p. 14 [no original: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”].

¹¹ Herbert Marcuse, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 5ª ed., trad. M. Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 139.

¹² Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* [1830], v. I: *A ciência da lógica*, trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 142, Adendo, p. 267.

como ponto de partida o fato de que nem todas as possibilidades abertas poderão ser atualizadas simultaneamente, sem bloquear ou dificultar a atualização de outras¹³.

O esclarecimento sociológico é anti-iluminista para romper com a ontologia da filosofia do sujeito: reduzir complexidade, portanto, não é “simplificar”, “generalizar” ou “abstrair” a realidade, mas romper com uma realidade ontológica que pode ser acessada ou transformada pela razão subjetiva, pela força da idéia absoluta. A linha do argumento luhmanniano é que o simples aumento de possibilidades nada significa se não vier acompanhado de mecanismos que reduzam tais possibilidades a algo vivenciável e atualizável – *para o indivíduo*. Vale considerar que, ao contrário da comum suposição de que na teoria de sistemas sociais “não há indivíduos”, trata-se, muito pelo contrário, da preocupação com a possibilidade da experiência e da vivência individuais dotadas de sentido – o que Luhmann abandona é a auto-evidência da consciência individual como ponto de partida seguro para essa tarefa¹⁴. A redução da complexidade do mundo não pode mais ser assimilada a uma capacidade humana inata (a razão) e tem de ser entendida socialmente, conforme estabelecida pela sociedade. O esclarecimento sociológico busca romper com a tradição metafísico-ontológica do pensamento iluminista, ou melhor, com a unilateralidade absolutista da razão subjetiva:

“(…) é preciso indagar ao conceito de sujeito, se ele se apresenta então com pretensões de unicidade [*Einmaligkeitspräentionen*], do quê se diferencia o sujeito: do mundo? Dos objetos? De outros sujeitos? Ou apenas de si mesmo, do não-eu? Quando assim se entende o sujeito (transcendental), que depende apenas de si mesmo, o problema do ser-no-mundo [*In-der-Welt-Sein*] se transforma no problema do ser-em-si-mesmo [*In-sich-selbst-Sein*]”¹⁵.

Este, com efeito, é o ponto central: a única forma de escapar às encruzilhadas da filosofia do sujeito está na construção de uma teoria da sociedade amparada em sistemas

¹³ A questão da redução de complexidade em Luhmann somente fica plenamente clara à luz de Hegel. Nesse sentido específico, Luhmann pode ser considerado “conservador” tanto quanto Hegel possa ser tido como “revolucionário”.

¹⁴ Como exemplo da confusão entre “eliminar o indivíduo” e abandonar a categoria do sujeito como ponto de partida para a teoria social, cf., e.g., Andreas Weber, *Subjektlos: Zur Kritik der Systemtheorie*. Konstanz: UVK, 2005, especial e curiosamente p. 98, em que se argumenta que Luhmann não consegue eliminar totalmente o sujeito porque a sua teoria foi desenvolvida por um sujeito empírico – o próprio Luhmann! Cf., com maior precisão, Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts*, 2ª ed. Tübingen & Basel: A. Francke, 2007, ps. 324-345.

¹⁵ Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 870.

sociais funcionalmente diferenciados. Se, de um lado, o esclarecimento sociológico aponta para uma teoria da sociedade como teoria de sistemas, de outro lado, não seria exagero afirmar que, dentre todos os cânones da tradição da teoria social, o esclarecimento sociológico se constituiu em um programa teórico voltado especialmente contra uma versão específica da filosofia do sujeito – a dialética. O esclarecimento sociológico cuida não apenas de oferecer uma teoria da sociedade que escape ao modelo da filosofia do sujeito, mas – e mais importante – a tarefa central é oferecer um adversário à altura da dialética e, mais especificamente, da dialética histórico-materialista.

O sistema se define pela diferença sistema/ambiente. *O sistema é essa diferença*. Esta premissa fundamental, sobre a qual Luhmann assenta todo o desenvolvimento de sua teoria da sociedade, exige conceber o sistema como *diferença* e não como identidade¹⁶. A diferenciação funcional de sistemas contraria não apenas a intuição, mas a tradição da teoria social: não representa a construção de uma totalidade – mas, ao contrário, justamente sua impossibilidade. O conceito de sistema fora tradicionalmente empregado para designar um todo passível de decomposição em partes que, por sua vez, poderia ser recomposto pela soma das suas partes ou constituir uma unidade própria, maior que essa soma. Essa modelagem foi empregada para atestar que a sociedade era composta de indivíduos, não obstante pudesse constituir uma unidade superior a eles. O problema é que o modelo todo/partes introduz arbitrariedades teóricas: se o todo será reconstruído a partir de suas partes, uma delas terá de ser o repositório da identidade do todo e, por conseguinte, a sociedade tem de contar com um cume hierárquico que permita reconstruir o todo a partir de uma parte especial¹⁷.

Um sistema diferenciado não é uma parte da sociedade, mas uma diferença operativa, uma diferença sistema/ambiente replicada internamente pelo próprio sistema:

“Não se trata da *decomposição* de um "todo" em "partes", quer dizer, nem em um sentido conceitual (divisio) nem no sentido de uma divisão real (partitio). O

¹⁶ Cf. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* [1984]. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 30/31.

¹⁷ Cf. *Soziale Systeme*, ps. 20 e 27. A recusa da sociologia clássica (Weber, Simmel, Durkheim) em reconstruir a sociedade a partir da economia política fez com que ela não dispusesse de um conceito de sociedade – cf., e.g., Thomas Schwinn, *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 2001, ps. 31 e ss.

esquema todo/partes descende da tradição vétero-européia e perderia, se aplicado aqui, o ponto decisivo. Diferenciação do sistema não significa, precisamente, que o todo seja decomposto em partes e, visto nesse nível, compreenda então apenas as partes e as "relações" entre as partes. Ao contrário, *cada* sistema parcial reconstrói o sistema integral ao qual pertence e que ajuda a operar mediante uma *diferença própria entre sistema e ambiente* (específica ao sistema parcial). Através da diferenciação do sistema, multiplica-se o sistema em si mesmo, por assim dizer, pelas diferenças sempre novas entre sistemas e ambientes no sistema. (...) [*O processo de diferenciação*] não pressupõe qualquer coordenação pelo sistema como um todo, como o esquema do todo e suas partes sugerira”¹⁸.

Tudo se passa como se Luhmann tivesse aceitado o desafio posto por Heidegger à metafísica ontológica de “pensar a diferença enquanto tal”¹⁹ – sem, contudo, procurar uma saída filosófica. Luhmann constrói uma teoria da sociedade que, por isso, tem de buscar fontes epistemológicas em ramos do conhecimento que não adotam o par sujeito/objeto como premissa do conhecimento, tais como a cibernética, a teoria geral de sistemas e o construtivismo operacional. Compreendido o sistema enquanto diferença, fica dito que o sistema é ele mesmo e ao mesmo tempo não é o ambiente. Em termos hegelianos, a diferença sistema/ambiente permitiria definir o sistema como um “ser-em-si” (*Ansichsein*) que é *ao mesmo tempo* um “ser-para-o-outro” (*Sein-für-Anders*), vedado em qualquer hipótese o vir-a-ser (*Werden*) do sistema no ambiente ou do ambiente no sistema. É claro que essa formulação hegeliana do conceito luhmanniano de sistema é esdrúxula. Mas ela serve apenas para demonstrar que, de saída, Luhmann bloqueia Hegel e a categoria da *Aufhebung*. Na *Ciência da lógica*, um exemplo da doutrina do ser deixa mais claro o significado (filosófico, seria possível dizer) da teoria de sistemas:

“O ser é o conceito somente *em si*; as determinações do ser são determinações *essentes*: em sua diferença são *outras* – uma em relação às outras –, e sua ulterior determinação (a forma do dialético) é um *passar para outra coisa*. Essa determinação progressiva é, a um tempo, um *pôr-para-fora* e portanto um desdobrar-se do conceito *em si* essente; e, ao mesmo tempo, o *adentrar-se em si* do

¹⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 598 – gr. or.

¹⁹ Martin Heidegger, “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” in *Identität und Differenz* [1957], 13ª ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, ps. 62/63.

ser, um aprofundar-se do ser em si mesmo. A explicação do conceito na esfera do ser tanto se torna a totalidade do ser, quanto é por isso suprasumida a imediatez do ser ou a forma do ser como tal”²⁰.

A diferença sistema/ambiente mantém-se como diferença porque não há o “*passar para outra coisa*” – que, não por acaso, Hegel considera a forma do dialético. Por essa razão, o sistema social de Luhmann é essa diferença: o sistema é sistema na exata medida em que não é o ambiente (se em Hegel o sistema adquire um caráter de completude, passa-se com Luhmann justamente o contrário: o sistema expressa a fragmentação). A diferença sistema/ambiente, como se pode ver, não é uma metáfora ou um mero elemento do discurso: é o fundamento da construção teórica de Luhmann²¹.

O sistema funciona então como paralisação do movimento. É claro, “movimento” entendido aqui como o problema que deu origem à filosofia, como a questão da passagem entre o ser e o não-ser – como o vir-a-ser, portanto. Luhmann congela o sistema como diferença do ambiente (= não-sistema) e que, assim, constitui sua identidade: por isso *o sistema é a unidade da diferença sistema/ambiente* – nessa medida, rompe deliberadamente com a tradição dialética²². O sistema é ele mesmo *e ao mesmo tempo* não é o ambiente; o sistema somente existe sendo ele mesmo e não sendo o ambiente – fica excluída a hipótese de reconciliar, em um nível superior, sistema e ambiente. Essa diferença é uma negação, mas uma negação não-determinada ou indeterminada, i.e., uma negação entendida em sentido não-dialético – logo: não como *Aufhebung* – mas como *rejeição (Rejektion)*²³.

Contra a dialética de Hegel, Luhmann finca o pé na *diferença*, na impossibilidade de um movimento de reconciliação; contra Marx, Luhmann ergue uma teoria geral de sistemas com base no primado da diferenciação funcional, de forma a impedir a recondução e a redução do social a uma instância privilegiada de observação (a sociedade civil, o proletariado, a esfera pública, o intelectual e, em termos mais gerais: a economia, o

²⁰ Hegel, *A ciência da lógica*, § 84, p. 173 – gr. or., subl. acr.

²¹ Cf. Jean Clam, *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK, 2002.

²² Cf. Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 82.

²³ Gotthard Günther, “Cybernetic Ontology and Transjunctive Operations” in *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, v. 1. Hamburg: Felix Meiner, 1976, p. 287. Trata-se de um crítico da dialética hegeliana tão heterodoxo quanto obscuro para o habitual leitor de Hegel.

direito, a política, a ciência, etc.). De maneira geral, a estruturação de sistemas e subsistemas sociais que funcionam seguindo lógicas próprias não se reduz à decomposição de um todo em partes articuladas. Ao contrário, os sistemas são *diferenças operacionais* capazes de produzir sentido e que, nessas condições, não conhecem uma totalidade ontológica subjacente – os sistemas são formas fractais²⁴.

Por conseguinte:

“Não podemos mais definir a sociedade concedendo primazia a um de seus domínios funcionais. Ela não pode ser descrita como sociedade civil, como sociedade capitalista/socialista ou como um sistema científico-tecnocrático. Temos de substituir tais interpretações por uma definição de sociedade que se refira à diferenciação social. (...) A sociedade não pode mais ser compreendida de um único ponto de vista dominante”²⁵.

A teoria de sistemas sociais exclui severamente o recurso a um observador externo, um macro-sujeito social que detenha uma capacidade privilegiada de refletir a sociedade como um todo, convertendo-a assim em seu objeto. Não vale recorrer nem ao movimento do espírito, nem ao proletariado revolucionário. Isso não impede reconstruções da sociedade como um todo, mas tais reconstruções somente são possíveis do ponto de vista da economia, da política, da arte, do direito, etc. – e nunca de *um* ponto de vista *único* e *especial*, determinante, em última instância, de todos os demais. É claro que, partindo da economia, do direito, da política, etc., é sempre possível construir *uma* observação da totalidade social; mas nunca será possível alcançar *a* totalidade ontológica da sociedade – porque tal totalidade não poderia ser observada, já que significaria a impossibilidade de que o observador pudesse marcar uma distinção entre o que ele observa e o que ele não observa. A sociedade “como um todo” somente é observável para um determinado sistema específico – e, portanto, a “totalidade” observada pelo sistema só pode ser uma “totalidade parcial”, paradoxalmente, e que, como tal, não assegura o acesso à totalidade entendida como categoria da teoria social. Com isso, *fica vedado o acesso à totalidade*: os sistemas e

²⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 1.146.

²⁵ Luhmann, “Author’s Preface” in *The Differentiation of Society*, trad. S. Holmes & C. Larmore. New York: Columbia University Press, 1982, p. XII.

subsistemas sociais observam de fato a sociedade como totalidade, mas sempre de seu ponto de vista parcial e contingente²⁶.

Ora, a questão da totalidade é indiscutivelmente sensível ao marxismo²⁷. Seja no movimento do espírito ou do capital, ou ainda na crítica de uma razão esclarecedora que se converte em mito e impõe com isso uma totalidade ontologicamente falsa; é dizer, de Hegel a Adorno, passando por Marx, a dialética se deixa definir por um movimento que, pela negação determinada de seus momentos interiores (negação entendida aqui no sentido específico da *Aufhebung*), orienta a reflexão à totalidade expressa por esse movimento. A história da filosofia permite identificar uma conexão interna entre dialética e filosofia do sujeito e, por essa razão, em certo sentido, a tarefa de escapar da filosofia do sujeito significa, para Luhmann, escapar *também* da dialética. Essa alternativa é construída na teoria de sistemas sociais não apenas de maneira absolutamente consciente mas, sobretudo, da maneira mais conseqüente possível. Luhmann polemiza com Marx e com o marxismo em inúmeros pontos esparsos e não é o caso de rastreá-los aqui; basta citar a seguinte passagem:

“A localização histórica e teórica dessa proposta conceitual [*a teoria de sistemas sociais*] é clara: trata-se de um *substituto para premissas de desenvolvimento dialético*, de um substituto complexo para a simplicidade de idéias centrais ou abstrações reais cuja negação, segundo Hegel ou Marx, executou o desenvolvimento dialético”²⁸.

Com efeito, ler Luhmann à contraluz de Hegel e Marx permite delinear com maior nitidez o alcance da teoria de sistemas sociais. Parece-nos impossível, contudo, empreender uma leitura diretamente dialética de Luhmann. Ruy Fausto, em seu texto sobre as significações obscuras da dialética, aponta como “Hegel investe a dialética na lógica, [*tal*] como Marx a investe na economia política”²⁹. Esse *modus operandi* da crítica pôde ser mais ou menos reproduzido pela teoria crítica de Frankfurt: a dialética

²⁶ Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* [1986], 4ª ed. Wiesbaden: VS, 2004, p. 204.

²⁷ Cf. Martin Jay, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press, 1984.

²⁸ Luhmann, “Evolution und Geschichte” [1975] in *SA* 2, p. 195 – gr. acr.

²⁹ Ruy Fausto, *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 174.

de Marx foi recepcionada a partir de uma retomada profunda do próprio Hegel e foi consistentemente replicada a Weber e a Freud e combinada com aportes de Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche – não obstante tal conjunção tenha implicado a rejeição de outros elementos marxianos (o fetichismo da mercadoria e a modelagem da sociedade capitalista a partir da relação de troca foram diretamente projetados sobre os processos de racionalização, de constituição da personalidade e de crítica à dominação intrínseca à racionalidade subjetiva, muito embora tenham exigido a renúncia à teoria da revolução e à teoria de classes). Não seguiremos na presente tese essa estratégia³⁰.

Partimos da premissa de que Luhmann opera uma ruptura com a ontologia ocidental descendente da filosofia da consciência e da metafísica elaboradas no bojo do idealismo alemão e constrói efetivamente uma rota de saída da filosofia do sujeito (não obstante ele não tenha sido integralmente bem-sucedido em extirpar, com isso, toda dialética de sua teoria de sistemas). Portanto, se remanesce uma “dialética” em Luhmann – uma dialética da qual a diferenciação funcional de sistemas autopoieticos não consegue se desvencilhar – essa dialética é diferente do pensamento orientado pela contradição entre sujeito e objeto porque é conduzida pelo paradoxo. Se há alguma “dialética” nesta tese, ela não ultrapassa os limites das dialéticas vulgares³¹. E, muito embora ela abra espaço para que se socorra de Marx em inúmeros pontos, cuida-se aqui apenas e tão-somente de analisar a teoria social de Luhmann.

Bento Prado Jr., no prefácio a um dos livros de Paulo Arantes, comenta o manejo não apenas da melhor tradição crítica, mas também de teóricos em geral tidos como “conservadores”, salientando como o autor se utilizara de certo materialismo presente nestes últimos, às vezes mais sensível do que vertentes oficialmente alinhadas à tradição marxista mais ortodoxa. Luhmann deixa um pouco dessa sensação, pelo menos para seus leitores menos dogmáticos: por mais que ele tenha se esforçado em se distanciar

³⁰ Essa possibilidade não está excluída *a priori*. Apenas é preciso registrar que talvez ela venha a forçar uma leitura enviesada de Luhmann (a não ser que se compartilhasse a crítica de Habermas que, como se verá, não é precisa). Tudo indica que tal empreendimento seria no máximo metafórico e provavelmente não se sustentaria perante uma análise mais rigorosa – cf., e.g. Izuzquiza, *Sociedad sin hombres*, p. 78: “Os sujeitos na teoria de Luhmann são os sistemas”. É por isso que, para Izuzquiza, “Muitas das afirmações de Luhmann sobre a sociedade resultam motivo de escândalo” (p. 81), sem que fique claro como o escândalo pode colaborar na construção de uma teoria da sociedade.

³¹ No sentido expresso por Ruy Fausto, *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 15. A crítica dialética da teoria de sistemas sociais, que não está posta até o momento, somente será realizada de acordo com as necessidades do argumento, quase como uma imposição do objeto de nossa exposição.

radicalmente de Marx, remanesce algum “materialismo” digno de nota na apresentação da sociedade funcionalmente diferenciada.

Desde que, após a *Dialética negativa*, o materialismo histórico perdeu a clareza de seu estatuto teórico (se não integralmente, pelo menos em parte), talvez seja útil recorrer a uma descrição competente da sociedade contemporânea. Note-se bem: não se trata aqui do argumento mais que batido e formulado como palavra de ordem segundo o qual “Marx está morto!” – e que nada tem de teórico. O que chamamos “perda de clareza do estatuto teórico do materialismo histórico” diz respeito mais precisamente à encruzilhada em que se depara a dialética, enquanto força crítica historicamente moldada pela filosofia do sujeito, de Hegel a Adorno; e está relacionada às dificuldades postas ao marxismo pela discussão acerca da exaustão analítica do trabalho como categoria fundante da teoria social, à sua substituição pela categoria da interação e, por conseguinte, à emergência de um “novo paradigma” de teoria social, aos quatro ventos chamado “comunicativo”³². A saída dessa encruzilhada por uma teoria da intersubjetividade, tal como proposta por Habermas, por exemplo, é altamente questionável, por razões que não podem ser abordadas aqui. Independentemente de seus resultados, a discussão em torno de uma eventual “segunda geração da teoria crítica” permitiu assimilar ou reconhecer um ponto de ruptura na tradição materialista representado pela preocupação com a *linguagem* – a questão quanto ao caminho a ser tomado daí em diante é uma outra discussão³³. Tendo-se em mente essas iniciativas, talvez a presente tese possa ser vista como um prolongamento tardio dessa discussão ou como uma alternativa a ela.

³² Cf., para o paradigma “comunicativo” os conceitos de trabalho e interação em Habermas, *Técnica e Ciência como “Ideologia”* [1968], trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 57. Cf. ainda Claus Offe, *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*, trad. W. C. Brant. São Paulo: Brasiliense, 1989, especialmente o capítulo “Trabalho: a categoria sociológica chave?”, ps. 167-197; bem como Albrecht Wellmer, “Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‘sprachanalytischen Wende’ der kritischen Theorie” in Urs Jaeggi & Axel Honneth (orgs.), *Theorien des historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, ps. 482 e ss.

³³ A “segunda geração” da teoria crítica contaria, além da teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, com a teoria das lutas por reconhecimento, ambas engajadas em identificar um conteúdo normativo para a teoria social – cf. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. 2, ps. 548 e ss.; e Axel Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, trad. L. Repa. São Paulo: 34, 2003. Para a crítica da pretensa herança crítica por Habermas, bem como para uma proposta que retoma trabalho e linguagem em chave dialética, cf. Fernando Haddad, *Trabalho e linguagem: para a renovação do socialismo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

A presente proposta contraria as pretensões declaradas da teoria de sistemas de Luhmann e, apesar disso, pretende ser desenvolvida tomando como ponto de partida a sua premissa essencial (a *diferença* sistema/ambiente). De maneira pouco rigorosa: é uma tarefa ao mesmo tempo “luhmanniana e anti-luhmanniana”; e por outro lado, provocativamente: se as premissas da teoria apresentam uma feição anti-dialética, e se a teoria de sistemas sociais será submetida a uma crítica interna rigorosa que, em seu ponto mais alto, nos permitirá formular uma espécie de “dialética da diferenciação funcional”, trata-se, por uma outra via, de um ponto de partida “anti-marxiano” que poderá levar a conclusões diretamente inspiradas por Marx. Trata-se, por outras palavras, de testar os limites e as possibilidades da teoria de sistemas sociais – independentemente dos resultados a que seremos conduzidos. Não importa se “luhmanniana” ou “anti-luhmanniana”, “marxista” ou “anti-marxista” – nossa tentativa é sobretudo *anti-dogmática*. A crítica imanente não pode recuar nem mesmo diante de seus próprios pressupostos e pontos de partida; mesmo eles têm de ser radicalmente postos a prova. Visto mais de perto, nosso programa de pesquisa está formulado de tal modo que testar os limites e as possibilidades da teoria de sistemas sociais poderia ser visto igualmente como um teste para a própria dialética – e isso, de novo, independentemente dos resultados que obteremos ao final de nosso percurso pelo labirinto conceitual luhmanniano.

Temos em mente a inquietação clássica que remonta à fundação da teoria social: *como a ordem social é possível?* – e, em certo sentido, esta tese procura escutar a resposta de Luhmann a essa questão³⁴.

A teoria de sistemas sociais de Luhmann pode oferecer modelos analíticos altamente sofisticados e suficientemente apurados para subsidiar a compreensão da sociedade contemporânea na medida em que seja submetida a uma recepção crítica capaz de alargar seu aparato conceitual a partir de suas principais premissas e de seus pressupostos mais elementares. Muitos críticos acentuam certo distanciamento por parte de Luhmann no diagnóstico da sociedade contemporânea, tão complexa quanto

³⁴ Cf. Niklas Luhmann, “Wie ist soziale Ordnung möglich?” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1981, ps. 195-285.

contraditória³⁵. Desenvolvendo possibilidades ainda inertes da teoria de sistemas sociais para além de seus limites, veremos que mesmo partindo das entranhas do funcionalismo luhmanniano será possível obter um resultado com traços dialéticos; ao fim e ao cabo, o distanciamento pretendido por Luhmann pode ser convertido em crítica *sem recurso a uma crítica externa*, mesmo contra a orientação declarada da teoria. A teoria de sistemas sociais de Luhmann parece oferecer um instrumento analítico para a compreensão da sociedade atual de extrema valia e que pode viabilizar um quadro teórico competente e atualizado para a crítica da sociedade capitalista contemporânea, talvez mais rico e profícuo do que a pretensa “segunda geração” da teoria crítica da sociedade. Não se pretende argumentar que, por essa via, será possível renovar a teoria crítica da sociedade. Essa questão – que não está bloqueada de saída, mas que não constitui o objeto desta tese – é conscientemente deixada em aberto. O que, espera-se, ficará claro, é que a teoria de sistemas, polida em algumas de suas lentes, certamente permitirá renovar um ponto de vista crítico acerca da sociedade contemporânea; permitirá abrir nova senda para uma teoria da sociedade com potencial crítico revigorado.

³⁵ Cf., e.g., Sergio Belardinelli, *Una sociologia senza qualità: saggi su Luhmann*. Milano: Francoangeli, 1993, ps. 7/8.

Parte I

A materialidade da comunicação

A teoria de sistemas sociais será apresentada neste capítulo pelo viés da materialidade da comunicação. Parece possível apreender a sociedade contemporânea do ponto de vista da *comunicação* sem perder com isso a dimensão da materialidade dos processos comunicativos, mas também sem o recurso a uma base material exógena enraizada na esfera da produção, do trabalho ou dos interesses econômicos. A tarefa é identificar a *materialidade inerente à própria comunicação* e, como tal, guiada por regras da sociedade. Tal apresentação, contra-intuitiva, sugere algum “materialismo” em Luhmann que em geral não é percebido pela literatura especializada. Ao invés de principiarmos diretamente pelo conceito de autopoiese, apresentaremos uma via de acesso à teoria de sistemas sociais que destaca o substrato material da comunicação e sua importância para a diferenciação funcional de sistemas. Para tanto, abordaremos a materialidade da comunicação a fim de realçar um movimento de continuidade e ruptura com a tradição materialista: continuidade, por conta da revitalização do potencial crítico da teoria da sociedade permitida pela dimensão material da prática social; ruptura

porque essa dimensão material não está na esfera da produção, mas no elemento exterior da comunicação, na auto-referência objetiva que estrutura a comunicação da sociedade (seção I). O sentido, categoria fundamental da sociologia luhmanniana, somente pode ser bem compreendido tendo em conta o funcionamento dessa auto-referência objetiva (seção II). Por sua vez, a apresentação da diferenciação funcional de sistemas exigirá captar a teoria da comunicação de Luhmann ao longo dos processos de desenvolvimento da imprensa (seção III) e da institucionalização de generalizações simbólicas, abandonando-se o ato de fala como fundamento da interação (seção IV). Sobre essa base, será possível apresentar a diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados como elemento catalisador da diferenciação funcional da sociedade (seção V). Finalmente, veremos como a diferenciação funcional da sociedade orienta o comportamento humano (seção VI).

I

Talvez uma das mais interessantes recepções da teoria de sistemas de Luhmann possa ser localizada no movimento teórico auto-intitulado “materialidade da comunicação”. Aliás, mais precisamente, o aporte para a leitura de Luhmann por esse viés parte de breves apontamentos de representantes desse movimento, deixados até hoje sem os desdobramentos possíveis. Com efeito, a indicação de um “movimento” parece exagerada para uma iniciativa de pesquisa que não logrou estabelecer uma nova corrente na teoria da comunicação ou na teoria social, tendo permanecido isolada, restrita a pesquisas especializadas e pouco difundidas na comunidade acadêmica internacional. O “movimento” se resume na verdade a um pequeno número de artigos publicados em decorrência de uma série de colóquios organizadas por Hans Ulrich Gumbrecht, professor de literatura na Universidade de Stanford e K. Ludwig Pfeiffer, professor de inglês e teoria literária na Universidade de Siegen, na Alemanha¹.

¹ Cf., e.g., Hans Ulrich Gumbrecht & K. Ludwig Pfeiffer (orgs.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988; *Schrift*. München: Wilhelm Fink, 1993; e *Materialities of Communication*, trad. W. Whobrey. Stanford: Stanford University Press, 1994. Para a história dos colóquios, Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, trad. J. Schulte. Frankfurt: Suhrkamp, 2004, especialmente o capítulo “Materialität/Das Nichthermeneutische/Präsenz – Anekdoten über epistemologische Verschiebungen”, ps. 17-37. A materialidade da comunicação parece ter estabelecido uma linha de pesquisa mais consistente somente no jornalismo e na teoria da comunicação – cf., e.g., a

Entende-se por materialidade da comunicação o deslocamento da análise do *sentido* para a prática social que o constitui, destacando-o das tradicionais formas hermenêuticas impregnadas pela filosofia do sujeito que assumiam o sentido como um dado da consciência – como intencionalidade, para falar com a fenomenologia – passando assim a inseri-lo nas condições *sociais* em que ele se permite constituir. Se é verdade que o problema da linguagem alcançou uma posição semelhante à ocupada pela consciência há cerca de dois séculos, seguindo o diagnóstico de Hans-Georg Gadamer², a materialidade da comunicação cuida de substituir a apreensão do sentido pelo sujeito que interpreta o mundo (com recurso apenas à sua própria consciência) pela análise das condicionantes sociais da formação do sentido e dos portadores materiais do sentido. A materialidade da comunicação expressa assim o conjunto de elementos *materiais* que contribuem para a emergência do sentido, mas que não pertencem, eles mesmos, diretamente à esfera do sentido propriamente dito: o corpo humano, a consciência, o texto escrito, as novas tecnologias comunicativas e os meios de comunicação são os exemplos mais comuns – a materialidade da comunicação expressa por isso uma dimensão de *exterioridade*.

“Essa exterioridade, junto com o corpo humano (ou, mais precisamente: corpos humanos), é um ponto de referência central para o programa de pesquisa chamado "materialidades da comunicação". (...) [*Pode-se descrever*] "materialidades da comunicação" como a totalidade dos fenômenos que contribuem para a constituição do sentido sem serem, eles mesmos, o sentido”³.

Na origem, a corrente da materialidade da comunicação sustentava expressamente a pretensão de se manter fiel ao marxismo⁴. O progresso dos colóquios e das publicações, contudo, conduziu o movimento para uma perspectiva mais ampla de crítica das ciências humanas como “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) fundadas na tradição hermenêutica – isto é, na interpretação, investigação e atribuição de sentido por um sujeito ao objeto interpretado; tratava-se então de substituir a consciência hermenêutica pela análise da prática social que produz sentido objetivamente.

coletânea de Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt & Siegfried Weischenberg (orgs.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher, 1994.

² Hans-Georg Gadamer, “Die Universalität des Hermeneutischen Problems” in *Kleine Schriften I* [1967], 2ª ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976, p. 101.

³ Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, in *Materialities of Communication*, ps. 394-398 – gr. orig.

⁴ Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik*, p. 23.

Mas se há uma afinidade entre a materialidade da comunicação e o materialismo histórico e se, não obstante essa afinidade, a materialidade da comunicação tem um sentido específico, qual a linha demarcatória entre um e outro? Qual a relação entre o materialismo e a materialidade da comunicação? E mais: se, com efeito, o materialismo histórico talvez não permitisse passar diretamente a Luhmann, como e por que a materialidade da comunicação permite alcançar nosso autor?

Não é possível nem útil para o argumento desta tese repassar a história do marxismo e de como o materialismo de Marx foi recepcionado no século XX em diferentes matizes⁵. Mas há que se mencionar pelo menos a teoria crítica da sociedade desenvolvida no Institut für Sozialforschung em Frankfurt, capitaneado por Horkheimer e Adorno; e, de outro lado, a semiótica textual do grupo Tel Quel, em Paris, nos anos 1960 e 1970, que contava com Jacques Derrida e Julia Kristeva, dentre outros. Enquanto a Escola de Frankfurt se organizou como teoria da sociedade no sentido dialético da crítica da economia política⁶, a semiótica textual – ou “semanálise”, para falar com Kristeva – orientou-se à análise da linguagem como trabalho, ao estudo da significância no texto que pretendia, com isso, renovar a crítica à ideologia e aos discursos estabelecidos⁷. A afinidade entre esses dois movimentos e a análise marxiana do fetichismo da mercadoria é evidente⁸.

O movimento de recuperação da dimensão material da comunicação foi motivado em resposta à “virada imaterial”, por assim dizer, experimentada pelos estudos culturais na França na década de 1980, originados por sua vez do estruturalismo dos anos 1960. Entre 28 de março e 15 de julho de 1985, o Centro Georges Pompidou, em Paris, apresentou uma instalação intitulada *Les immatériaux*, objeto do livro homônimo de Jean-François Lyotard. O projeto original, de 1983, cuidava de examinar “a matéria em todos os seus estados”, mas o resultado final da pesquisa trouxe significativa mudança

⁵ Basta, para tanto, fazer referência à erudita *Vorlesung* de Max Horkheimer, “Geschichte des Materialismus” [1957] in *Gesammelte Schriften*, v. 13. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1989, ps. 397-451; bem como a Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental - Nas trilhas do materialismo histórico*, trad. I. Tavares. São Paulo: Boitempo, 2004.

⁶ Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie” in *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 1937, p. 261, nota 1.

⁷ Cf. Julia Kristeva, “Matière, sens, dialectique” in *Tel Quel* 44, 1971, ps. 27 e ss.; e *Introdução à semanálise* [1969], trad. L. H. F. Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1974.

⁸ Cf., nesse sentido, Karlheinz Barck, “Materialität, Materialismus, Performance” in *Materialität der Kommunikation*, p. 131.

de perspectiva com relação ao escopo inicial: a execução do projeto deixou claro que as novas tecnologias, especialmente as chamadas tecnologias da informação e da comunicação, representavam “materiais imateriais”, conduzindo o experimento da perspectiva da “materialidade” para a perspectiva da “imaterialidade” e, com isso, à crítica do materialismo, marxista inclusive. O ponto central, contudo, é que a crítica ao materialismo (de novo: marxista inclusive) não tem necessariamente de conduzir ao puro imaterial⁹.

É certo que a materialidade da comunicação não se apresenta como substituta do materialismo histórico – à luz de sua própria história, o materialismo traz consigo uma carga (política, ideológica, teórica etc.) da qual ele não pode se despir de um golpe, e foi para renovar a capacidade crítica permitida pela dimensão material da prática social que se desenvolveu o conceito de materialidade da comunicação¹⁰. Tratava-se de sustentar a possibilidade da crítica a partir da dimensão exterior ao sentido que, como tal, diz respeito às condições *materiais* de sua constituição. Por essa razão, ela pode parecer um programa teórico obsoleto. Mas, se não obsoleto, ou: ainda que obsoleto, a perspectiva da materialidade da comunicação é certamente uma aproximação improvável à teoria de sistemas de Luhmann. Contra a intuição e o senso comum (e, a rigor, contra o próprio Luhmann), a teoria de sistemas sociais permite o mais adequado tratamento da materialidade da comunicação. Luhmann, em seu livro sobre os meios de comunicação de massa, menciona a importância das materialidades da comunicação para esse sistema social específico *precisamente para excluir tal dimensão de sua teoria da comunicação*, sob o argumento de que a materialidade não pode ser comunicada¹¹. Ora, mas é só por isso que ela condiciona a comunicação. A materialidade da comunicação não diz respeito apenas ao sistema social dos meios de comunicação de massa mas, em um nível mais geral, está relacionada à alteração da infra-estrutura social da comunicação em função da difusão da escrita e da imprensa e, *por essa razão*, determina a diferenciação funcional de sistemas – a despeito da rejeição expressa do próprio Luhmann.

⁹ Cf., nesse sentido, Pfeiffer, “The Materiality of Communication” in *Materialities of Communication*, ps. 1/2; e Barck, “Materialität, Materialismus, Performance”, ps. 121-129. Para a crítica dos estudos culturais na França, cf. Terry Eagleton, *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.

¹⁰ Barck, “Materialität, Materialismus, Performance”, p. 128.

¹¹ Luhmann, *Die Realität der Massenmedien* [1995], 3ª ed. Wiesbaden: VS, 2004, ps. 13/14, nota 5.

Para entender por que Luhmann oferece o melhor enquadramento para o desenvolvimento de uma teoria social que parte da materialidade da comunicação (e também para entender por que a escrita é crucial para a diferenciação funcional da sociedade), vale uma breve digressão que toca o primeiro Derrida.

A materialidade da comunicação está relacionada à *exterioridade* da linguagem, tal como concebida por Derrida em sua crítica ao fonocentrismo e ao logocentrismo. Na tradição ocidental, a fala subsume, como modelo comunicativo totalizante, todas as outras formas comunicativas, fazendo com que a escrita seja imaginada como derivada da fala (e o gesto, por exemplo, um rudimento da fala), tendo essa tradição alcançado sua forma mais radical na fenomenologia de Edmund Husserl. Em seu clássico ensaio *A voz e o fenômeno*, Derrida faz uma crítica da metafísica com recurso à lingüística tendo em mente o privilégio ininterrupto conferido à fala em detrimento da escrita, como se essa fosse apenas a reprodução gráfica daquela¹². Essa é, com efeito, a apresentação da diferença entre fala e escrita na lingüística de Ferdinand de Saussure:

“Língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; *a única razão de ser do segundo é representar o primeiro*; o objeto lingüístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; *esta última, por si só, constitui tal objeto*”¹³.

O ponto de partida é o liame originário entre o *logos* e a *phoné* – que remonta aos primórdios da filosofia ocidental. Se, para Aristóteles, os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma, e se as palavras escritas são os símbolos das palavras faladas, tem-se uma irmandade originária entre a voz e a alma: a *phoné* tem um acesso privilegiado e imediato ao sentido produzido idealmente como *logos*¹⁴.

Husserl enfrenta o problema da intersubjetividade partindo da consciência individual orientada pela intuição, de forma que a redução ao monólogo é um pôr entre parênteses

¹² Cf. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* [1967], 2ª ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998. Quanto à crítica de Derrida a Husserl, cf. Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, p. 393 e ss.; e Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, ps. 191-218.

¹³ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística geral* [1916], 27ª ed., trad. A. Chelini *et alii*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 34 – gr. acr.

¹⁴ Cf. Jacques Derrida, *Gramatologia* [1967], 2ª ed., trad. M. Chnaiderman & R. J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 13.

da existência empírica¹⁵. A fala, então, é o *medium* por meio do qual as consciências constroem a intersubjetividade: o falante se manifesta, emite um som associado a atos dotados de significado e o ouvinte compreende o sentido dessa fala. Seguindo a premissa kantiana da filosofia da consciência – a saber: compreendendo o significado idêntico a si mesmo como idealidade acessível à consciência pela subjetividade transcendental e nessa medida independente da esfera empírica – Husserl concebe um processo de auto-certificação da vivência atual que somente pode ser um processo *auto-referencial* e *subjetivo*, enraizado na representação lingüística das palavras que acompanham o pensamento silencioso como palavras imaginadas, tal como se fossem pronunciadas pela própria voz do sujeito desse pensamento. A redução fenomenológica do problema da intersubjetividade ao monólogo, a um expediente de “ouvir-se falar”, faz com que todo o sentido seja concebido em uma esfera de interioridade. Dessa maneira, a voz fenomenológica assegura a auto-afecção pura e independente de qualquer exterioridade, como se o sujeito dominasse perfeitamente o significante¹⁶. O falante, quando “se ouve” em pensamento, “efetua” três operações simultâneas: produz uma forma fonética, percebe que o significado dessa forma o afeta e entende a intenção de significado expressa nesse ato: “Essa propriedade explica não apenas o primado da palavra falada, mas também a sugestão de que o ser do inteligível seja a presença vivenciada sem corpo, por assim dizer; presentificada e certificada por meio da evidência imediata. Nessa medida, fonocentrismo e logocentrismo se irmanam um ao outro”¹⁷. A auto-certificação permitida pela fala é a base da tradição ocidental da filosofia do sujeito, pois fortalece o sujeito como senhor de um mundo de objetos ao estabelecer uma relação instrumental do sujeito com a linguagem¹⁸. O sentido se enraizaria exclusivamente no interior da subjetividade, como se adviesse de uma intuição originária não-significativa e como se não houvesse um entrelaçamento originariamente constitutivo entre a interioridade e a exterioridade na constituição do

¹⁵ *La voix et le phénomène*, p. 47. Cf., para uma apresentação geral da fenomenologia de Husserl, Jean-François Lyotard, *A fenomenologia* [1954], trad. A. Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.

¹⁶ Derrida, *La voix et le phénomène*, ps. 89/90. “Significante” entendido no sentido de Saussure, *Curso de lingüística geral*, p. 81.

¹⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 208. Cf. também Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, p. 393.

¹⁸ Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, ps. 393/394.

sentido para a consciência¹⁹. O logocentrismo, ao se fixar na palavra falada, negligencia a *exterioridade* da linguagem ao fundar todo o sentido no interior da subjetividade²⁰.

A escrita fonética – a escrita reduzida à grafia do som da palavra (*Wortlaut*) – é co-originária com a metafísica desde que o *logos* passa a ser imante à voz, à palavra falada²¹. A afinidade originária entre a fonética e o *logos* não está relacionada à voz física, sonora, mas à voz fenomenológica que “continua a falar no silêncio”, a voz transcendental que permite a certeza (a percepção, a inteligibilidade) de si na ausência do mundo – e, em função disso, assegura a certeza da presença como consciência²². “Bem entendido, isto que se permite à voz é permitido à linguagem de *palavras*, uma linguagem constituída de unidades – que podemos crer irreduzíveis, indecomponíveis – fundindo o conceito significado “ao complexo fônico” significante”²³.

Em síntese:

“Ora, a palavra (*vox*) já é uma unidade do sentido e do som, do conceito e da voz, ou, para falar mais rigorosamente a linguagem saussuriana, do significado e do significante”; “Em relação a esta unidade, a escritura seria sempre derivada, inesperada, particular, *exterior*, duplicando o significante: fonética”²⁴.

O ponto central da crítica de Derrida é denunciar o engodo de uma metafísica da escritura fonética, considerando a impossibilidade de que o sentido seja constituído em uma instância interior pura – a instância da exterioridade é incontornável²⁵. Nesse contexto, um dos méritos do pós-estruturalismo foi destacar justamente essa exterioridade e introduzi-la no cenário da formação do sentido:

¹⁹ Derrida, *La voix et le phénomène*, p. 67 e p. 97.

²⁰ Para a exterioridade da linguagem em Derrida, cf. David Wellbery, “Die Äußerlichkeit der Schrift”, trad. K. Behnke, in *Schrift*, ps. 337-348.

²¹ Cf. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, ps. 193/194. Aqui vale uma referência a Heidegger, “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik”, p. 66: “O mais difícil está na linguagem. Nossas linguagens ocidentais são de toda forma linguagens do pensamento metafísico”.

²² Derrida, *La voix et le phénomène*, ps. 15/16.

²³ Idem, p. 16.

²⁴ *Gramatologia*, ps. 38 e 36, respectivamente – gr. acr.

²⁵ Idem, p. 3.

“E, obviamente, essa exterioridade, que está ela mesma em operação dentro da interioridade da expressão [*Ausdruck*] – em operação tão originariamente, que essa interioridade nunca é pura —: essa exterioridade, que obviamente não é mais simples exterioridade, chama-se inapropriadamente *escrita*”²⁶.

Esse, o ponto central a ser apreendido de Derrida para os fins desta tese. Não obstante a importância da exterioridade da linguagem como crítica ao fonocentrismo, ela foi deixada em segundo plano com a sequência das práticas de desconstrução pós-estruturalistas. Com efeito, o próprio Derrida evoluiu para uma perspectiva segundo a qual o pensamento não-logocêntrico finda por se enredar em uma cilada paradoxal ao dispor apenas da linguagem logocêntrica para se expressar – donde o nivelamento da diferença entre literatura e filosofia, pois os respiros para uma experiência textual não-logocêntrica somente poderiam ser oferecidos, se tanto, pelo texto literário. Por essa razão, a materialidade da comunicação se reporta ao primeiro Derrida, mas não se vincula à desconstrução do pós-estruturalismo maduro. A exterioridade da linguagem que nos interessa mais de perto diz respeito aos aspectos concretos, reais e materiais que têm lugar na construção do sentido nas práticas comunicativas, sem compartilhar a “virada literária” do pós-estruturalismo francês²⁷.

Seguindo a crítica de Derrida ao logocentrismo fonocêntrico, reconhece-se a necessidade de considerar a dimensão da exterioridade na constituição do sentido. Para seguir na aproximação a Luhmann, a escrita deve ser entendida não apenas como exterioridade, mas sobretudo como *poiese* (pois a partir daí os processos objetivos e auto-referenciais de constituição do sentido emergirão como *autopoiese*). Se lembrarmos que as atividades humanas podem ser classificadas como *theoria*, *praxis* ou *poiesis*, a materialidade da comunicação pretende explicitar que o acesso ao sentido não ocorre por uma via hermenêutica – teórica, nesse sentido muito específico – ao contrário, o sentido é *produzido* pela *prática* social organizada sobre o substrato material da linguagem²⁸.

²⁶ Wellbery, “Die Äußerlichkeit der Schrift”, p. 342 – gr. acr.

²⁷ Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, ps. 395/396. Para essa virada, cf. Hans Hauge, “*De la Grammatologie und die literarische Wende*” in Gumbrecht & Pfeiffer, *Schrift*, 1993, ps. 319-336.

²⁸ É por isso que a tarefa precípua da *semanálise* é “fazer da língua um trabalho”, captar o texto como produtividade, como a prática sobre o significante que ultrapassa a compreensão da escrita como mera descrição do existente – cf. *Introdução à semanálise*, ps. 10 e ss. A materialidade da linguagem em

Finda nossa digressão, é preciso chegar a Luhmann. Como visto, a exterioridade que Derrida mobiliza contra Husserl é chamada “inapropriadamente escrita”, mas tal dimensão exterior à constituição do sentido é mais “apropriadamente” expressa, por assim dizer, nos quadros da teoria de sistemas sociais, como a *institucionalização da prática social sobre o substrato material da comunicação*; é pela constituição de âmbitos simbólicos próprios, autonomizados pela *prática social apoiada sobre o substrato material da comunicação* que se passa à *diferenciação funcional* de sistemas.

A materialidade da comunicação explicita a exterioridade da linguagem no conjunto de substratos materiais da comunicação que, *como tais*, permitem e condicionam a emergência do sentido sem se confundirem com ele próprio. O que Luhmann entende por *sentido* ficará claro mais adiante, basta por enquanto que não se apreenda a produção de sentido como a compreensão do sentido de uma palavra, como a atividade intelectual de um sujeito hermeneuta. Essa exterioridade permite romper com uma premissa fundante das ciências humanas conforme a qual o acesso ao sentido é ato fundamental de um sujeito; como se o sentido fosse engendrado pela consciência subjetiva individual e como se, em sociedade, se tratasse apenas de transmiti-lo como ação ou ato de fala do sujeito racional²⁹. *Essa premissa impede que a comunicação seja compreendida como atividade social prático-poiética; torna-a, ao contrário, uma atividade do espírito.*

A exterioridade da linguagem diz respeito à independência da comunicação face à consciência. A teoria de sistemas sociais, ao caracterizar a comunicação como única operação genuinamente social, tem como premissa fundamental a descontinuidade entre consciência e comunicação³⁰. Logo, a materialidade da comunicação permite passar à concepção de uma *auto-referência objetiva, social*, independente da auto-referência da consciência³¹. A materialidade da comunicação permite compreender a esfera do social como objetividade auto-referente – como exterioridade – articulada pelas práticas sociais que se desenvolvem sobre os substratos materiais da comunicação. E é no

Kristeva está relacionada aos elementos fônicos, gestuais e gráficos da linguagem, bem como às regras que organizam as relações entre esses elementos – cf. Kristeva, *História da Linguagem* [1969], trad. M. M. Barahoma. Lisboa: Edições 70, 1988, ps. 32 e ss.

²⁹ Cf. Wellbery, “Die Äußerlichkeit der Schrift”, p. 343.

³⁰ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 28 e ss.

³¹ Esse ponto é de fundamental importância para nossos desenvolvimentos – cf. cap. 2 desta tese.

tratamento teórico dessa exterioridade que a dimensão mais crítica e potencialmente criativa da teoria de sistemas sociais de Luhmann pode ser encontrada, como ilustra Karlheinz Barck:

“Após essa olhada caleidoscópica em uma (ainda pendente) história dos conceitos e problemas da *materialidade*, seria pensável, como um novo começo para a questão da *materialidade da comunicação*, colocar em perspectiva a ligação/mediação entre *materialidade* e *semântica* nas ações comunicativas. Isso incluiria pôr em questão criticamente a 'de-semantização da realidade', como orientação contextual. Aponta hoje nessa direção a teoria da comunicação de Niklas Luhmann, que define o processo comunicativo, 'liberado da metáfora da transmissão', como um processo de 'tríplice seleção', partindo da 'distinção entre a informação e a comunicação da sua mensagem’”³².

Por esta razão a aproximação à teoria de sistemas sociais pela via da materialidade da comunicação é extremamente rica: ela permite descrever a diferenciação funcional da sociedade como um processo *material* de especialização e institucionalização de práticas sociais, constituindo uma esfera de auto-referência objetiva (sociedade) que precede os indivíduos (consciências).

II

“A pessoa não pode comunicar, apenas a comunicação pode comunicar”³³. Apenas as consciências podem pensar e apenas a sociedade pode comunicar; não existe comunicação entre consciências ao mesmo tempo em que não há comunicação entre o indivíduo e a sociedade – comunicação só ocorre na sociedade. É claro que não há

³² Barck, “Materialität, Materialismus, *Performance*”, p. 132 – gr. or., subl. acr. [a passagem é truncada mesmo no original: “So wäre, nach diesem kaleidoskopischen Blick auf eine (noch ausstehende) Begriffs- und Problemgeschichte von *Materialität*, als denkbarer Neuansatz der Frage nach der *Materialität der Kommunikation* eine Verbindung/Vermittlung von *Materialität* und *Semantik* in kommunikativen Handlungen in Aussicht zu stellen. Das Schliesse ein, die ‘Entsemantisierung der Wirklichkeit’ als einen Orientierungsrahmen kritisch in Frage zu stellen. In eine solche Richtung weist jetzt die Kommunikationstheorie Niklas Luhmanns, die den ‘von der Übertragungsmetapher befreiten’ Kommunikationsprozeß als einen ‘dreistelligen Selektionsprozeß’ bestimmt und von der ‘Unterscheidung der Information von ihrer Mitteilung’ ausgeht”]. Cf., exatamente nesse sentido, Gumbrecht, “A Farewell to Interpretation”, p. 398; e Gumbrecht, “Flache Diskurse” in *Materialität der Kommunikation*, p. 919.

³³ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 105 [“Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren”]. Empregamos propositalmente o verbo “comunicar” sem o pronome reflexivo para acentuar que a comunicação é uma operação *objetiva* que ocorre sem sujeito.

comunicação sem o envolvimento das consciências empíricas, tanto quanto essas não podem existir se não acopladas à comunicação da sociedade. Trata-se, contudo, de assegurar a irreducibilidade dessas duas dimensões. Os suportes materiais do sentido são institucionalizados na sociedade e, se o sentido somente pode ser atualizado com a participação das consciências empíricas, estas somente tomam parte dos processos comunicativos ajustando-se a tais suportes³⁴.

De acordo com a teoria geral de sistemas em sua formulação clássica (ou ortodoxa, segundo Luhmann), os sistemas são abertos quando permeáveis ao ambiente e fechados quando impermeáveis³⁵. Nosso autor pretende ter empreendido uma mudança de paradigma não apenas nas ciências sociais, mas também na teoria de sistemas, a saber: apresentar os sistemas sociais como *operativamente fechados* mas *cognitivamente abertos*. Tem-se então: (i) sistemas; (ii) máquinas, organismos, sistemas psíquicos e sistemas sociais; e (iii) interações, organizações e sociedades. Sociedade e consciência são sistemas operativamente fechados e cognitivamente abertos para o ambiente, não podem ser reduzidos um ao outro de acordo com o esquema partes/todo, mas devem ser entendidos apenas pela diferença sistema/ambiente³⁶:

A produção de sentido só é possível em função da diferença comunicação/consciência que, em um nível mais geral, reporta-se à diferença sistema/ambiente. A cristalização institucional dos suportes materiais da comunicação será abordada a seguir (seção III); o

³⁴ Cf. Luhmann, “Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?” [1988] in *SA* 6, ps. 38-54.

³⁵ Cf. Ludwig von Bertalanffy, *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications* [1969] 15ª reimpressão. New York: George Braziller, ps. 39-41.

³⁶ Cf. Luhmann, *Soziale Systeme*, ps. 16-22 (o diagrama reproduz aquele encontrado na p. 16).

ajuste das consciências a eles, nas últimas seções do capítulo (seções IV e V). Pelo momento, é preciso investigar como o sentido somente pode emergir em um circuito operativo recursivo, auto-referente.

“O fenômeno sentido se manifesta na forma de um excesso de referências a outras possibilidades da experiência e do agir”³⁷. Sentido está relacionado a complexidade e redundância: diante das inúmeras possibilidades de indicação de um ponto específico no horizonte, destaca-se um em particular que, não obstante, é uma escolha contingente, sujeita ao risco e nunca definitiva: a atualização de uma possibilidade determinada não elimina as possibilidades não-atualizadas – por isso atualização e re-atualização de possibilidades significa também virtualização e re-virtualização de outras possibilidades. O peculiar da forma do sentido é que ela é construída de forma duplamente simétrica: ela produz uma cópia de si mesma em ambos os lados da distinção (note-se bem que isso não viola o conceito de forma: a auto-referência ocorre apenas como re-entrada da forma em seu lado interno, portanto, apenas no lado da atualidade). A dupla simetria significa apenas que o atual é e permanece sempre possível; ao mesmo tempo em que o possível tem de ser sempre atualizável³⁸. A forma atual/possível se desdobra então da seguinte maneira: “*atualidade* (atual/possível) / *possibilidade* (possível/atualizável)”. Essa dupla simetria é assimetrizada pela introdução da diferença sistema/ambiente, pois aí será necessário escolher um lado para a atualidade e negar todos os demais como possibilidade.

Nessa formulação da categoria do sentido, Luhmann se aproxima de Husserl ao sustentar que a melhor descrição do sentido é conseguida de maneira fenomenológica, apesar dos riscos envolvidos nessa estratégia: a fenomenologia sugere uma linguagem de referência psíquica – *subjetivista* – da qual é preciso se abstrair. Embora não seja uma volição intelectual, sentido também não é uma coisa, uma substância: em Luhmann, sentido é uma *diferença operativa*: produz-se sentido quando se destaca do mundo da vida, do horizonte de possibilidades comunicativas, *um* ponto específico, deixando de lado – *negando* – as demais possibilidades que, contudo, não são eliminadas enquanto tais.

³⁷ *Soziale Systeme*, p. 93. Cf. ainda *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 142. Cf., em detalhe, Luhmann, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, ps. 25-100.

³⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 50.

Sentido é uma categoria abstratamente construída porque tem de poder operar tanto na consciência quanto na comunicação. Se isolarmos sistemas psíquicos e sociais por um momento, fica mais nítido perceber que a consciência opera a atualização de seu horizonte de possibilidades como *intenção*; enquanto os sistemas sociais atualizam as possibilidades que lhes são abertas pelas *operações* que desempenham especificamente: a tomada de decisões coletivamente vinculantes na política, as decisões dos tribunais, os pagamentos econômicos, as notícias dos meios de comunicação de massa etc. Uma reforma constitucional pode proibir ou permitir o aborto ou a pena de morte; um réu pode ser condenado ou absolvido, um investimento pode ser feito em situação de maior ou menor risco de retorno financeiro; as notícias podem veicular as operações dos outros sistemas como positivas ou negativas. O sentido, nesses termos, não é um conteúdo, mas uma *forma geral de regulação auto-referencial da complexidade*, empregada por sistemas psíquicos e sociais para assegurar sua autopoiese.

Essa forma do sentido obriga operar uma seleção; exige escolher, dentre as alternativas visíveis no horizonte de possibilidades, a opção a ser atualizada. Justamente por isso, o sentido só pode ocorrer como redução de complexidade. Complexidade pode ser apreendida na teoria de sistemas sociais em dois registros: (i) de um lado, como desnível de complexidade (*Komplexitätsgefälle*) entre o sistema e o ambiente, pois este é sempre mais complexo que aquele, já que o sistema não tem condições de estabelecer uma coincidência “ponto-por-ponto” (*Punkt-für-Punkt*) com o ambiente; (ii) de outro lado, como indeterminação (*Unbestimmbarkeit*) de todas as possíveis relações entre sistema e ambiente, que permanece como um horizonte de seleção³⁹. Se houvesse coincidência ponto-por-ponto entre sistema e ambiente, estaria superada a diferença sistema/ambiente; se o sistema pudesse determinar de antemão todas as suas respostas ao ambiente, funcionaria como um autômato. Os críticos que apontam tais características à teoria de sistemas de Luhmann imaginam o sistema como se ele operasse à maneira da reflexão do sujeito sobre si mesmo.

Complexidade, por sua vez, implica pressão por seleção (*Selektionszwänge*). Com o aumento do número de elementos que podem existir em um sistema, alcança-se um limiar a partir do qual não é mais possível relacionar todos os elementos uns com os

³⁹ Cf. *Soziale Systeme*, ps. 47-51; e “Komplexität” [1975] in *SA* 2, ps. 259-265.

outros a qualquer momento – as relações têm então de ser escolhidas, seletivamente organizadas e estruturadas. Pressão por seleção acarreta, a seu turno, contingência – e esta implica, em última instância, risco. Claro, se o sistema pode ser compreendido pela relação constitutiva que existe entre as diferenças sistema/ambiente e elemento/relação e se, dessa forma, só existe sistema quando este se diferencia de seu ambiente, fazendo-o pela seleção de elementos que estão em relação entre si de uma maneira especificamente organizada, então todo sistema poderia ser diferente daquilo que efetivamente é; tudo poderia ser de outro modo. A questão é bloquear que isso possa ocorrer a qualquer momento.

A insegurança da seleção tem de ser compensada. O contra-intuitivo dessa questão toda está no fato de que apenas complexidade pode reduzir complexidade: o sistema somente reduz a complexidade do ambiente aumentando sua própria complexidade⁴⁰. A perda de complexidade do sistema tem de ser compensada por uma seletividade melhor organizada: à medida que aumenta a disponibilidade de elementos, diminui a variedade de relações possíveis entre eles. A segurança na escolha, uma vez que não pode recorrer a fenômenos externos, é provida pela *redundância* operativa dos sistemas. O sentido é uma forma redundante: é o processamento de operações relativas à diferença sistema/ambiente, mas que não são predeterminadas em direção alguma e que só ganham utilidade operativa por si mesmas, quando estabelecem uma auto-referência fechada. “A auto-mobilidade do processo de realização do sentido é autopoiese par excellence”⁴¹.

Sistemas sociais e psíquicos trabalham com sentido – *comunicação* nos primeiros, *pensamento* nos últimos – e o sentido surge da diferença entre eles que, em última análise, nada mais é que a própria diferença sistema/ambiente simultaneamente estabelecida do lado da comunicação e do lado da consciência. A linguagem é o acoplamento estrutural entre as consciências empíricas e a comunicação, entre indivíduo e sociedade. O sentido, tanto nos sistemas sociais quanto nos sistemas psíquicos, deve ser entendido em três dimensões: (i) a dimensão material (*Sachdimension*), relativa aos

⁴⁰ Cf. *Soziale Systeme*, ps. 49.

⁴¹ *Soziale Systeme*, p. 101 [no original: “Die Selbstbeweglichkeit des Sinnsgeschehens ist autopoiesis par excellence”]. Vale notar que a auto-mobilidade (*Selbstbeweglichkeit*) de fala Luhmann não é sinônimo de auto-movimento (*Selbstbewegung*) como, por exemplo, no desenvolvimento do espírito.

objetos de uma *intenção* dotada de sentido nos sistemas psíquicos e aos *temas* de uma comunicação dotada de sentido nos sistemas sociais, diferenciando a auto-referência da hétero-referência; (ii) a dimensão temporal (*Zeitdimension*), que diz respeito à diferença entre passado e futuro permitida por um evento presente; e (iii) dimensão social (*Sozialdimension*), que diferencia *ego* de *alter*. A coordenação dessas dimensões entre si e a sincronização entre consciência e comunicação exigem a institucionalização social de generalizações simbólicas⁴² – aqui entram os meios de comunicação simbolicamente generalizados; voltaremos a eles em breve.

Por enquanto é preciso aprofundar a relação entre sentido e auto-referência (tanto na consciência quanto na comunicação). Para tanto, é preciso compreender a função da linguagem. A linguagem não é a representação do mundo objetivo, não é a maneira pela qual a consciência pensante se exterioriza – como fala – e assim se torna inteligível para as outras consciências iguais a ela. Em certo sentido, Luhmann radicaliza a diferença identificada por Saussure entre signo e mundo real. Segundo o lingüista suíço, o sistema lingüístico não é mera nomenclatura que liga nomes a coisas; ao contrário, é resultado de uma série de diferenças de sons que se combina com uma série de diferenças de conceitos e idéias, e essa combinação entre o fônico e o psíquico funda a língua: “O signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. (...) O signo lingüístico é, pois, uma entidade psíquica”⁴³. Fica claro quanto o fundamento da língua em Saussure está afinado com os pressupostos da filosofia da consciência. Luhmann radicaliza o isolamento do signo com relação ao mundo das coisas ao tornar a auto-referência identificada por Saussure radicalmente social, i.e., completamente apartada da consciência. A única relação entre a linguagem e o mundo das coisas é uma relação de diferença: a linguagem simboliza a existência de um mundo exterior e, por isso, permite que a sociedade se feche como sistema auto-referente: “Por meio disso emerge uma nova diferença, qual seja, a diferença entre realidade real e realidade semiótica”⁴⁴. Mas, com efeito, “Isso não significa de maneira alguma que a realidade é uma mera ficção e, como já se disse, que “a realidade na realidade não existe”. O que isso significa, porém, é a necessidade de se introduzir no mundo a

⁴² Cf. *Soziale Systeme*, p. 135 – gr. or.

⁴³ Saussure, *Curso de lingüística geral*, p. 80.

⁴⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 218.

distinção entre realidade real e realidade semiótica para que qualquer coisa possa ser indicada como real – mesmo que a coisa indicada seja a realidade semiótica”⁴⁵. Como se vê, a linguagem somente pode existir como auto-referência: somente operações lingüísticas produzem e reproduzem linguagem. Não obstante exista comunicação sem linguagem, como por exemplo, gestos, sinais, etc., tais hipóteses comunicativas são extremamente dependentes do contexto ou da situação em que ocorrem – portanto: da presença interacional concreta – e, por isso, impedem ou tornam sem sentido a distinção entre informação e elocução, bem como a distinção entre meio e forma⁴⁶.

A linguagem simbólica permite que o acoplamento das consciências à sociedade seja controlado reflexivamente em seus dois pólos – permite a auto-referência do pensamento (pela hétero-referência à sociedade) e a auto-referência da sociedade (pela hétero-referência às consciências empíricas). Há, nesse ponto, um paralelo entre Luhmann e Mead: é a generalização simbólica que permite a sincronização entre indivíduos e sociedade – a precedência da sociedade sobre o indivíduo demonstra justamente a auto-recursividade objetiva da comunicação e sua independência face às consciências empíricas⁴⁷. O símbolo (*Zeichen*) em Luhmann segue a apresentação do signo de Saussure (*signe*), diferenciando o significante (*Bezeichnend – signifiant*) do significado (*Bezeichnete – signifié*) e estabelecendo uma relação entre aquilo que se indica e aquilo que é indicado – nisso reside sua arbitrariedade⁴⁸. A linguagem simbólica somente se estabiliza como tal se os símbolos puderem ser isolados dos contextos concretos e disponibilizados para uma variedade de situações ainda não conhecidas e imprevisíveis.

⁴⁵ Idem, ps. 218/219.

⁴⁶ Para a distinção meio/forma, cf. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 195-201; bem como *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995, ps. 165 e ss. Aqui, “forma” não equivale ao conceito de Spencer Brown – a forma (*strikte Kopplung*) é o adensamento de elementos frouxos (*lose Kopplung*). No caso da linguagem, palavras adensam relações entre som e sentido; frases adensam relações entre palavras; textos, relações entre frases etc. A distinção meio/forma não será retomada; o conceito de *forma* será daqui em diante empregado tal como apropriado por Luhmann de Spencer Brown.

⁴⁷ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 206; e George Herbert Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* [1934], 9ª impressão. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974, p. 1 e p. 164.

⁴⁸ Saussure, *Curso de lingüística geral*, p. 81. Luhmann responde às críticas quanto à arbitrariedade do signo com o argumento de que o símbolo é produto da tradição e sua utilidade depende disso, pois se a cada momento fosse possível recriar os símbolos, eles não seriam úteis nem viáveis. A arbitrariedade do símbolo é a arbitrariedade da tradição – *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 209, nota 32.

A comunicação pré-lingüística não pode se abstrair do contexto em que ocorre: *ego* percebe que percebe *alter* e percebe que *alter* o percebe, e vice-versa. Não há como diferenciar componentes constativos e performativos. Essa possibilidade só se apresenta com a linguagem alfabética, enquanto linguagem simbólica que se desprende do contexto das interações concretas: sons e letras, sílabas, palavras, frases e textos têm infinitas possibilidades de combinação. Vimos na seção anterior, ao analisar a materialidade da comunicação, que o símbolo não é ele próprio o sentido: ele condiciona o sentido do mesmo modo como o sentido a ser expresso determina os símbolos a serem escolhidos para tanto. Comunicação não significa entendimento, consenso, troca mútua e recíproca de um sentido comum que se transmite como coisa; trata-se, ao contrário, de uma dinâmica aberta de sentidos e performances ativadas por inúmeros *signifiers* materiais⁴⁹.

A linguagem alfabética abre a possibilidade de que a escrita se desenvolva socialmente para além da mera função mnemônica. Com efeito, a escrita aumenta significativamente o potencial simbólico da comunicação porque a torna independente da memória dos indivíduos concretos; a escrita permite abstrair o sentido da presença interacional concreta, é dizer, o sentido pode ser assegurado socialmente (= pela sociedade), independente do contexto específico das interações concretas. A possibilidade de trabalhar informações e gerar redundância é por isso extremamente ampliada. Essa mudança quantitativa engendra uma alteração qualitativa: não há como controlar se uma determinada comunicação escrita foi tomada como premissa do comportamento. O significado dessa mudança será detalhadamente abordado na seqüência do capítulo (seção IV). Há uma etapa anterior a ser cumprida: essa mudança qualitativa somente pôde provocar os mais profundos impactos na organização da sociedade porque os usos da linguagem escrita se generalizaram e se estabilizaram de maneira irreversível. A estabilização dos usos simbólicos é condição da linguagem: a generalização social de auto-referências de sentido só ocorre com os símbolos porque eles não são representações de referências externas, mas apenas auto-referências. Esse isolamento tem seus efeitos altamente ampliados quando institucionalizado socialmente – e nisso a escrita e a imprensa foram decisivas.

⁴⁹ Pfeiffer, “The Materiality of Communication”, p. 3, p. 6.

III

Se a escrita transtorna o mundo da fala, a imprensa transtorna o mundo da escrita. Não é o caso aqui de percorrer a história da imprensa⁵⁰. De maneira semelhante ao que se passou com a linguagem alfabética, não é possível dizer que a imprensa foi uma alteração meramente quantitativa das possibilidades comunicativas inscritas na escrita. Há um momento em que a quantidade se transforma em qualidade. Se a escrita pressupõe leitores, a imprensa permite *ampliar imensamente os usos sociais do letramento* e traz consigo uma reviravolta comunicativa.

Não obstante o livro tenha sido descoberto no século XII, ele não foi capaz de suplantar inteiramente a cultura do manuscrito como *opus dei*, o que somente ocorreria após a descoberta dos tipos móveis na primeira metade do século XV, atribuída a Johannes Gutenberg, *Drucker* da cidade de Mainz. Seria possível demarcar a passagem da escrita manuscrita à imprensa no período compreendido entre 1460 e os incunábulos (fim do século XVI, inclusive o último dia)⁵¹. A difusão do texto impresso somente pode ser plenamente entendida à luz da correlata difusão do dinheiro:

“A imprensa possibilita um volume de reprodução que, por sua vez, permite uma distribuição mercadológica, ou seja, a produção do texto se orienta pela demanda e com isso se desacopla do próprio interesse do escritor ou daquele que encomendava o texto ao escritor”⁵².

Mas a difusão da imprensa não deve ser restrita à dimensão puramente mercantil do fato (admitamos: razoavelmente trivial) de que os livros têm de ser vendidos e comprados,

⁵⁰ Cf., para as consequências da imprensa, especialmente no que concerne à reforma religiosa, ao renascimento e à revolução científica, Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* [1979], 11ª impressão. New York: Cambridge University Press, 2005; e, em geral, o trabalho já clássico de Lucien Febvre & Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: the Impact of Printing 1450-1800*, trad. D. Gerard. London & New York: Verso, 1976.

⁵¹ Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, p. 44.

⁵² *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 292. Essa explicação é muito freqüente na literatura – cf. Jan-Dirk Müller, “Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck” in *Materialität der Kommunikation*, p. 206; Monika Elsner, Hans Ulrich Gumbrecht, Thomas Müller & Peter M. Spangenberg, “Zur Kulturgeschichte der Medien” in *Die Wirklichkeit der Medien*, p. 172; Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, p. 689; e Febvre & Martin, *The Coming of the Book*, especialmente cap. 4 (“The Book as a Commodity”) ps. 109-127 (e.g., p. 249: “One fact can not be lost sight of: the printer and the bookseller worked above all and from the beginning for profit”).

de que as casas de impressão já na baixa Idade Média produziam livros orientadas pela busca do lucro, de que a produção de livros se organizou com base nos mesmos princípios econômicos da produção do fio de algodão; enfim, de que os livros são mercadorias. A China possuía tanto o comércio quanto a imprensa, e isso mesmo antes de Gutenberg. O específico do ocidente não está no efeito puro da técnica considerada em si mesma nem no mercado considerado em si mesmo, como se fossem fatores que, isoladamente, pudessem explicar o destino da escrita no mundo cristão. O específico do ocidente foi combinar a imprensa com a revolução religiosa. Com efeito, se a imprensa surge em um mundo religioso, mas se orienta pela busca do lucro, a mercadoria que permite à imprensa se generalizar como aquisição evolutiva é justamente a bíblia. O letramento do ocidente é em grande medida conduzido pela leitura da bíblia⁵³. As consequências se tornam então rapidamente visíveis: “*O único problema é que os leitores, quando podem ler a bíblia, podem ler também outros textos*”; “*Quem pode ler a bíblia, pode também ler panfletos de polêmica religiosa, jornais, romances*”⁵⁴. Por essa razão, a tradução da bíblia pode ser considerada um ponto de inflexão na história do ocidente, e não apenas por seus efeitos na construção de nacionalidades e línguas nacionais⁵⁵.

A partir desse momento, estava aberto o acesso direto, difuso e descentralizado ao texto sagrado da tradição cristã, a verdade do texto religioso estava disponível para quem soubesse manejar a nova tecnologia comunicativa das atividades de ler e escrever; a leitura da bíblia deixara de depender da sociedade hierarquicamente estratificada. A ligação entre a imprensa e a reforma protestante é por todos reconhecida e será abordada mais adiante⁵⁶. A reação da igreja católica foi a pesada censura de livros no século XVI, que culminou no *Index Librorum Prohibitorum*, publicação que listava os livros proibidos pela ortodoxia religiosa e que produziu o efeito contrário ao pretendido, ao fomentar fortemente o mercado de livros proibidos⁵⁷. Apenas na Europa a imprensa foi

⁵³ Febvre & Martin, *The Coming of the Book*, ps. 249/250; Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, ps. 422/423; Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 292.

⁵⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 292 e p. 729.

⁵⁵ Cf. ilustrativamente Christopher Hill, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, trad. C. Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

⁵⁶ Cf. o Interlúdio “*A função da religião*”, ps. 178 e ss.

⁵⁷ Febvre & Martin, *The Coming of the Book*, p. 244 e p. 311.

difundida e descentralizada independentemente da autoridade política ou teológica, enquanto, por outro lado, ela ficou a serviço da burocracia despótica chinesa, por exemplo. No ocidente, a imprensa, como aquisição evolutiva, foi selecionada e estabilizada pela economia, contra a religião ou a política, já que se pôde imprimir tudo que era passível de comercialização e, *por isso*, as tentativas de controlar política ou religiosamente o mercado pela censura fracassaram.

Mas há um ponto que permite compreender claramente porque, no ocidente, o advento da imprensa não pode ser considerado um fenômeno estritamente econômico ou tecnológico, no sentido instrumental do termo; e que, aliás, ajuda a entender porque a história da escrita e da imprensa é tão determinante para a diferenciação funcional de sistemas sociais: a imprensa abre caminho para a inovação social extrema que representa o *uso cotidiano do texto escrito*, viabilizado pela difusão do *papel* em substituição ao pergaminho⁵⁸. A fragilidade era a grande desvantagem do papel face à longevidade do pergaminho. Mas isso era uma desvantagem considerando-se a escrita apenas como expediente mnemônico. À medida que os usos sociais do texto escrito foram progressivamente difundidos, as vantagens do papel sobre o pergaminho ganharam terreno: cartas pessoais e comerciais, registros contábeis e administrativos, jornais, literatura etc., tudo podia ser mais facilmente produzido e manuseado em papel.

Na história da escrita, menciona-se sempre a suspeita originária diante dos primeiros textos impressos. A imprensa provocou uma trivialização tão radical da escrita que destruiu a aura garantidora da verdade que ela possuía na Idade Média⁵⁹. Isso porque a imprensa permitiu superar definitivamente a leitura de repetição, que chegou a ser considerado o método de leitura por excelência na Idade Média. A imprensa permitiu que se oferecessem à leitura novos textos, de forma que os textos repetidamente lidos perdessem a aura de autoridade até então preservada – ao invés de reler o texto, tratava-se de comparar textos diferentes, e é nisto que está a revolução comunicativa da imprensa: o texto, para ser lido, tem de ser interessante, de algum ponto de vista. Daí a tentativa da igreja católica em configurar a imprensa como dádiva divina e, como tal, submetida às suas leis.

⁵⁸ Febvre & Martin, *The Coming of the Book*, p. 30 e p. 39; Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, p. 47 – uma inovação tecnológica na esfera da produção.

⁵⁹ Cf. Müller, “Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck”, p. 205.

Inicialmente, a palavra impressa representava uma agressão à tradição do manuscrito e uma transgressão do seu princípio fundamental: enquanto o manuscrito simbolizava a presença do autor e a preservação do sentido original de sua vontade, a imprensa passou a expressar a ausência e a insegurança de que aquelas palavras escritas, impessoais porque impressas, pudessem ter alguma relação com um ser humano concreto que realmente as tivesse escrito de próprio punho. O abade Johannes Trithemius (1462-1516), em *De laude scriptorum*, de 1494, citado por Jan-Dirk Müller, apresenta uma ode à escrita manuscrita que ilustra muito bem o espírito da época:

“Quem não conhece a distância que existe entre a escrita manuscrita (*scriptura*) e a impressão (*impressura*)? A escrita propriamente dita, posta em um pergaminho, pode resistir a milhares de anos; mas quanto poder durar a impressão desta coisa de papel (*res papirea*)? Será muito, se a impressão de um tomo em papel puder durar duzentos anos. Não obstante muitos livros sejam de fato impressos, nunca haverá tamanha quantidade de impressão que não se encontre algo a ser copiado que ainda não tenha sido impresso. Dificilmente alguém conseguirá ter acesso a todos os livros impressos ou comprá-los. Mas mesmo que todos os livros do mundo inteiro sejam impressos, não deve o devoto escriba de maneira alguma abandonar seu zelo, ao contrário, tem ele de copiar as impressões utilizáveis e, por esse intermédio, fortalecer-lhes a durabilidade, porque de outro modo não terão longa duração. Fazendo assim, o escriba dá segurança a escritos ainda instáveis, aos menores assegura-lhes o valor, entrega longevidade aos perecíveis. O escriba devoto sempre encontrará uma tarefa pela qual conseguirá um mérito. Ele não suporta ser limitado por condicionantes externas, tal como o impressor. Ele é livre e se alegra em seu ofício livremente executado. Ele não é subjugado em medida alguma pelo impressor de forma a ter de abandonar seu zelo por conta do que o outro imprime”⁶⁰.

A alternativa de copiar a impressão à mão no pergaminho somente pode ser compreendida sob o pano de fundo da cultura do manuscrito. Aliás, a própria cópia já representava uma flexibilização na ortodoxia da época, que somente reconhecia a autoridade do texto manuscrito original – o trabalho do copista multiplicava as variantes não-autênticas e defeituosas do pergaminho original, distorcendo seu sentido – e, de

⁶⁰ Apud Müller, “Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck”, p. 207.

fato, nas condições em que os manuscritos copiados se multiplicavam, uma cópia específica nunca seria absolutamente idêntica às outras e ao original⁶¹.

À medida que a imprensa em papel se expande, seus efeitos se tornam incontrolláveis. Novas formas de comunicação começam a ser esboçadas. Da mesma forma como todos os vestígios da presença do autor desaparecem do texto impresso, a figura concreta do leitor desaparece para quem escreve os textos, que podem então ser endereçados ao destinatário anônimo da opinião pública (*Öffentlichkeit*)⁶². Expressões importantes dessa despersonalização podem ser encontradas tanto na impressão de panfletos – das heresias religiosas ao *Manifesto do Partido Comunista* – quanto na subscrição de petições no século XVII, que permitiam materializar conflitos políticos e jurídicos no suporte do texto impresso: público, volátil e a todos acessível⁶³. O segredo conspiratório tipicamente jacobino tem de sair à luz. Ao contrário do que sugere a intuição, a comunicação não se torna “mais intersubjetiva”, mas aprofunda um processo de crescente individualização: de um lado, quando o indivíduo não tem conhecimento de algo que de todos é sabido, a culpa já não pode ser imputada à opinião pública, anônima, mas apenas e exclusivamente a ele próprio, que não leu o suficiente, não tem formação (*Bildung*) suficiente; e, de outro lado, a crítica, a apresentação de opiniões próprias e interpretações originais se torna um mecanismo de individuação⁶⁴.

É difícil uma apresentação de conjunto de todas as alterações sociais decorrentes da imprensa. Mas talvez a mais importante a ser destacada seja a mudança provocada na infra-estrutura social da comunicação: *a escrita se substitui à fala como modelo para a interação*. A interação deixa de ser explicada pelo modelo do ato de fala e tem de recorrer à estrutura básica da comunicação escrita. Como isso acontece? Trata-se de um acontecimento inteiramente contra-intuitivo. Para elucidá-lo, é preciso apresentar a teoria da comunicação de Luhmann e demonstrar as razões pelas quais a comunicação

⁶¹ Idem, p. 209 e p. 212. Cf., nesse sentido, Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, ps. 46/47 e p. 114.

⁶² O processo é detalhadamente descrito por Reinhart Koselleck, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, trad. L.V.B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

⁶³ Cf. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 297; Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, p. 129 e p. 326. Ocorre com a correspondência pessoal movimento semelhante – cf. Martin Stingelin, “Kugelaüßerungen. Nietzsches Spiel auf der Schreibmaschine” in *Materialität der Kommunikation*, p. 326.

⁶⁴ Cf. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, ps. 132/133.

escrita não preserva rigorosamente parentesco algum com a palavra falada – e, conseqüentemente, porque a escrita, *por essa razão*, fundamenta a diferenciação funcional de sistemas.

IV

Nesta seção, mostraremos que a comunicação da sociedade não pode tomar como ponto de partida o ato de fala, a despeito da intuição geral de tomá-lo como modelo comunicativo por excelência. Com efeito, isso implica tomar toda tecnicização da comunicação permitida pela escrita e pela imprensa como uma forma de falseamento do ideal representado pelo ato de fala, utilizável apenas diante da impossibilidade do recurso à comunicação oral⁶⁵.

A teoria da comunicação de Luhmann rejeita expressamente o ato de fala como ponto de partida. A comunicação é uma operação que ocorre *sem sujeito*. Há uma ressalva que deve ser feita imediatamente, pois expressa uma significativa dificuldade para a correta compreensão de Luhmann, somente superável pela redundância e pela auto-referência: os conceitos da teoria de sistemas sociais não têm como ser expressos a não ser pela linguagem gramaticalmente estruturada por sujeito e predicado, de forma que comunicação (e comunicar), ação (e agir), observação (e observar), descrição (e descrever), expectativa (e ter expectativa), diferença (e diferenciar), distinção (e distinguir), etc.; podem induzir uma leitura subjetivista da teoria de sistemas sociais – afinal de contas, é comum que o leitor de Luhmann, no primeiro contato com o conceito de observação, comunicação ou ação, faça-se a pergunta: “mas – ora bolas – *quem* observa, *quem* se comunica, *quem* age?”. Não obstante todo o esforço de elaboração conceitual de Luhmann (que muitos críticos consideram artificial ou meramente estético), a teoria social não consegue descrever a sociedade senão com recurso às formulações do juízo articulado por sujeito e predicado. A indução subjetivista proporcionada pelos verbos *agir*, *comunicar*, *observar* etc. tem de ser rigorosamente afastada: “Eles [*os verbos*] precisam ser lidos nesse texto de uma forma tal que façam

⁶⁵ *Soziale Systeme*, ps. 223/224, nota 48. Cf. mais uma vez Derrida, *Gramatologia*, p. 41: “A escritura teria pois a exterioridade que é atribuída aos utensílios; sendo, além disso, ferramenta imperfeita e técnica perigosa, diríamos quase que maléfica”.

referência a um portador [*Träger*] que pode ser descrito como sistema auto-referencial, mas que não é necessariamente um sistema psíquico, quer dizer, que não realiza suas operações necessariamente na forma da consciência”⁶⁶. Por isso a redundância conceitual de Luhmann não é um capricho: uma definição conceitual sempre limita as possibilidades significativas dos conceitos posteriormente apresentados – sentido, elemento, estrutura, função, sistema, ambiente, complexidade, ação, observação, autopoiese etc., somente podem ser compreendidos se reciprocamente relacionados⁶⁷. Esse, aliás, deveria ser sempre o primeiro esclarecimento acerca da teoria de sistemas sociais de Luhmann. Por isso: a comunicação é uma operação realizada sem sujeito.

Partindo-se da assimilação entre fala e comunicação, essa última fica reduzida à metáfora da transferência de um conteúdo entre dois sujeitos, como transferência de informação do emissor para o receptor, como se esse conteúdo fosse uma coisa transportável entre consciências⁶⁸. A metáfora da transferência sugere que o emissor dispõe de algo, que é aquilo que o receptor obtém – pressupõe não a diferença, mas a identidade: aquilo que é transferido pelo emissor é idêntico àquilo que é recebido pelo receptor. Supõe uma sociedade composta de consciências (subjetividades). Para romper com essa metáfora, a intersubjetividade tem de ser abandonada como ponto de partida: a comunicação tem de ser entendida em sentido formal, depurada da analogia reificante da transferência de conteúdos. Compreender a comunicação como uma operação social implica abandonar a metáfora da transferência (*Übertragung*), pois ela pressupõe um *continuum* entre consciência e comunicação e, desta feita, assimila a comunicação à linguagem falada e rebaixa a escrita a mero registro da linguagem fonética. O exemplo clássico é o circuito da fala de Saussure:

“Para achar, no conjunto da linguagem, a esfera que corresponde à língua, necessário se faz colocarmo-nos diante do ato individual que permite reconstituir o circuito da fala. Este ato supõe pelo menos dois indivíduos; é o mínimo exigível para que o circuito seja completo. Suponhamos, então, duas pessoas, *A* e *B*, que

⁶⁶ *Soziale Systeme*, p. 596. Algum crítico poderia duvidar dessa possibilidade. Mas isso significa, na teoria social, manter-se atado à premissa da filosofia do sujeito (a *subjetividade*) e a seu principal problema (a *intersubjetividade*). Essa dificuldade é similar à dificuldade que a física quântica encontra para descrever seu objeto tendo à disposição apenas a linguagem cunhada pela física newtoniana.

⁶⁷ *Soziale Systeme*, p. 12.

⁶⁸ Cf. *Soziale Systeme*, p. 193; e Luhmann, “Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung” [1986] in *SA 6*, p. 168.

conversam. O ponto de partida do circuito se situa no cérebro de uma delas, por exemplo *A*, onde os fatos de consciência, a que chamaremos conceitos, se acham associados às representações dos signos lingüísticos ou imagens acústicas que servem para exprimi-los. Suponhamos que um dado conceito suscite no cérebro uma imagem acústica correspondente: é um fenômeno inteiramente *psíquico*, seguido, por sua vez, de um processo *fisiológico*: o cérebro transmite aos órgãos da fonação um impulso correlativo da imagem; depois, as ondas sonoras se propagam da boca de *A* até o ouvido de *B*: processo puramente *físico*. Em seguida, o circuito se prolonga em *B* numa ordem inversa: do ouvido ao cérebro, transmissão fisiológica da imagem acústica; no cérebro, associação psíquica dessa imagem com o conceito correspondente. Se *B*, por sua vez, fala, esse novo ato seguirá – de seu cérebro ao de *A* – exatamente o mesmo curso do primeiro e passará pelas mesmas fases sucessivas (...)”⁶⁹.

Tudo se passa como se a fala transferisse, de consciência a consciência, um sentido originariamente subjetivo, originariamente interior – e, nessa medida, dado como uma coisa (reificado, seria possível dizer). O sentido, categoria fundamental da teoria da social de Luhmann, é apresentado como forma operativa justamente a fim de evitar tal reificação: a esfera da consciência e a esfera do social (*Sozialität*) são âmbitos radicalmente dissociados que operam segundo lógicas auto-referenciais próprias e, por isso, constituem espécies diferentes de sistemas autopoieticos; não se deixam reduzir um ao outro. A única coisa em comum entre ambos é o fato de operarem com a constituição de sentido – mas aqui o sentido é apenas a forma que permite o acoplamento entre a sociedade e as consciências empíricas, permite a interpenetração entre sistemas psíquicos e sistemas sociais.

“Comunicação é processar seleção”⁷⁰. A comunicação é concebida como a unidade sintética que emerge de uma tríplice seleção: (i) partindo da seleção de uma informação (*Information*) qualquer; (ii) tem de ser possível diferenciar a informação selecionada internamente por um sistema do ato de comunicar essa informação, a elocução (*Mitteilung*); e (iii) tem de ser possível diferenciar a reação de compreensão (*Verstehen*)

⁶⁹ Saussure, *Curso de lingüística geral*, p. 19 – gr. or.

⁷⁰ *Soziale Systeme*, p. 194. Para a teoria da comunicação de Luhmann, cf. fundamentalmente: *Soziale Systeme*, ps. 191 e ss.; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 85-87; *Ökologische Kommunikation*, ps. 62-67; “Intersubjektivität oder Kommunikation”, ps 162-179; e “Was ist Kommunikation?” [1987], in *SA* 6, ps. 109-120.

da elocução dessa mensagem propriamente dita, o que pode ocorrer tanto como consenso quanto como dissenso⁷¹. A elocução (*Mitteilung*) é a seleção pela qual um sistema observa: *em si mesmo*, a informação selecionada internamente e, *no ambiente*, seu efeito sobre a compreensão. Só há comunicação quando é possível diferenciar informação de elocução e quando ocorre a compreensão. Vale considerar que para Luhmann o êxito comunicativo significa o acoplamento bem-sucedido de seleções contingentes, e não a coincidência substantiva de opiniões do entendimento lingüístico habermasiano – uma “oferta comunicativa” é “aceita”, na teoria de sistemas, quando ela é tomada como premissa para nova comunicação, mesmo que seja para expressar a discordância, o dissenso⁷².

A tríade luhmanniana é razoavelmente paralela aos desenvolvimentos de Karl Bühler e John L. Austin, mas não compartilha as premissas adotadas por eles. Em Bühler, a linguagem tem as funções de representação (*Darstellung*), expressão (*Ausdruck*) e apelo (*Appell*), sendo que a função representativa da linguagem prepondera sobre as demais⁷³. Em Austin, a tríade comunicativa diz respeito à possibilidade de isolar funções lingüísticas constitutivas dos atos de fala, assim classificados: (i) atos locucionários são aqueles típicos de proposições simplesmente enunciativas pelas quais se expressa um estado de coisas (*act of saying something*); (ii) atos ilocucionários são aqueles mediante os quais o agente realiza uma ação dizendo algo (*act in saying something*); e (iii) atos perlocucionários são aqueles pelos quais se busca causar um efeito no participante da interação comunicativa (*act by saying something*)⁷⁴. Se, no caso de Bühler, a preponderância da função representativa pode induzir à desvalorização da auto-referência lingüística, no caso de Austin as formas lingüísticas estão profundamente impregnadas de subjetivismo. Luhmann constrói um conceito de comunicação que emerge como unidade socialmente objetiva inserida em uma rede recursiva de auto-referências. Essa unidade permite distinguir o componente constativo (*constative*) do

⁷¹ “Was ist Kommunikation?”, ps. 113/114. Para o emprego da noção de “elocução” (*Mitteilung*), cf. Glossário, ps. XIV/XV.

⁷² Cf. *Soziale Systeme*, p. 218 e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 321.

⁷³ Cf. Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], 3ª ed. Stuttgart: Lucius & Lucius, 1999, ps. 24 e ss., especialmente p. 30.

⁷⁴ John L. Austin, *How to do Things with Words* [1962] 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

componente performativo (*performative*) presentes na situação comunicativa⁷⁵. A crítica de Luhmann às teorias fundadas no ato de fala não se dirige, portanto, à diferença entre conteúdo informativo e expressão performativa, pois essa diferença é incorporada em sua teoria da comunicação; a crítica se dirige ao fundamento subjetivista do ato de fala – “*whatever can be meant can be said*”⁷⁶ – como se ele fosse possível fora de uma circunstância estruturada institucionalmente. Esses pontos ficarão mais claros quando passarmos da teoria da comunicação à teoria da ação de Luhmann.

O mérito da concepção luhmanniana é substituir uma teoria da comunicação construída conforme a metáfora da transmissão por uma teoria da emergência (*Emergenz*) da comunicação: sistemas somente podem operar mediante comunicação, que, por sua vez, só ocorre nos sistemas; comunicação emerge assim como redundância, sem uma finalidade predeterminada. Apenas para que não parem dúvidas: enquanto a metáfora da transmissão pressupõe o sujeito, a teoria de sistemas sociais entende a comunicação como emergência social *objetiva* – por essa razão, a comunicação é a única operação genuinamente social⁷⁷. Em uma formulação sintética:

“Comunicação será tratada daqui em diante como *tríplice unidade*. Partimos do pressuposto de que as três seleções têm de ser *trazidas a uma síntese*, para que com isso a comunicação suceda como acontecimento emergente”; “Compreendida a comunicação como *síntese* de três seleções, como unidade entre informação, elocução e compreensão, então a comunicação é realizada quando e desde que a compreensão ocorra”⁷⁸.

Mas o ponto ainda por esclarecer é o seguinte: o que é essa unidade? Como a unidade entre a tríplice seleção comunicativa pode ser vislumbrada? Será possível aqui apenas enunciar a resposta, reservando seu desenvolvimento integral para um momento posterior: a unidade sintética que emerge das diferenças entre informação, elocução e compreensão é artificialmente construída por intermédio de um processo social de

⁷⁵ Cf. Austin, *How to do Things with Words*, ps. 4/6; e Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 45.

⁷⁶ John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* [1969], Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 19.

⁷⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 81.

⁷⁸ *Soziale Systeme*, p. 196 e p. 203 – gr. acr.

adjudicação de sentido como ação (*Handeln*) ou vivência (*Erleben*). A questão da ação será retomada oportunamente.

Por enquanto, interessa-nos destacar o seguinte: *a diferenciação funcional de sistemas sociais substitui o modelo do ato de fala pelo modelo da comunicação escrita*. Não se trata de uma mera guinada metodológica, muito pelo contrário. Escrita, materialidade da comunicação e diferenciação funcional de sistemas compõem um fenômeno unitário que permite substituir a fundação da comunicação no ato de fala e compreendê-la efetivamente como uma atividade social, objetiva. Principiemos pela pergunta óbvia: por que o debate entre parlamentares do governo e da oposição, assim como a negociação entre empresários e trabalhadores, não são situações idênticas à deliberação de um casal na porta do cinema que escolhe um filme para a noite de domingo? Em todas essas situações, há duas pessoas conversando. Por que tais situações *não são* teoricamente observáveis do mesmo ponto de vista? À primeira vista, a fala parece uma coisa trivial. Analisando-a mais de perto, contudo, ela se revela “uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas”. Daqui em diante, tentaremos desvendar o mistério da fala.

A deliberação do casal é uma interação simples que não está adstrita a uma diferença sistema/ambiente capaz de disponibilizar generalizações simbólicas suficientemente institucionalizadas (ela é inclusive conduzida por um meio de comunicação simbolicamente generalizado, o amor, mas que não é suficientemente técnico para programar *socialmente* a escolha do casal, pois ela continua dependendo fortemente da presença interacional concreta). O debate parlamentar e a negociação salarial, ao contrário, são interações funcionais, programadas por sistemas autopoieticos. Enquanto o casal pode passar a noite discutindo qual filme assistir ou mudar de idéia e ir a uma pizzeria, o debate parlamentar e a negociação salarial seguem *scripts* de atuação institucionalizados pelos sistemas funcionais da sociedade. No primeiro caso, o sentido da ação do casal é determinado pela presença interacional concreta, pela percepção recíproca. No segundo caso, o sentido da ação é institucionalizado: não se espera do parlamentar que, durante a votação de uma emenda constitucional, ele cante uma canção no plenário. No primeiro caso, a compreensão depende muito estreitamente do envolvimento das consciências e da mútua percepção; no segundo, a compreensão deixa de ser controlável pela presença interacional concreta e exige, para ser demonstrada,

uma nova comunicação. Nesse sentido, *a comunicação processada pelos sistemas autopoieticos já não guarda qualquer parentesco com o ato de fala.*

Precisaremos diferenciar o funcionamento da comunicação (entendida como tríple seleção) na fala e na escrita, a fim de que o mistério da fala seja completamente elucidado. Os meios de comunicação (*Kommunikationsmedien*) podem ser *meios de difusão* (*Verbreitungsmedien*) ou *meios de sucesso comunicativo* (*Erfolgsmedien*), conforme o problema a ser resolvido: a sociedade conta com os meios de difusão quando se trata de promover um maior alcance à redundância gerada pela comunicação e conta com os meios de sucesso ou, mais especificamente, com os meios de comunicação simbolicamente generalizados (*symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien*), quando se trata de aumentar a probabilidade de sucesso comunicativo⁷⁹. Com os meios de difusão (cujos exemplos mais importantes são a escrita, a imprensa e os meios de comunicação de massa, inclusive a mídia eletrônica), a comunicação pôde dispensar a presença interacional concreta *enquanto fundamento do sentido*. Por óbvio, à medida que a comunicação se despersonaliza, à medida que ela se desprende do contexto concreto da interação, seu maior alcance implica maior insegurança, pois já não é possível saber se a terceira síntese comunicativa – a compreensão – ocorreu efetivamente; não há como saber se a comunicação foi tomada como premissa do comportamento ou simplesmente ignorada. A presença interacional concreta garantia a compreensão (de novo: como consenso ou dissenso). Para compensar a insegurança gerada pelos meios de difusão, os meios de comunicação simbolicamente generalizados se desenvolveram historicamente para aumentar a chance de que uma comunicação seja efetivamente aceita e tomada como premissa da ação – foram institucionalizados socialmente.

Em uma conversação, *ego* e *alter* sincronizam suas consciências imediatamente à fala que os presentifica reciprocamente: por isso, podem corrigir falsas impressões, mal-entendidos e imprecisões lingüísticas, certificando-se do consenso ou da divergência – mas nem o consenso, nem a divergência detêm a comunicação. Na fala, as três seleções comunicativas (informação - elocução - compreensão) ocorrem simultaneamente⁸⁰. Por essa razão, há, na fala, uma instância na qual a negação não é possível: em termos de

⁷⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 202 e ss.

⁸⁰ *Idem*, p. 258.

teoria de sistemas, a presença interacional concreta assegura na fala tanto a linguagem digital (comunicação verbal-gramatical) quanto a linguagem analógica (comunicação não-verbal), e nesta última não existe negação possível⁸¹.

Com base na escrita, a compreensão fica diferida temporalmente e a tríplice seleção comunicativa é definitivamente cindida: o teórico não é capaz de assegurar como seu texto será entendido, a decisão do parlamento expressa em uma lei não tem como garantir a interpretação que os tribunais farão dessa mesma lei, as decisões dos tribunais não definem por si só a forma como os jornais noticiarão tais decisões, da mesma forma como as notícias dos jornais não asseguram o comportamento a ser tomado pelo eleitorado⁸². É óbvio que a escrita amplifica fortemente o risco de dissenso ao deslocar temporalmente a ocorrência da compreensão. Mas a ampliação do risco é compensada pelo incremento das possibilidades de conexão comunicativas: um texto permite que as dimensões social, temporal e material do sentido, bem como as seleções comunicativas (informação, elocução, compreensão) se separem nitidamente, viabilizando um sem-número de operações comunicativas que não ocorreriam se dependessem da presença interacional concreta. Na dimensão *temporal*, a escrita altera o sentido da memória, que deixa de depender da biografia de indivíduos concretos e pode se tornar socialmente anônima, objeto de decisão⁸³. Enquanto na fala as seleções comunicativas têm de ocorrer todas simultaneamente, o diferimento temporal entre a elocução e a compreensão permite que ambas as seleções se tornem reflexivas, introduzindo uma nova temporalidade à comunicação escrita: ela fixa uma temporalidade em si e transmite, com isso, na compreensão da elocução, a ilusão de simultaneidade entre passado e presente. Na dimensão *social*, a escrita livra a comunicação de uma troca constante e recíproca entre os papéis de falante e ouvinte por parte daqueles que tomam parte na comunicação, o que torna a comunicação fundamentalmente não-recíproca: não

⁸¹ Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin & Don D. Jackson, *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação* [1967], 8ª ed., trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 1996, ps. 91/92. Trata-se do paradoxo da não-comunicação: até mesmo o desiderato de não se comunicar tem de ser comunicado. A garota que ignora o namorado arrependido que lhe pede desculpas mais ou menos sinceras comunica a ele que não quer se comunicar. Mas, enquanto perceberem um ao outro, haverá comunicação. A única forma de interrompê-la é romper com a presença interacional concreta. Mas isso não tem qualquer relação com a orientação normativa da comunicação ao consenso.

⁸² Cf. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, cap. 6, ps. 82-84. Por essa razão, escândalos na mídia podem não definir eleições ou julgamentos jurídicos.

⁸³ Para o impacto da escrita na construção da memória social, cf. Aleida Assmann & Jan Assmann, “Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis” in *Die Wirklichkeit der Medien*, ps. 130-136.

é preciso tomar a atitude do outro a todo momento, a atitude do outro fica definitivamente pressuposta. Isso aumenta o individualismo na comunicação, na medida em que as atividades de ler e escrever têm de ser praticadas individualmente. Na dimensão *material*, a escrita permite maior variedade e redundância na geração de sentido por meio de uma multiplicidade de práticas sociais que passam a se apoiar sobre o texto escrito.

Se, até os incunábulos, a comunicação era compreendida predominantemente como fala, relegando-se à escrita a função de mero registro histórico; a infra-estrutura da comunicação, a partir da imprensa, desloca-se da fala para a comunicação escrita, fraturando a unidade monolítica do ato de fala. A partir desse momento, *a fala tem de ser entendida a partir da escrita*, e não o contrário. Como visto, a escrita faz com que unidade do ato de fala se decomponha como uma tríplice seleção em que a compreensão está temporalmente diferida. A comunicação destaca-se assim da presença interacional concreta e migra para o anonimato da esfera social. A autonomização dessa esfera social face às consciências é o que temos chamado de auto-referência objetiva. Por essa razão, a participação dos indivíduos na sociedade é condicionada não por eles, mas por ela. Dito de outro modo, *a diferenciação funcional de sistemas sociais nada mais é que o desenvolvimento de formas próprias de emprego da comunicação escrita*, de acordo com a função social a ser desempenhada pela sociedade, condicionando-se, com isso, o sentido da ação dos indivíduos: ciência, crítica filosófica e artística, heresias, reformas e contra-reformas religiosas, literatura, jornais e panfletos revolucionários, jornais e panfletos reacionários, erotismo, leis, petições jurisdicionais, decisões de tribunais, moedas, notas e letras de câmbio e crédito, etc. – todas as dimensões da vida social passam a ter como substrato material o texto escrito tal como funcionalizado por sistemas sociais⁸⁴. Essa, a conexão fundamental entre escrita, imprensa e diferenciação funcional da sociedade.

Mas o que significa dizer que a fala tem de ser entendida a partir da escrita? Havíamos alertado que a fala é uma coisa manhosa, cheia de sutileza metafísica. Ainda não está completamente claro *como* as interações passam a ser regidas pela lógica comunicativa do texto escrito. A lógica da comunicação escrita se impõe à fala em função da

⁸⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 300.

institucionalização. Recobremos o fôlego e sigamos. Com efeito, defrontamo-nos no dia-a-dia com inúmeras situações em que estamos face a face com outras pessoas: compramos pão na padaria de manhã, participamos de reuniões de trabalho, almoçamos com amigos, fazemos compras etc. Nessas situações, tudo indica que nos pautamos pela lógica comunicativa do ato de fala. Mas é preciso discriminar tais situações.

Ora, não é o texto escrito *enquanto tal* que opera por si só a transformação da infraestrutura social da comunicação: essa transformação só ocorre quando a comunicação escrita está incrustada em um contexto institucional⁸⁵. Na sociedade da cultura escrita, o mundo da vida, enquanto horizonte da interação, não se caracteriza por uma difusão frouxa de possibilidades comunicativas; ao contrário, ele se caracteriza de fato como o pano de fundo cotidiano, auto-evidente e, sobretudo, *institucionalmente estruturado*, contra o qual se processa a interação⁸⁶. Remanesce no mundo da vida, por óbvio, uma miríade de interações efêmeras e indiferenciadas que não se convertem em sistemas funcionais – são os sistemas simples, caracterizados pela interação entre presentes não-mediada por estruturas simbólicas formais e institucionais⁸⁷.

Luhmann distingue três níveis de construção de sistemas, ou, mais rigorosamente, quatro níveis: (i) interações; (ii) organizações; (iii) subsistemas funcionais da sociedade e (iv) sociedade⁸⁸. Esses níveis não são recortes estanques da realidade, mas estão constitutivamente imbricados um no outro. A interação, portanto, não pode ser entendida depurada de suas relações com organizações, subsistemas funcionais e com a sociedade como um todo; não pode ser entendida apenas como sistemas sociais simples⁸⁹. A perspectiva da materialidade da comunicação permite-nos então distinguir duas situações aparentemente semelhantes mas que, na realidade, são radicalmente díspares: de um lado, as interações simples (conversações caracterizadas pela presença

⁸⁵ Cf. Georg Elwert, “Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch” in Dirk Baecker *et alii* (orgs.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, p. 239.

⁸⁶ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1967, p. 32 e ss.

⁸⁷ Cf. Luhmann, “Einfache Sozialsysteme” [1972] in SA 2, ps. 25-47.

⁸⁸ Cf. Luhmann, “Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie” [1975] in SA 2, ps. 9-24; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 812-847. A apresentação de quatro níveis é apenas mencionada em *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 241.

⁸⁹ Como parece ser o caso de André Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden: Studien über Interaktionssysteme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999 – o que talvez se deva ao fato de Kieserling refutar a perspectiva da materialidade da comunicação – cf. ps. 150/151, nota 3.

interacional concreta; sistemas simples e não-diferenciados); e, de outro, as interações que atualizam organizações ou subsistemas funcionais, interações mediadas institucionalmente. As primeiras talvez possam guardar alguma relação com o ato de fala; as segundas, absolutamente não.

A diferenciação funcional se inicia com a diferenciação de papéis sociais⁹⁰. Os papéis sociais somente são possíveis em função da escrita, pois introduzem a diferença leitores/leigos em diferentes âmbitos sociais (sacerdotes/leigos, soberano/súditos, juriconsultos/leigos etc.). As práticas sociais desenvolvidas com apoio no texto escrito se destacaram progressivamente da fluidez da comunicação cotidiana e evoluíram para tecnologias socialmente institucionalizadas (os meios de comunicação simbolicamente generalizados, que abordaremos na seção seguinte). Com efeito, a diferenciação dos sistemas funcionais da sociedade (política, direito, economia, ciência, meios de comunicação de massa etc.) nada mais é que a *autonomização de âmbitos simbólicos conforme usos específicos do texto escrito*. O importante a ser destacado pelo momento é isto: quando a interação – leia-se: a *comunicação entre presentes* – é regida por um meio de comunicação simbolicamente generalizado, *ela ocorre de acordo com os princípios da comunicação entre ausentes*: a compreensão somente pode ser assegurada pelo encadeamento sucessivo de operações do sistema; a compreensão somente pode ser aferida em uma nova comunicação pelo encadeamento de ações (ações construídas pelos sistemas, como veremos na última seção do capítulo). Está desvendado o mistério da fala. Por isso, o debate entre um parlamentar de oposição e um parlamentar governista não pode ser entendido como seqüência de atos de fala, mas como ações construídas pelo sistema político para viabilizar a tomada de uma decisão; assim como a negociação entre empresários e sindicatos não é simples ação instrumental orientada para a maximização de utilidade, mas construções do sistema econômico que imputam seleções e motivações às pessoas construídas pelo sistema com o único fim de reduzir complexidade e programar desembolsos financeiros; da mesma forma como a relação entre professor e aluno não tem nada a ver com a transmissão de conteúdos entre um e outro, trata-se apenas de permitir ao sistema educacional se organizar pela diferença aprender/não-aprender, concretizada como aprovação ou reprovação de alunos. A

⁹⁰ Luhmann, “The Differentiation of Society” [1977] in *The Differentiation of Society*, trad. S. Holmes & C. Larmore. New York: Columbia University Press, 1982, p. 236.

presença *tête-à-tête* de dois indivíduos de carne e osso, por mais evidente que seja, não é a premissa a partir da qual o sentido pode ser adequadamente compreendido. Nessas situações, a presença interacional *não é concreta, mas abstrata, institucionalmente tipificada*⁹¹. Por essa razão, Luhmann pode identificar uma mudança na forma de organização da interação social: a confiança *nas pessoas* é substituída pela confiança *nos sistemas*: eles estabilizam (com recurso aos meios de comunicação simbolicamente generalizados) padrões de interação que permitem estruturar expectativas e reduzir complexidade, orientando o comportamento humano⁹².

A comparação com as formas de socialização (*Formen der Vergesellschaftung*) de Simmel é ilustrativa:

“A idéia básica é a de que determinados padrões de interação destacam-se dos conteúdos (sentimentos, impulsos etc.) que de certo modo lhes davam vida e passam a operar por sua própria conta, como receptáculos para relações que se ajustem a eles. Isso permite pensar a sociedade não diretamente como um conjunto de interações em fluxo mas como um conjunto de formas padronizadas”⁹³.

Diferenciação funcional de sistemas significa então: estruturação do mundo da vida conforme formas funcionais de socialização, para empregarmos uma formulação husserl-simmeliana. Assim:

“A especificidade da cultura escrita plenamente desenvolvida está no fato de que, por meio da construção de instituições aptas a prover instrução e controle, regras *gerais* de entendimento desacopladas de uma situação particular são sedimentadas, as quais possibilitam também a compreensão de mensagens isoladas e inesperadas”⁹⁴.

A institucionalização dos usos sociais do texto escrito e, sobretudo, do texto impresso, permite a diferenciação de meios de comunicação simbolicamente generalizados que,

⁹¹ Berger & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, p. 63.

⁹² Luhmann, *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* [1968], 3ª ed. Stuttgart: Enke, 1989, p. 54.

⁹³ Gabriel Cohn, “As diferenças finas: de Simmel a Luhmann” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 13, nº 38, p. 57. Cf., e.g., Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, p. 47 e ss.

⁹⁴ Elwert, “Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch”, p. 240 – gr. or.

por sua própria estrutura, *transformam a escrita em um modelo para a interação*, viabilizando a diferenciação funcional da sociedade. A comunicação deixa de ter como modelo o ato de fala, pois sua infra-estrutura social passa a ser definida pelas características da comunicação escrita⁹⁵. A compreensão não é uma atividade psíquica subjetiva e solipsista, mas uma construção social que orienta expectativas⁹⁶. Para tanto, os sistemas sociais abstraem as personalidades concretas e constroem *pessoas* às quais imputam *ações*. Repõem e aprofundam, com isso, a disjunção entre informação, elocução e compreensão, inaugurada originariamente pela escrita, e repõem-na mesmo na presença de dois indivíduos empíricos que interagem. Com isso, a interação entre esses dois indivíduos não é livremente conduzida por suas consciências, mas tem de se ajustar a uma condicionante exterior: a *materialidade da comunicação*, a circunscrição do contexto comunicativo conforme padrões sociais – objetivos, institucionais – de seleção e motivação do comportamento. Não obstante os meios de comunicação simbolicamente generalizados *apareçam* como dados, “prontos” para os indivíduos, desenvolveram-se historicamente a partir das práticas institucionalizadas pelos usos sociais do texto escrito. A escrita se transforma em fala que reproduz as condições da escrita novamente na fala. A materialidade da comunicação permite então perceber quão errônea é a apresentação da escrita como mero registro da fala⁹⁷.

Na realidade, a comunicação processada com recurso aos meios de comunicação simbolicamente generalizados – enquanto suportes materiais do sentido, diferenciados e funcionalizados socialmente a partir da escrita – *não guarda mais qualquer parentesco com o ato de fala*. A dificuldade em perceber o funcionamento da comunicação nessas bases está na lógica “dialética” desencadeada pela materialidade da comunicação: os suportes materiais do sentido convertem ininterruptamente a presença em ausência e a ausência em presença. “Todo signo [*Zeichen*] tem dois lados: o semântico, do seu significado, e o material, da sua forma de aparência”⁹⁸. Assim, a relação entre presença e ausência é constantemente invertida: o significado semântico do signo somente

⁹⁵ Essa questão é apresentada de forma especialmente didática por Gebhard Rusch, “Kommunikation und Verstehen” in *Die Wirklichkeit der Medien*, ps. 60-78, principalmente ps. 67/68 e ps. 72/73.

⁹⁶ Rusch, “Kommunikation und Verstehen”, p. 72.

⁹⁷ Jan Assmann, “Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens”, in *Materialität der Kommunikation*, p. 144.

⁹⁸ Assmann, “Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens”, p. 147.

aparece se sua materialidade se tornar latente, essa materialidade somente pode ser observada se o elemento semântico for ofuscado por um momento⁹⁹. É por essa razão que a participação do elemento material, exterior ao sentido, nunca poderá ser excluída da comunicação, mas é também pela mesma razão que esse elemento, justamente porque não constitui, ele próprio, o sentido, somente pode participar da constituição do sentido comunicativo como latência, como co-significação.

A escrita projeta no tempo a compreensão que, como não está garantida, aumenta a insegurança da comunicação. A imprensa aumenta não apenas a insegurança, mas a improbabilidade de que uma comunicação seja tomada como premissa do comportamento. Diante disso, aumenta a necessidade de estabilidade social. Garantias de que a comunicação seja tomada como premissa têm então de ser desenvolvidas pela sociedade. Os usos sociais do texto escrito permitem que a sociedade se diferencie em sistemas sociais e organize a participação dos indivíduos na comunicação conforme as lógicas próprias desses sistemas funcionais, com vistas a garantir a reprodução autopoietica da sociedade. A reprodução autônoma de sistemas sociais conforme regras próprias de auto-referência tem como pressuposto a diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados.

V

Para compreendermos o funcionamento dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, temos de passar pela complicada relação entre *assimetrização*, *comunicação* e *ação* na teoria de sistemas de Luhmann. A questão da assimetrização, relacionada ao problema da dupla contingência, é um dos pontos mais técnicos da teoria social de Luhmann. Um evento é contingente quando exclui ao mesmo tempo tanto sua necessidade quanto sua impossibilidade, quando expressa uma atualização determinada, destacada do horizonte de possibilidades¹⁰⁰.

Tradicionalmente, o problema da dupla contingência nos remete pelo menos a Parsons e Mead. Em Parsons, *ego* e *alter* são tomados como indivíduos com expectativas

⁹⁹ Aleida Assmann, “Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose” in *Materialität der Kommunikation*, p. 238.

¹⁰⁰ *Soziale Systeme*, p. 152.

reciprocamente condicionadas e que são obrigados a levar tais expectativas em consideração na determinação da motivação e da orientação de suas ações¹⁰¹. Dupla contingência significa aqui apenas que os sujeitos agem tomando em consideração as ações dos outros indivíduos, que por sua vez agem tomando em consideração as ações dos primeiros¹⁰². Não por outra razão, Parsons somente pode oferecer uma saída *moral* para a dupla contingência: o comportamento pode ser julgado “conforme” ou “desviante” frente a um sistema simbólico de orientações normativas¹⁰³. Em Mead, por sua vez, a dupla contingência é considerada apenas pela metade: a passagem do *I* ao *me* é restrita à perspectiva de *ego* e, por isso, remanesce como teoria da ação. O *I* tem de se pressupor como identidade para se reflexionar como *me* enquanto generalização do outro, possibilitando tomar a atitude do outro com relação a seus próprios gestos¹⁰⁴. É claro: isso vale para *ego* e *alter*, mas ambos, *de suas perspectivas*, são tomados apenas como *ego*. A dupla contingência em Luhmann é radicalizada para *ego* e *alter* ao mesmo tempo (entendidos não necessariamente como indivíduos): nenhum dos dois tem condições de estimar a ação do outro e, com isso, determinar a própria. Por exemplo, tomando *ego* e *alter* como subsistemas funcionais da sociedade, economia e política, respectivamente: o aumento da carga tributária (para o financiamento de programas sociais ou qualquer outra finalidade) condiciona a rentabilidade dos investimentos (pode haver migração de empresas, aumento ou redução de consumo, expansão ou contração de segmentos industriais etc.); que, por sua vez, condicionam a arrecadação. Se a economia fosse esperar a definição da carga tributária para daí realizar seus investimentos e se a política fosse esperar que todos os investimentos fossem feitos para daí definir a carga tributária; se um dependesse do outro tão radicalmente, nem a política nem a economia seriam possíveis. Nasce da contingência duplicada uma circularidade tautológica insustentável; comunicação se torna improvável¹⁰⁵.

¹⁰¹ Cf. Talcott Parsons & Edward Shils (orgs.), *Toward a General Theory of Action* [1951]. New York: Harper Torchbooks, 1962, ps. 3-29, fundamentalmente ps. 15/16.

¹⁰² *Soziale Systeme*, p. 153.

¹⁰³ Parsons & Shils, *Toward a General Theory of Action*, p. 16.

¹⁰⁴ Cf. Mead, *Mind, Self and Society*, p. 47; p. 175.

¹⁰⁵ *Soziale Systeme*, ps. 176/177; “Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation” [1981] in *SA* 3, p. 30; e *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 235. Também Corsi, Esposito & Baraldi, *Glosario*, p. 68. Veja-se oportunamente o exemplo de Marx para o problema da dupla contingência – cap. 2, p. 86, nota 26.

O problema geral da improbabilidade da comunicação é apenas estruturado, mas não resolvido pela codificação sim/não da linguagem. A única forma de resolver o problema está em entender como a generalização social se institucionaliza simbolicamente e permite converter a improbabilidade da comunicação em probabilidade. Para tanto, parece útil recorrer a Mead. O ponto de partida é o clássico exemplo da briga de cães: a conversa de gestos (*conversation in gestures*) entre cães faz com que a hostilidade do primeiro desencadeie uma reação no segundo cão que, de saída, já funciona como estímulo para ajuste tanto do comportamento do primeiro quanto do segundo cão. Tais gestos permitem sincronizar as condutas dos cães: o primeiro cão bate em retirada e não ataca o segundo porque este se mostrou mais hostil, o segundo cão foge diante da hostilidade inicial ou, ainda, os cães se atacam mutuamente. Mas essa sincronização não é simbólica porque não é mediada pela linguagem: a linguagem facilita a sincronização porque desencadeia a mesma atitude entre duas pessoas, envolve tomar a atitude do outro (*taking the attitude of the other*) com relação a si mesmo¹⁰⁶.

O ponto que interessa destacar em Mead diz respeito à *institucionalização simbólica* e como ela permite controlar a participação individual na sociedade: a instituição representa a resposta comum de uma sociedade para uma situação determinada, especializada em papéis sociais específicos que mantêm, não obstante essa especialização, a unidade situacional comum (diante de um crime, o juiz, o delegado, o promotor de justiça, os jurados e diversos outros atores agem tomando a atitude dos outros com relação a si mesmo). Nesse caso, a interação não é determinada de forma frouxa, como conversa informal entre dois falantes: cada indivíduo toma, com relação a si mesmo, um “outro generalizado” (*generalized other*), um conjunto de respostas comunicativas relacionadas umas às outras, compondo um acervo abstrato de respostas disponíveis que controla e orienta a conduta individual¹⁰⁷. Quando a generalização simbólica – projetar em mim a atitude do outro – se institucionaliza, ela permite especializar respostas da sociedade que são disponibilizadas aos indivíduos de acordo com o contexto. A generalização simbólica especializa a comunicação ao institucionalizá-la, e não seria exagero identificar nisso o princípio da diferenciação funcional da sociedade. Por isso que o próprio Mead chega a dizer que “No homem, a

¹⁰⁶ Cf. Mead, *Mind, Self and Society*, p. 46.

¹⁰⁷ Idem, ps. 167, 211 e 261, fundamentalmente.

diferenciação funcional através da linguagem enseja um princípio de organização inteiramente diferente, que produz não apenas um tipo diferente de indivíduo mas também uma sociedade diferente”¹⁰⁸. O que Mead não tem como apresentar é o papel da escrita e da imprensa na generalização simbólica, talvez porque elas não tenham sido plenamente integradas em seu estudo da linguagem.

A teoria de sistemas entende a comunicação como um fenômeno que emerge a partir da dupla contingência e que, como tal, não se fundamenta nas características substantivas dos indivíduos; os sistemas não surgem a partir dos indivíduos. A contingência duplicada somente pode ser superada com aquisições evolutivas especificamente moldadas para transformar o improvável em provável, quais sejam: os meios de comunicação – linguagem, meios de difusão (escrita, imprensa etc.) e meios de comunicação simbolicamente generalizados. Os meios de comunicação *assimetizam* a linearidade originária entre os dois lados simétricos da dupla contingência. A assimetria nos remete à linearidade radical do código lingüístico sim/não.

A linguagem é um meio de comunicação que emprega um código binário altamente simplificado: o código “sim/não”. Diante de uma comunicação, é possível compreendê-la (tomá-la como premissa da próxima comunicação = “sim”) ou ignorá-la (“não”). Aqui é importante esclarecer que o “sim” ou o “não” não guardam qualquer relação com a crítica argumentativas das pretensões de validade dos atos de fala (Habermas)¹⁰⁹. O código da linguagem permite que tudo quanto possa ser aceito possa também ser rejeitado: o “não” de que fala Luhmann *não é um ato de fala*, mas uma operação prática de *negação* para constituição de sentido. O “não” é apenas o outro lado da distinção. Por isso: “uma distinção não nega aquilo que ela não indica mas, ao contrário, pressupõe-no justamente como “unmarked space””¹¹⁰. A operação de negação mantém por isso o lado rejeitado como possibilidade, que pode ser atualizado nas próximas operações. A produção de sentido, enquanto atualização de uma possibilidade pela negação das demais recoloca idênticas possibilidades de aceitação e rejeição. Essa dinâmica sugere uma espécie de “contradição travada”: a indicação (o lado interno da

¹⁰⁸ Idem, p. 244 – gr. acr. (no original: “In man the functional differentiation through language gives an entirely different principle of organization which produces not only a different type of individual but also a different society”).

¹⁰⁹ Cf. *Theorie des kommunikativen Handelns* v. 1, p. 148.

¹¹⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 222.

forma) exige a negação (o lado não-marcado da forma) – mas essa negação *não aniquila, não suprime* aquilo que é negado, pois aquilo que é negado é *por isso* (= por ter sido negado), preservado como possibilidade (para uma eventual operação posterior). A negação, em Luhmann, pressupõe aquilo que nega e, assim, mantém-no como possibilidade; ela imobiliza a *Aufhebung* ao reapresentar a bifurcação lingüística nas novas operações, impulsionando a comunicação (pois sempre será preciso uma nova comunicação para testar se aquilo que havia sido negado se apresenta de novo como possibilidade). Por isso, a comunicação não tem fim nem finalidade – não existe um ponto final de consenso ou de dissenso.

É claro que essa versão da linguagem passa uma sensação de fluidez que não experimentamos de fato na prática. Com efeito, a fluidez do mundo da vida é tecnicizada pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados; veremos que eles permitem que a negação de determinadas possibilidades seja operacionalizada em um quadro altamente restrito de possibilidades em que uma negação autêntica não é possível. Por enquanto, Luhmann se mantém no registro de uma análise hipotética; contentemo-nos com a concepção luhmanniana de uma *negação não-dialética*. Essa *impossibilidade sintética* implica *assimetrização*: quebra da simetria hipotética e condicionamento (*Konditionierung*) da comunicação¹¹¹. Isso nos permite retomar o problema da dupla contingência.

A circularidade tautológica presente na dupla contingência somente pode ser resolvida no circuito dessa própria circularidade, exige uma solução autocatalítica. A circularidade tem de ser interrompida por uma *assimetrização*: um dos lados dissolve por conta própria a esterilidade da tautologia e permite que a próxima operação do sistema tome essa assimetrização como ponto de partida – é precisamente isso que se pretende designar com a expressão “re-entrada da forma em seu lado interno”; o sistema se define pela replicação da diferença sistema/ambiente no sistema e, por isso, “O sistema assimetriza-se – a si mesmo!”¹¹². A assimetrização ocorre nas três dimensões do sentido: (i) na dimensão *temporal*, é provocada pela diferença passado/futuro; (ii) na dimensão *material*, pela diferença sistema/ambiente; e (iii) na dimensão *social*, pela distinção *ego/alter*. Além disso, tem de permitir a sincronização das consciências

¹¹¹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 224.

¹¹² *Soziale Systeme*, p. 65.

empíricas à sociedade. Para tanto, a assimetrização exige que o sistema se transcreva não como comunicação, mas como *ação* (a rigor, como ação ou vivência).

Como vimos, a comunicação é o processamento ininterrupto de uma tríplice seleção que, contudo, tem de emergir como unidade. No jargão da cibernética, a comunicação é um fenômeno analógico, é um *continuum* que tem de ser discretizado, digitalizado¹¹³. O sentido flui entre consciência e sociedade sem pedir licença. Para que ele possa ser condensado em unidades capazes de orientar a experiência individual e o comportamento humano, é preciso erguer uma fronteira entre a esfera psíquica e a esfera do social. Para tanto, a sociedade desenvolveu meios de comunicação simbolicamente generalizados (o amor para as relações pessoais, a verdade para a ciência, o dinheiro para a economia, o poder para a política etc.).

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados são formas por meio das quais é possível simbolizar (= autonomizar de contextos concretos) e generalizar (= estabilizar socialmente) regras de *seleção* e *motivação* comunicativas. Esses meios processam objetivamente a síntese das seleções comunicativas e facilitam a comunicação: oferecem enquadramentos institucionais para o acoplamento das consciências¹¹⁴.

Dito de forma pouco rigorosa, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são técnicas comunicativas funcionalizadas socialmente. São *técnicas*, porque desoneram os sistemas sociais da tarefa de trabalhar a informação em toda a sua extensão, aliviam as práticas sociais da formulação e explicação de todas as relações possivelmente implicadas¹¹⁵. Nesse sentido, implicam a tecnicização do mundo da vida tal como entendido por Husserl, enquanto horizonte de sentido subjetivamente acessível¹¹⁶. Isso significa que o substrato comunicativo pré-reflexivo e em geral não-

¹¹³ Cf. Anthony Wilden, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock, 1972, ps. 156/157 e p. 169.

¹¹⁴ Para os meios de comunicação simbolicamente generalizados, cf. Luhmann: “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien” [1974] in *SA* 2, ps. 212-240; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 316-396. Não obstante Luhmann se fundamente expressamente em Parsons (e.g. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 318), sua teoria dos meios de comunicação simbolicamente generalizados parece ter menos de Parsons que de Mead.

¹¹⁵ Cf. Luhmann, *Macht* [1975], 3ª ed. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2003, ps. 71/72; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 367.

¹¹⁶ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1977, p. 75.

problematizado que organiza a comunicação cotidiana passa a disponibilizar *constelações especiais de interação* que, como tais, permitem a diferenciação histórica dos meios de comunicação simbolicamente generalizados¹¹⁷. São técnicas comunicativas porque especificam as condições para a ocorrência da compreensão. São técnicas comunicativas *funcionalizadas socialmente* porque recortam âmbitos funcionais específicos do mundo da vida. A tecnicização (*Technisierung*) do mundo da vida pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados não deve ser entendida de modo pejorativo, à maneira de Habermas. E isso porque, para Luhmann, o mundo da vida se caracteriza precisamente como linguagem tecnificada.

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados pressupõem a igualdade de chances entre rejeição e aceitação comunicativa pressuposta no código lingüístico sim/não, mas desfazem tal simetria antes mesmo que ela ocorra. Por mais que não eliminem completamente as possibilidades de rejeição, ela se torna uma hipótese remota diante da plausibilidade da compreensão. Lembremos que a compreensão se manifesta não como consenso substantivo ou coincidência de visões de mundo, mas apenas *operacionalmente*, quando uma comunicação é tomada como premissa da próxima operação comunicativa. Eles pressupõem a dupla contingência *mas não a deixam ocorrer*: definem a fronteira entre sistema e ambiente. Um exemplo concreto ajuda a entender melhor o argumento: na economia pré-monetária era possível intermediar uma troca com gado, sal ou ouro. A expansão das fronteiras econômicas dependia da capacidade de generalização desses meios de troca, o que era extremamente complicado. Progressivamente, o ouro passou a intermediar a troca com maior eficiência, permitindo um nível de complexidade maior. Em seguida, abriu-se a possibilidade de que o ouro expresso na moeda não tivesse de ser exatamente a denotação do peso dessa moeda: o valor se autonomizou das propriedades físicas metal cunhado e se converteu em símbolo. O surgimento do papel-moeda e seu controle por bancos centrais estabilizaram o dinheiro como meio de comunicação simbolicamente generalizado para a economia. Desse ponto em diante, é extremamente improvável que operações econômicas sejam realizadas sem recurso ao dinheiro. Isso se passa com a

¹¹⁷ *Macht*, p. 13. Segundo Luhmann, Husserl se limita ao problema da ciência e, por isso, oferece poucos pontos de partida para uma fenomenologia da práxis – *Macht*, p. 130, nota 147.

regulamentação jurídica do poder, da institucionalização da legislação como fonte do direito positivo; com a racionalidade e a consistência do conhecimento científico etc.

Nesse aspecto, todos os meios de comunicação simbolicamente generalizados são equivalentes funcionais entre si, embora possuam graus diferentes de eficácia. O desenvolvimento dos meios de comunicação simbolicamente generalizados está em estreita relação com a diferenciação de sistemas funcionais, embora nem todo meio de comunicação permita a diferenciação de um sistema autopoietico.

Para desempenhar sua função, os meios de comunicação simbolicamente generalizados possuem uma estrutura própria. Em primeiro lugar, empregam um código radicalmente binário que estrutura as operações do sistema de forma ortogonal à diferença sistema/ambiente. Um código binário se compõe de dois “valores” (*Werte*) opostos e irreconciliáveis, articulados em dois momentos “ou/ou” (*entweder/oder*), excluindo um terceiro valor que possa superar, em sentido hegeliano, essa cisão. Não é possível escolher os dois valores ao mesmo tempo: ou se está de um lado, ou se está do outro. A mudança de lado (*crossing*) não está bloqueada, mas exige tempo. Vale observar que esses “valores” não se confundem com os valores entendidos em uma conotação moral (por exemplo: o poder, do sistema político, conta com o código binário governo/oposição; “governo” e “oposição” são os “valores” que permitem operacionalizar o código poder). O código opera uma duplicação da realidade em um valor positivo e um valor negativo. O código binário funciona como uma correia de transmissão de preferências e motivações: a indicação do lado interno da forma permite que esse lado interno induza a preferência pelo valor positivo em detrimento do valor negativo, motivando as seleções comunicativas (ainda no exemplo da política, fica claro porque o sistema político geralmente se caracteriza por uma assimetria de poder entre governo e oposição). Partindo da remota igualdade bipolar do código lingüístico sim/não, os códigos binários dos meios de comunicação simbolicamente generalizados se expressam ao motivar a preferência por *um* dos pólos: o valor positivo¹¹⁸. Isso não significa que a comunicação ocorra só com o pólo positivo, muito pelo contrário: a comunicação acontece como passagem de um pólo a outro, mas mesmo nessa passagem fica expressa a preferência pelo pólo positivo. Por exemplo: na economia, o código

¹¹⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 365.

ter/não-ter expressa a preferência por seu valor positivo (ter), o que faz com que a comunicação econômica se oriente por esse lado: só se gasta (não-ter) para obter lucro (ter), o capitalista somente tira de circulação valor de troca para injetá-lo novamente com mais força (e por essa razão o entesourador é anti-capitalista); na política, só é admissível preferir a oposição quando está assegurada a possibilidade de que um dia ela possa chegar ao governo.

A comunicação passa a ser orientada contra a probabilidade de rejeição: diferentemente do código lingüístico elementar sim/não, que mantém estruturalmente abertas as possibilidades de aceitação e rejeição da oferta comunicativa em uma situação de perfeita simetria e que se caracteriza justamente por isso, os códigos binários fazem com que a opção aceitação/rejeição fique *latente*, ela não se apresenta *comunicativamente*. Esse é o principal efeito dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Pensemos, por exemplo, na composição de uma coalizão parlamentar. Nessa situação, o poder não se põe em questão como tal, quanto a ser um *medium* válido para definir a diferença política/ambiente, e somente se manifesta na codificação governo/oposição. Ele opera a primeira distinção (política/ambiente) apenas em seu lado interno (política) introduzindo a segunda distinção (governo/oposição): toda ação politicamente relevante é uma ação do governo ou da oposição. Tanto o governo quanto a oposição têm poder e é da disputa entre eles que a sociedade obtém decisões coletivamente vinculantes. Somente se o poder pudesse ser colocado em questão seria possível pensar alguma forma política institucional para além da democracia parlamentar de raiz liberal. A força do meio de comunicação simbolicamente generalizado está em eliminar essa possibilidade. Um outro exemplo: uma negociação salarial. Ao orientar a comunicação econômica, o dinheiro se torna latente na oferta comunicativa expressa no código binário ter/não-ter. Quando empresários e sindicatos discutem a remuneração justa de uma jornada de trabalho, o dinheiro se torna latente para a emergência do sentido da negociação (maior ou menor salário por uma dada jornada). O meio de comunicação simbolicamente generalizado não se permite rejeitar enquanto tal: a única forma de rejeitar *efetivamente* a comunicação econômica é não reconhecer o dinheiro como mediação legítima para a negociação salarial. Qualquer outra reação, (aumentar/diminuir o salário ou estender/reduzir a jornada de trabalho) se processa com recurso ao dinheiro – ele molda o contexto comunicativo e motiva a negociação. Aceitar a comunicação não significa que o trabalhador tem de aceitar a remuneração proposta

pelo capitalista para a jornada de trabalho, significa apenas que essa proposta é tomada pelo trabalhador como premissa do comportamento¹¹⁹.

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados operam uma interversão comunicativa, por assim dizer: a possibilidade de rejeição comunicativa, sempre aberta no código lingüístico sim/não, é tornada latente: “*O desfecho improvável da aceitação da comunicação não é comunicado e permanece por isso latente*”¹²⁰.

Trata-se aqui de latência operativa e não do binômio latente/manifesto: desde que se esteja operando no sistema, perde-se a liberdade de abrir mão do meio de comunicação simbolicamente generalizado – pois é ele que viabiliza o sistema; os meios de comunicação simbolicamente generalizados se auto-legitimam porque não se permitem criticar¹²¹. Para evitar confusão: o dinheiro não se permite uma crítica *prática*, ele dificulta que a economia empírica seja mantida sem ele. A crítica teórica (e retórica) permanece sempre possível. Os sistemas não são construções analíticas feitas na cabeça do teórico, os sistemas existem¹²². São históricos. Gostemos ou não, o sistema social da economia somente permite operações econômicas que se realizem pela diferença economia/ambiente – o que, por sua vez, só é possível historicamente em função do dinheiro. O ponto cego da diferença economia/ambiente se invisibiliza para a economia: ela somente pode se auto-observar empregando a distinção economia/ambiente, o que significa: se definir como economia monetária. Essa, a latência operacional dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Os códigos, por isso, têm uma capacidade de auto-posição (*Selbstplacierung*) que bloqueia o recurso a um terceiro valor superior aos dois valores codificados.

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados operam estruturalmente acoplados à consciência e ao corpo dos indivíduos e, para que eles consigam orientar o

¹¹⁹ Ao que tudo indica, apenas Marx pôde apresentar a rejeição da democracia liberal e da propriedade privada como transcendência não dos códigos binários governo/oposição e ter/não-ter, mas como crítica dos meios de comunicação simbolicamente generalizados poder e dinheiro. Nesse sentido, se há uma teoria política em Marx, ela somente pode ser entendida em sentido *negativo*, como potência crítica em sentido hegeliano.

¹²⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 360.

¹²¹ Idem, p. 365. Para o binômio latente/manifesto, cf. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* [1957], 11ª impr. New York: Free Press, 1967, ps. 19 e ss.

¹²² *Soziale Systeme*, p. 30.

comportamento o humano, os sistemas sociais têm de traduzir o fluxo ininterrupto da comunicação como ação.

VI

A tradição sociológica, de Weber a Habermas, passando por Parsons, está fundamentada no conceito de ação (*Handeln, Handlung*) e deduz, dele, o conceito de comunicação. Para Weber, a ação social é um caso específico do agir humano, determinado pela orientação intencional subjetiva¹²³. Para Parsons, o conceito de ação tem razoavelmente o mesmo significado¹²⁴. Em Habermas, o agir comunicativo exige uma intencionalidade subjetiva prévia (portanto: não-intersubjetiva = solipsista) que suspenda o impulso ao agir estratégico¹²⁵. Segundo Luhmann, tanto em Weber quanto em Parsons, como também em Habermas, o elemento social não é suficientemente apreendido pelo conceito de ação; a esfera do social é reduzida a um caso específico da ação do sujeito¹²⁶.

¹²³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], 5ª ed. (org. J. Winckelmann). Tübingen: Mohr Siebeck, 1980, p. 1.

¹²⁴ Parsons, *The Social System* [1951]. New York: Free Press, 1966, p. 4.

¹²⁵ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1, ps. 385/386.

¹²⁶ *Soziale Systeme*, p. 191. Há uma tendência geral dos intérpretes de Luhmann a associá-lo muito estreitamente a Parsons – cf., e.g., Jeffrey Alexander, “The Parsons revival in German sociology” in *Sociological Theory*, v. 2, 1984, ps. 394-412. Há pelo menos dois pontos que distanciam radicalmente Luhmann de Parsons: ação e funcionalismo. Em Parsons, a ação tem origem *no indivíduo* e, a partir daí, são descritos os componentes fundamentais e funcionais de toda a ação, no clássico esquema “AGIL” (*adaptation, goal attainment, integration e latent pattern maintenance*). Os sistemas aparecem como resultado da ação de indivíduos. Em Luhmann, ao contrário, a separação radical consciência/comunicação não permite derivar os sistemas dos indivíduos; consciência e comunicação são âmbitos auto-referentes – essa é *objetiva*, aquela, *subjetiva*. Por sua vez, Luhmann não pressupõe funções sociais invariáveis; muito pelo contrário, trata-se de um “funcionalismo equivalencial” (*Äquivalenzfunktionalismus*): as alterações estruturais da sociedade são explicadas pelo desenvolvimento de equivalentes funcionais (os meios de comunicação simbolicamente generalizados, por exemplos, são equivalentes funcionais para a moral no que concerne à função de estruturar expectativas). A principal crítica de Luhmann a Parsons, por isso, está relacionada ao caráter meramente analítico do esquema AGIL – que, no limite, significa uma escolha arbitrária dos elementos componentes da ação. Trata-se, no funcionalismo luhmanniano, de considerar a história evolutiva das sociedades e observar a sucessão de equivalências funcionais; e, a partir disso, como a sociedade condiciona o comportamento dos indivíduos. Não é possível reconstruir, em uma nota de rodapé, todo o percurso intelectual de Parsons, nem abordar todas as diferenças entre Luhmann e Parsons. Em todo caso, parece claro que qualquer aproximação entre eles deve ter alguma cautela, pois os pressupostos de ambos são radicalmente díspares (talvez fosse possível inclusive arriscar que, considerando tais pressupostos, Habermas parece ter mais de Parsons do que o próprio Luhmann). Cf. Luhmann, “Warum AGIL?” in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40, 1, 1988, ps. 127-139; “Talcott Parsons – Zur Zukunft eines Theorieprogramms” in *Zeitschrift für Soziologie* 9, 1, 1980, ps. 5-17; “Funktion und Kausalität” [1962] in *SA I*, ps. 11-38; “Funktionale Methode und

A comunicação compreendida como um caso especial da ação individual, mesmo que a apelidemos de ação comunicativa, transpõe para a teoria da sociedade a filosofia do sujeito, na medida em que o social perde sua autonomia ao ser deduzido da subjetividade, como agregado de ações individuais – é o que procura fazer, ingenuamente, a teoria da escolha racional na ciência política recente. Uma teoria da sociedade radicalmente *social* tem de romper o *continuum* de racionalidade pressuposto na seqüência “consciência → ação → ação social (sociabilidade/comunicação)”.

A auto-referência da esfera do social exige descontinuidade face às consciências, até porque essa esfera as precede: não é a consciência que gera comunicação – ao contrário, a comunicação gera a consciência¹²⁷. No caso de Luhmann, a ação existe apenas como construção do próprio sistema, para redução de sua complexidade interna:

“O social [*Sozialität*] não é um caso especial de ação, ao contrário, a ação é constituída nos sistemas sociais sobre comunicação e atribuição como redução de complexidade, como imprescindível auto-simplificação do sistema”¹²⁸.

Essa redução, a rigor, uma digitalização da comunicação, ocorre por intermédio de um processo de atribuição ou adjudicação (*Zurechnung*), tal como desenvolvido pela psicologia social do comportamento de grupo¹²⁹. A ação não deve ser entendida como exteriorização de um estado mental, como manifestação de um fato da consciência. Com efeito, a literatura de comportamentos de grupo atesta que a ação depende menos do estado psicológico do agente e mais do contexto situacional em que ele está inserido: trata-se de um expediente artificial de construção de esquemas causais para a

Systemtheorie” [1964] in *SA I*, ps. 39-67; “Soziologie als Theorie sozialer Systeme” [1967] in *SA I*, ps. 143-172.

¹²⁷ *Soziale Systeme*, p. 458, nota 163. Caso se recorde, de volta ao quadro conceitual hegeliano, que a consciência não pode ser consciência pura desde o início porque impregnada pela linguagem; e se lembrarmos que “a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo”, o argumento luhmanniano conforme o qual a comunicação produz a consciência pode ser considerado uma variante do argumento segundo o qual “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” – cf. Marx & Engels, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* [1845/1846], trad. R. Enderle et alii. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 34 e p. 94 – gr. or.

¹²⁸ *Soziale Systeme*, p. 191.

¹²⁹ Cf., e.g., Harold Kelly, “Attribution in Social Interaction”, ps. 1-26, “Causal Schemata and the Attribution Process”, ps. 151-174; e Edward E. Jones & Richard Nisbet, “The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior”, ps. 79-94; todos in Edward E. Jones et alii (orgs.), *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*. Morristown: General Learning, 1972.

interpretação do comportamento individual. Partindo do ator radicalmente inserido em um contexto situacional concreto, abrem-se duas perspectivas para estabelecer relações de causa e efeito: o esquema causal construído pelo próprio agente e o esquema causal construído por um observador. E o importante não é comparar as duas perspectivas comportamentais na chave “certo/errado”, mas justamente acentuar a diferença entre elas permitida pelo ponto de vista do observador. A interpretação do comportamento em função do contexto por um observador é um processo de adjudicação. Com isso, a ação deixa de depender da intenção subjetiva para ter sentido – e, por conseguinte, a intenção subjetiva pode ser mais bem compreendida à luz do contexto situacional do agente.

Luhmann incorpora esse aporte da psicologia social do comportamento de grupo em sua teoria de sistemas sociais para compreender a ação como um artefato funcional dos sistemas sociais autopoieticos¹³⁰. Por esse mecanismo, toda ação é uma simplificação do sistema, uma redução de complexidade que, portanto, somente pode ser descrita por um observador. Com isso, não se deve argumentar que esse conceito de ação é mecânico e determinista. De fato, a imputação é sempre artificial e socialmente condicionada, mas isso não quer dizer que ela seja automaticamente determinada em termos absolutos: a adjudicação como *ação* disponibiliza *scripts* que especializam papéis e expectativas contra os quais o comportamento humano pode ser observado, discriminando os cursos de ação esperados dos cursos de ação efetivamente atualizados¹³¹. O intuito desse conceito de ação é permitir o estabelecimento de relações de causalidade e, por essa razão, está relacionado também à construção de pessoas na teoria de sistemas sociais.

¹³⁰ Cf., para a construção da teoria da ação de Luhmann, “Erleben und Handeln” [1978] in *SA* 3, ps. 77-92; “Handlungstheorie und Systemtheorie” [1978] in *SA* 3, ps. 58-76; “Schematismen der Interaktion” [1979] in *SA* 3, ps. 93-114; “Zeit und Handlung – Eine Vergessene Theorie” [1979] in *SA* 3, ps. 115-142; “Temporalstrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie” [1980] in *SA* 3, ps. 143-171; “Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme” [1981] in *SA* 3, ps. 13-28. Cf., ainda, Helmut Willke, “Systemtheorie und Handlungstheorie – Bemerkungen zum Verhältnis von Aggregation und Emergenz” in *Zeitschrift für Soziologie*, 7, 4, 1978, ps. 380-389; Mathias Heidenescher, “Zurechnung als soziologische Kategorie. Zu Luhmanns Verständnis von Handlung als Systemleistung” in *Zeitschrift für Soziologie*, 21, 6, 1992, ps. 440-455; Armin Nassehi, “Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie”, ps. 21-41, e Wolfgang Ludwig Schneider, “Handlung - Motiv - Interesse - Situation. Zur Reformulierung und explanativen Bedeutung handlungstheoretischer Grundbegriffe in Luhmanns Systemtheorie”, ps. 42-70, ambos in Hans-Joachim Giegel & Uwe Schimank (orgs.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns "Die Gesellschaft der Gesellschaft"*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

¹³¹ Para a noção de *script*, cf. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, ps. 194/195.

Mas por que o sistema precisa construir esquemas de ação? Se a operação basal dos sistemas sociais é a comunicação, por que ela não basta para o sistema? Os sistemas precisam se auto-observar e se autodescrever como sistemas de ação porque somente assim conseguem *programar* suas operações. A categoria da ação, tal como desenvolvida por Luhmann, permite ao sistema social segmentar o fluxo contínuo de informações e ruídos entre sistema e ambiente e construir eventos e seqüências de eventos. Por mais que o processo elementar a partir do qual os sistemas sociais podem emergir seja a comunicação, os sistemas somente conseguem controlar (*steuern*) a si próprios se forem capazes de reduzir sua própria complexidade. A comunicação somente pode ser entendida como uma operação *prática* quando convertida em *ação*, o que, por sua vez, exige a construção de *pessoas*, *eventos* e *nexos causais*. Por exemplo, a comunicação da educação é facilmente identificada como socialização, mas a socialização dificilmente pode ser programada – a não ser como educação formal. Como educação formal, é possível disponibilizar *scripts* de atuação para alunos e professores e estruturar expectativas de comportamento mútuas e recíprocas. Só então é possível estabelecer nexos causais e *adjudicar* motivações, interesses e vontade a pessoas. Todo esse processo é artificialmente construído pelos sistemas sociais – contudo, como condição de possibilidade de suas próprias operações. A ação é a categoria por meio da qual o sistema reduz sua própria complexidade e controla seus processos comunicativos:

“Os sistemas sociais, portanto, *não são construídos a partir de ações*, como se essas ações fossem produzidas por força da constituição orgânico-psíquica da pessoa e pudessem existir por si; *eles são decompostos em ações* e ganham, por meio dessa redução, fundamentos para conexão a novos processos comunicativos”¹³²;

“A principal consequência dessa análise é: que comunicação não pode ser observada diretamente, mas pode ser apenas deduzida. Para ser observado ou para poder observar a si mesmo, um sistema comunicativo [*Kommunikationssystem*] precisa por isso ser identificado como sistema de ação [*Handlungssystem*]”¹³³.

¹³² *Soziale Systeme*, p. 193 – gr. acr.

¹³³ Idem, p. 226 – gr. or. [“Die wichtigste Konsequenz dieser Analyse ist: *daß Kommunikation nicht direkt beobachtet, sondern nur erschlossen werden kann*. Um beobachtet werden oder um selbst

É importante reter que, para a teoria de sistemas sociais, comunicação não é ação e o processo comunicativo não pode ser visto como cadeia de ações. A comunicação estabelece uma relação simétrica de uma multiplicidade de seleções simultâneas. Essa simetria perfeita precisa ser assimetrizada, o que é realizado pela categoria da ação: “Somente pela inserção, no processo comunicativo, de uma compreensão com base na ação, a comunicação é assimetrizada”¹³⁴. A decomposição dos sistemas sociais – sistemas *comunicativos*, rigorosamente considerados – em sistemas *de ação* tem como função simplesmente reduzir complexidade e viabilizar as operações do sistema. Simultaneamente à construção de ações, portanto, os sistemas sociais precisam construir pessoas. Pessoas são sistemas psíquicos observados por outros sistemas psíquicos ou por sistemas sociais, são colagens de expectativas (*Erwartungskollagen*) tomadas como ponto de referência por um sistema para futuras seleções¹³⁵. Pensemos por exemplo no sistema político: constantemente inundado por ruídos do ambiente, ele precisa sustentar a fronteira política/sociedade (a *sua* diferença sistema/ambiente específica). Para tanto, o *continuum* de irritações oriundas do ambiente precisa ser discretizado, convertido em *ação política*, o que exige, por conseguinte, a diferença políticos/público. Com isso, o sistema político pode estabelecer programas condicionais e finalísticos de ação: programas finalísticos focam a produção de resultados, programas condicionais focam mecanismos causais (na forma da operação “se/então”). Lembremos que a diferença entre informação e elocução permite diferenciar o componente constativo do componente performativo da comunicação. Ou seja, para que a comunicação seja uma operação prática e concreta, não basta que ela seja concebida como intercâmbio permanente de informações – a elocução é fundamental. Quando o sistema político aprova uma lei liberalizando o aborto, tem-se, de um lado, a informação (“aborto = permitido”) e, de outro a elocução (permissão do aborto em função da aprovação de uma lei ou de uma reforma constitucional, vitória do governo ou da oposição, caráter progressista ou conservador da medida etc.). A comunicação política se realiza então como *ação política* (uma decisão coletivamente vinculante) que coordena o

beobachten zu können, muß ein Kommunikationssystem deshalb als Handlungssystem ausgeflaggt werden”].

¹³⁴ Idem, p. 227.

¹³⁵ Idem, p. 178. Tudo indica que a construção de pessoas pelos sistemas sociais é semelhante à construção de pessoas para Marx – cf. *O capital: crítica da economia política* [1867-1890], 3ª ed., trad. R. Barbosa & F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os economistas”), 1988, liv. I, t. I, ps. 79/80: “As pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias”.

comportamento dos indivíduos. A adjudicação de ações permite que os elementos constativo e performativo da comunicação sejam compartilhados por todos os envolvidos em um plano de generalizações simbólicas institucionalizadas. Portanto, quando a comunicação se permite observar como ação, ela somente pode ser – ora, vejam! – *ação comunicativa* (*Mitteilungshandlung*): ela tem de ter *o mesmo* sentido para todos os envolvidos, pois do contrário não seria possível coordenar o comportamento¹³⁶. Nesse sentido, a construção da ação pelos sistemas sociais opera à maneira do gesto ou do símbolo significante (*significant symbol*) de Mead: como expediente de sincronização das consciências envolvidas à esfera social.

Até aqui, quanto à categoria da ação na teoria de sistemas de Luhmann, compreendida de modo muito geral como adjudicação, no nível dos subsistemas funcionais e das organizações¹³⁷. No nível da interação, nível que realmente interessa a uma teoria sociológica da ação (porque permite compreender como, *por intermédio da especialização funcional das regras da interação*, os indivíduos *agem*), a adjudicação precisa ser mais bem detalhada. Nesse ponto, é preciso introduzir as duas categorias que operacionalizam a produção do sentido para os indivíduos: *ação* (entendida em sentido restrito) e *vivência* (*Erleben*). Se lembrarmos que a comunicação é uma tríplice unidade, é a síntese de três seleções (informação, elocução e compreensão), e que só há comunicação quando a diferença informação/elocução pode ser percebida, a unidade sintética que emerge nos processos comunicativos somente pode acentuar a *informação* ou a *elocução*, nunca ambas. Lembre-se de que a compreensão somente poderá ser aferida na próxima operação comunicativa. Dessa forma, tem-se *ação* quando as tríplices seleções comunicativas são é trazida a uma unidade como *elocução*; e *vivência* quando essa unidade é a *informação*¹³⁸.

A construção é complexa e precisa ser destrinchada. Na ação, a operação comunicativa se inicia internamente ao sistema: a informação é processada como seleção comunicativa interna e que, como tal, não tem a capacidade de encadear operações –

¹³⁶ *Soziale Systeme*, p. 231 (e “coordenar o comportamento” significa: como consenso *ou* dissenso). À primeira vista, Luhmann parece dispor de um conceito de “agir comunicativo” mais radicalmente *social* que Habermas – embora seja uma espécie de comunicação não-intersubjetiva. O ponto mereceria um desenvolvimento vertical que não temos condições de realizar aqui.

¹³⁷ Cf., para os níveis de construção de sistemas, ps. 49/50.

¹³⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 335.

prepondera assim a elocução, operação que provoca reação comunicativa. Na vivência, ao contrário, o encadeamento comunicativo se inicia no ambiente. Mas para o sistema, as seleções comunicativas do ambiente são invisíveis e ele somente pode processar em si mesmo o efeito comunicativo do ambiente, a informação. A regra vale para os dois lados reciprocamente, isto é, para o sistema A (na diferença A/ambiente) tanto quanto para o sistema B (na diferença B/ambiente). Isso significa que ações e vivências ocorrem ao mesmo tempo nos dois sistemas, sem que uma operação comunicativa possa ser inequivocamente descrita como ação ou como vivência, de forma exclusiva. A ação é um caso de imputação interna, a vivência um caso de imputação externa. Mas se a ação é a concentração comunicativa na elocução e se a vivência é a concentração comunicativa na informação, a compreensão não participa? A compreensão ocorre na próxima operação e nunca poderá ser testada de modo substantivo. Desde que uma ação ou vivência tenha sido tomada como premissa para uma nova ação ou vivência, a compreensão tem de ser dada como pressuposta. A compreensão ocorre sem que seja possível aferir sua ocorrência.

Ora, mas ação e vivência são sempre categorias do comportamento humano¹³⁹. Aqui, a teoria de sistemas sociais cuida de pessoas¹⁴⁰. Somente indivíduos concretos podem agir ou vivenciar experiências intencionalmente. Mas isso *não significa*, em hipótese alguma, que “sistema” e “ambiente” possam ser entendidos como indivíduos, como *ego* e *alter*. A diferença sistema/ambiente, tomada como premissa para a construção de uma teoria social em todas as suas conseqüências, exige radical duplicidade entre “ego” e “alter”: vale para *ego* tudo quanto valha para *alter* simultaneamente (*alter* também é um *ego* quando mudamos a perspectiva do observador). Logo: tem-se ação quando *um sistema* se auto-observa e produz uma elocução; tem-se vivência quando *um sistema* observa o ambiente e produz uma informação. Em ambos os casos, esse *sistema* é um sistema psíquico, uma pessoa. Somente vencida a premissa subjetivista para a teoria da comunicação, quer dizer, somente após compreendermos a materialidade da comunicação como exterioridade que condiciona a produção de sentido e observarmos que a interação funcionalizada pelos sistemas sociais não pode ser apreendida como ato de fala; somente agora é possível atingir o comportamento humano, ou melhor, talvez

¹³⁹ Cf. “Erleben und Handeln”, p. 78 (algo que nem todos os críticos de Luhmann percebem – o que lhes dificulta o manuseio das categorias da ação e da vivência).

¹⁴⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 335.

seja apenas possível atingir o comportamento humano enquanto comportamento *socialmente* regrado. Tal regramento social é realizado pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados: são precisamente eles que funcionalizam a interação a serviço dos sistemas autopoieticos da sociedade.

Alguns exemplos ajudam a entender melhor a dinâmica entre ação e vivência como categorias do comportamento humano. Considerando uma interação entre *ego* e *alter* – institucionalmente mediada por algum dos principais meios de comunicação simbolicamente generalizados, tenham eles permitido a diferenciação de sistemas autopoieticos ou não (no primeiro caso: a verdade para a ciência, o dinheiro para a economia, o poder para a política a juridicidade para o direito; no segundo caso: amor para as relações íntimas) – são quatro as constelações adjudicativas possíveis: (i) uma vivência de *ego* desencadeia uma vivência em *alter*; (ii) uma vivência de *ego* desencadeia uma ação de *alter*; (iii) uma ação de *ego* desencadeia uma vivência em *alter*; e (iv) uma ação de *ego* desencadeia uma ação de *alter*. Essas quatro constelações aplicam-se simultaneamente tanto para *ego* quanto para *alter*. Os meios de comunicação simbolicamente generalizados, desenvolvidos historicamente em diferentes graus de tecnicidade, orientam as ações e vivências dos indivíduos diferentemente. Por exemplo, uma discussão científica é guiada pela verdade, mas não por uma verdade que possa ser reconduzida aos interesses dos participantes: eles têm de assumir postulados de verdade que, *para eles*, são externos, oriundos do ambiente. Em uma discussão científica, os participantes não podem “achar” isto ou aquilo, seus argumentos têm de estar amparados em métodos e teorias disponibilizados pelo sistema científico da sociedade e organizadas por uma verdade que se manifesta na falseabilidade e na consistência das teorias. Postulados de verdade irritam *ego* e *alter* a partir do ambiente – os cientistas somente os podem tomar como informação e ponto de partida. O amor, por sua vez, experimentado por *ego* como vivência, motiva a ação de *alter*. O dinheiro, a seu turno, permite que a ação de *ego* (investir em um determinado portfólio de ações) somente pode ser experimentada como vivência por *alter*. Poder e juridicidade, por fim, fazem com que a ação de *ego* provoque uma reação de *alter*: governo e oposição estão sempre medindo os movimentos um do outro, mas cada movimento do governo ou da oposição somente pode ser internamente determinado.

Os exemplos poderiam ser infinitamente multiplicados. O importante a ressaltar é que *ação* e *vivência* são categorias de imputação que permitem observar o comportamento

humano de acordo com regras socialmente disciplinadas por meios de comunicação simbolicamente generalizados – portanto, ocorrem simultaneamente para *ego* tanto quanto para *alter*. Em outras palavras, a interação na sociedade funcionalmente diferenciada não é intersubjetividade “pura”: toda interação está sempre mediada por generalizações simbólicas socialmente institucionalizadas. Não é o agir dos indivíduos que cria a sociedade; a sociedade cria a ação dos indivíduos. Na sociedade funcionalmente diferenciada, as pessoas agem em função dos sistemas:

“À questão, do que se compõem os sistemas sociais, nós oferecemos então uma dupla resposta: de comunicações e de sua adjudicação como ação. Nenhum momento teria acontecido evolutivamente sem o outro”¹⁴¹.

Dáí então:

“O teorema da dupla contingência e a teoria dos sistemas autopoieticos convergem, e essa convergência torna possível acionar um conceito de ação concebido "livre de sujeito", como conceito para a observação dos elementos basais dos sistemas sociais”¹⁴².

Nesse sentido, coloca-se a questão: ação ou comunicação? Esse problema ganhou o mundo com o dilema habermasiano entre agir instrumental e agir comunicativo. O dilema é ilusório porque tanto ação quanto comunicação decorrem da autonomia objetiva da esfera social e estão relacionadas ao abandono do sujeito (empírico e transcendental) enquanto premissa humanista para a teoria da sociedade. A preponderância da comunicação nada mais é que o reconhecimento de que somente existe ação de acordo com as necessidades da comunicação, e não de acordo com uma suposta vontade incólume do sujeito: a sociedade não é composta pelas pessoas; ao contrário, as pessoas são compostas pela sociedade¹⁴³. O condicionamento institucional da interação como ação pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados permite identificar que a linguagem e a comunicação não estão à livre disposição do ato de fala – *isso* é a materialidade da comunicação.

¹⁴¹ Idem, 240.

¹⁴² Idem, p. 167.

¹⁴³ Simmel, *Soziologie*, p. 54.

2.

Capital e autopoiese

Partindo da materialidade da comunicação na teoria de sistemas sociais, procuraremos desenvolver neste capítulo um importante ponto de convergência entre a apresentação do capital de Karl Marx e o conceito de autopoiese na teoria de sistemas sociais de Luhmann. Iniciaremos pelas premissas dessa aproximação (seção I); apresentaremos o capital em Marx como sujeito automático que opera no nível de auto-referência objetiva impulsionado pelo desdobramento de contradições reais (seção II); e, por fim, demonstraremos como a diferenciação funcional da sociedade permite identificar uma lógica análoga à lógica do capital em cada sistema autopoietico funcionalmente diferenciado (seção III). Nessa passagem, a apresentação da diferenciação funcional de sistemas sociais pela materialidade da comunicação revelar-se-á decisiva.

I

Partiremos de dois desenvolvimentos incorporados por Luhmann *diretamente* de Marx: (i) *a autopoiese permite descrever um fenômeno análogo ao movimento do capital* (ou, dito de forma pouco elaborada, Luhmann descreve para os diversos âmbitos comunicativos do mundo da vida aquilo que Marx descrevera para a economia – essa formulação não é rigorosamente precisa porque Marx formula uma teoria da sociedade e não apenas uma teoria da economia); e (ii) *os paradoxos da sociedade funcionalmente diferenciada são resolvidos como contradições reais*. Dessa forma, estabeleceremos a relação entre Luhmann e Marx em um nível bastante abstrato de análise que, contudo, parece-nos produtivo¹. A seqüência de nosso argumento desdobrará esses dois pontos tão profundamente quanto possível, a fim de testar os limites e as possibilidades da teoria de sistemas sociais.

O primeiro deles, recorrentemente destacado pela literatura², chegou a ser destacado por Habermas há mais de vinte anos, tendo passado despercebido e desde então deixado sem um desenvolvimento mais profundo. Com efeito, Habermas procura assimilar Luhmann a Marx para imputar as aporias da filosofia do sujeito a ambos. No último capítulo d’*O discurso filosófico da modernidade* e no respectivo excurso, Habermas se dedica a demonstrar que a teoria de sistemas de Luhmann incorre nas dificuldades da filosofia do sujeito porque procura empreender uma crítica da razão à maneira de Nietzsche ao mesmo tempo em que constrói o sistema autopoietico tendo como modelo o sujeito transcendental de Kant: “No lugar da relação interior-exterior entre o sujeito cognoscente e o mundo – enquanto totalidade de objetos cognoscíveis – entra a relação sistema-ambiente. (...) *A auto-referência do sistema é copiada da auto-referência do sujeito*”³. Segundo Habermas, a teoria de sistemas sociais não tem como assegurar sua

¹ Nossa proposta é diferente, nesse aspecto (sem prejuízo de pontos convergentes), da análise de Hans-Jürgen Bieling, “Sozialstruktur und gesellschaftliche Entwicklung: zwischen funktionaler Differenzierung und kapitalistischer Organisationsstruktur” in *Komplexität und Emanzipation*, ps. 149-175.

² Cf., e.g., Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, ps. 63 e ss.; Schimank, “Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung” in Hans-Joachim Giegel (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, p. 66, nota 7; e Giegel, “Die Polarisierung der gesellschaftlichen Kultur und die Risikokommunikation” in *Konflikt in modernen Gesellschaft*, p. 89.

³ Cf. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 427 – gr. acr. Cf., ainda, ps. 390 e ss.; especialmente ps. 409/411, nota 8. Cf., em linha com Habermas, Peter-Ulrich Merz-Benz, “Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Mißverständnis in der

própria racionalidade ao tomar como ponto de partida o manejo de diferenças sistema/ambiente por um observador, pois o ponto de vista desse observador (observador de primeira ordem) sempre poderá ser refutado pelo ponto de vista de um outro observador (um observador de segunda ordem). Ora, mas é justamente isso que permite à teoria de sistemas sociais escapar do modelo da filosofia do sujeito; é justamente isso que expressa a contingência do observador e permite que a teoria de sistemas sociais seja uma replicação fractal da sociedade dentro da sociedade. Como veremos, é claro que essa contingência é histórica, ou seja, institucionalmente saturada e estabilizada: uma crise financeira, por exemplo, pode ser observada pela economia e pela política; a diferença de pontos de vista de observação expressa apenas a incapacidade de que a política supere (*hebt auf*) a economia ou vice-versa. Vimos que todo o esforço do esclarecimento sociológico está em desprender a teoria social das premissas kantianas que moldaram historicamente a teoria do conhecimento e não é o caso de reproduzir aqui os passos de Luhmann nesse sentido. Basta argumentar que Luhmann recorre à cibernética, à teoria geral de sistemas e ao construtivismo justamente porque tem em conta as dificuldades de dar seguimento à teoria social por dentro do cânone subjetivista moldado por Kant e Hegel: Luhmann se recusa a pensar a auto-referência exclusivamente como auto-referência subjetiva, construída a partir da cisão ontológica entre ser e não-ser, ser e pensar, mundo e pensamento – cisão essa que se resolve em uma subjetividade transcendente por conta da identificação originária operada pelo *cogito, ergo sum*. Por essa razão, é irreduzível a diferença consciência/comunicação (que, generalizada em seus dois pólos, remete-nos à diferença sistema/ambiente). Trata-se da forma pela qual Luhmann expressa que a auto-referência objetiva (comunicação = sociedade) não é uma dedução da auto-referência subjetiva (consciência = indivíduo). A sociedade precede o indivíduo; eles tomam parte na sociedade e, por isso, é preciso que haja um ponto de contato entre eles – a linguagem simbólica, correia de transmissão do sentido. O que realmente nos interessa sublinhar é que, no contexto dessa crítica, Habermas destaca precisamente a auto-referência objetiva como o ponto de contato entre Marx e Luhmann:

“Marx foi o primeiro a analisar o conflito entre imperativos do sistema e do mundo da vida sob a forma de uma dialética entre trabalho morto e trabalho vivo, trabalho

Systemtheorie Luhmanns”, in Peter-Ulrich Merz-Benz & Gerhard Wagner (orgs.), *Die Logik der Systeme: zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns*. Konstanz: UVK, 2000/2003, ps. 37-72.

abstrato e trabalho concreto, tendo ilustrado, de maneira penetrante e com auxílio de material de história social, o arroubo do novo modo de produção no mundo da vida tradicional. *O tipo de racionalidade sistêmica que se tornou evidente pela primeira vez na caprichosa lógica da auto-valorização do capital, apoderou-se, no entanto, nesse meio tempo, também de outros âmbitos de ação*”⁴;

“O estado de barbárie que Marx prognosticara para o caso do fracasso da práxis revolucionária é caracterizado por meio da subsunção integral do mundo da vida sob os imperativos de um processo de valorização desacoplado dos valores de uso e do trabalho concreto. O funcionalismo sistêmico, impassível, parte do princípio de que esse estado já se realizou, e isso não apenas no âmbito inaugural da economia capitalista, mas nos átrios de *todos* os sistemas funcionais”⁵.

Confira-se ainda, talvez com maior pertinência para o que se pretende demonstrar:

“Resulta então, *em terceiro lugar*, um paralelo com Marx, que substituíra a "auto-consciência" pela "práxis" e dera uma guinada naturalista no processo de constituição do espírito. O trabalho social deveria mediar o processo metabólico entre o "gênero" e a natureza exterior objetivada como ambiente. Assim, o processo circular que parte do dispêndio da força de trabalho e volta à sua regeneração, passando pela produção e pelo consumo dos bens produzidos, poderia ser representado como auto-produção reprodutiva do gênero. A teoria de sistemas trata disso como um caso especial de autopoiese. O que, segundo Marx, valia para a reprodução material da sociedade, vale em geral para os sistemas auto-referentes; todo elemento utilizado no sistema tem de ser produzido por esse próprio sistema e não pode ser absorvido "pronto para uso" do seu respectivo ambiente. A auto-referência das operações de sistemas que trabalham o sentido tem, em primeira linha, o sentido prático da *auto-produção*, e não o sentido teórico da auto-presentificação”⁶.

A intenção é óbvia: transmitir a Luhmann o elemento de dominação instrumental-tecnocrática do poder e do dinheiro – segundo Habermas: “meios de comunicação simbolicamente generalizados” – encarregados de conduzir o aparato estatal e a

⁴ *Der philosophische Diskurs der Moderne*, ps. 404/405 – gr. acr.

⁵ Idem, p. 409 – gr. or.

⁶ Idem, p. 428 – gr. or., subl. acr.

economia de mercado de acordo com seus respectivos “imperativos sistêmicos”. Habermas argumenta que o desdobramento da auto-referência na passagem do sujeito ao sistema elimina a possibilidade de que a teoria de sistemas sociais desenvolva um conceito correspondente ao “ato violador e opressor” da reificação⁷. Com efeito, a grande crítica de Habermas a Luhmann é que a auto-referência dos sistemas de comunicação não reproduz a auto-certificação da presença assegurada pela auto-referência da consciência. Ora, mas se a filosofia do sujeito se define justamente pela modelagem de um sujeito transcendental à imagem e semelhança do sujeito empírico e se Luhmann separa radicalmente comunicação e consciência, não teria ele escapado dessa armadilha? Nada há em Luhmann, portanto, que sustente a crítica de Habermas⁸. Mas as críticas de Habermas não constituem o objeto desta tese e não seguiremos daqui em diante.

O importante é destacar a possibilidade de estabelecer um paralelo entre Marx e Luhmann na medida em que este último estendeu aos demais sistemas sociais a lógica da auto-reprodução que o primeiro havia diagnosticado inicialmente na economia. O movimento do capital como sujeito automático, tal como descrito por Marx, retrata na verdade um movimento auto-poiético (que, por definição, não se constitui em uma prática auto-consciente), pois que ele se reproduz a si mesmo pela negação do seu fundamento humano (o trabalho). Se essa lógica do capital, feitas as devidas mediações, puder ser identificada também na autopoiese dos demais sistemas funcionalmente diferenciados, ou seja: se uma lógica de reprodução social com base na acumulação puder ser identificada nos diferentes âmbitos da interação simbólica, teremos então um bom ponto de partida para observar as contradições da sociedade contemporânea, seus problemas relativos à desigualdade social, os conflitos daí decorrentes e o modo pelo qual a sociedade lida com tais problemas. Note-se bem: *não se pretende argumentar que a lógica de valorização do capital, entendida em seu sentido econômico, pode vir a ser identificada nos demais âmbitos sociais*. Não se pretende argumentar em medida alguma que a lógica *econômica* do capital pode ser verificada na política, no direito, na ciência etc. Trata-se antes do seguinte: a lógica do capital conforme descrita por Marx pode ser considerada uma lógica autopoietica (uma lógica de auto-reprodução social); e,

⁷ Idem, p. 432.

⁸ Em certo sentido, a crítica de Habermas a Luhmann parece ter o seguinte conteúdo: a teoria de sistemas sociais continua na filosofia do sujeito porque – ! – não continua na filosofia do sujeito.

daí: a teoria da sociedade de Luhmann mostra como lógicas autônomas de auto-reprodução podem ser verificadas nos demais âmbitos funcionais da sociedade (política, direito, ciência, arte, meios de comunicação de massa, etc.), e não apenas na economia. Esse, o primeiro ponto de contato entre Marx e Luhmann, que será aprofundado neste capítulo.

O segundo ponto de contato nos remete à relação entre as contradições reais e o desdobramento (*Entfaltung*) dos paradoxos na teoria de sistemas sociais, sua desaparadoxização (*Entparadoxierung*). Na origem remota da tradição ocidental, a história do paradoxo tem um duplo desenvolvimento: do ponto de vista da lógica, o paradoxo é uma contradição, um erro lógico que, como tal, poderia ser eliminada pelo próprio pensamento. Do ponto de vista da retórica, o paradoxo é um expediente argumentativo, deliberativo. Na teoria de sistemas sociais o paradoxo não se relaciona com nenhuma dessas duas vertentes clássicas: é reportando-se a Marx e à forma pela qual as contradições reais são empregadas n’*O capital* que Luhmann define uma lógica concreta, empírica e fática para a solução dos paradoxos.

A teoria de sistemas mais ortodoxa entende a contradição da seguinte maneira: se, de um lado, um subsistema parcial somente pode ser compreendido à luz da sociedade considerada como um todo, de outro lado, essa sociedade somente pode ser considerada como um todo de um ponto de vista parcial, isto é, a partir de um subsistema parcial específico. Para essa vertente, a contradição entre a parte e o todo é meramente analítica, resolvida pelo deslocamento do nível da análise. Para Luhmann, ao contrário, as contradições verificadas entre sistemas funcionalmente diferenciados e seu ambiente (entendendo-se por ambiente tanto a sociedade quanto outros sistemas funcionais) são *contradições reais*, no exato sentido que Marx atribui ao termo:

“Os paradoxos da [versão ortodoxa da] teoria de sistemas são (...) então, também e exclusivamente, paradoxos nos instrumentos analíticos, enquanto a partir da teoria aqui apresentada e tal como eu entendo: *eles devem ser tratados como contradições reais no âmbito do objeto da teoria, em profunda relação com a teoria marxiana*”⁹.

⁹ *Soziale Systeme*, p. 559, nota 12 [um leitor marxista de Luhmann pode se assustar com a citação. Por isso, confira-se integralmente o original: “Die Paradoxien der Systemtheorie sind bei Blauberg et al. denn

Como se vê, Luhmann incorpora um componente rigorosamente marxiano, mas deixa essa afirmação sem qualquer desdobramento analítico mais profundo. E, como se sabe, o paradoxo é recorrentemente utilizado por Luhmann para expor as estruturas pelas quais os sistemas autopoieticos se reproduzem¹⁰. O paradoxo em Luhmann está inserido em um complicado emaranhado conceitual que não reproduziremos aqui, pois voltaremos a ele na seção III deste capítulo. Por enquanto, basta adiantar que uma operação é paradoxal quando traz consigo suas condições de possibilidade e *ao mesmo tempo* suas condições de impossibilidade: ao operar uma distinção, um observador já a terá utilizado para se posicionar como tal. Nesse momento, quando se pergunta pela unidade da distinção, tem-se o paradoxo: a diferença sistema/ambiente se localiza no sistema ou no ambiente? É claro que ela não pode se localizar no sistema, porque assim o ambiente estaria contido no sistema; da mesma forma como o contrário não pode ocorrer. O mesmo vale para os códigos binários de cada sistema: a diferença verdadeiro/falso é verdadeira ou falsa? O código lícito/ilícito é lícito ou ilícito? O código governo/oposição é do governo ou da oposição? Como se vê, em todas essas situações, o paradoxo tem de ser desdobrado.

A desparadoxização ocorre pelo encadeamento de operações e, por isso, remete à construção de sistemas sociais. O desdobramento do paradoxo exige um encadeamento de operações que, nessa medida, nega um dos pólos da oposição: submetida ao código verdadeiro/falso, uma determinada proposição lingüística ou científica será verdadeira quando não for falsa e falsa quando não for verdadeira; ou dito de outro modo: será verdadeira quando for não-falsa e falsa quando for não-verdadeira. Por essa razão, o paradoxo é também tautológico e está indissociavelmente ligado à auto-referência. O desdobramento do paradoxo é realizado por uma operação de negação – e aqui

auch lediglich Paradoxien in den analytischen Instrumenten, während sie von der hier präsentierten Theorie aus und wie ich meine: in tieferem Bezug zur Marxschen Theorie als Realwidersprüche im Gegenstandsbereich behandelt werden müssen” – trata-se de crítica à versão ortodoxa da teoria de sistemas de I. V. Blauberg *et alii*, *Systems Theory: Philosophical and Methodological Problems*, 1977]. O ponto é destacado por um importante intérprete de Luhmann – Gunther Teubner, *O direito como sistema autopoietico* [1989], trad. J. E. Antunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 21: “É nessa insistência sobre os “paradoxos reais”, para usar uma expressão que traz à memória as contradições reais de que falava Karl Marx, que reside a riqueza virtual das teorias da auto-referência e da autopoiesis”.

¹⁰ Cf., e.g., Luhmann, “Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft” [1987] in Niklas Luhmann & Kai-Uwe Hellmann (orgs.), *Protest*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, ps. 79-106; “Die Paradoxie der Form” in Dirk Baecker (org.), *Kalkül der Form*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 197-212; e “The Paradox of Observing Systems” in *Cultural Critique* n° 31, 1995, ps. 37-55.

retomamos o contexto em que Luhmann emprega a negação¹¹. Vejamos a questão agora em maior detalhe. Quanto ao paradoxo dos códigos binários, tem-se o seguinte:

“Do ponto de vista de um código, pode-se sempre considerar valor e contra-valor ao mesmo tempo, desde que essas posições façam referência uma à outra. A referência tem a forma de uma *negação*; o código, portanto, tem a forma de uma *contradição dissolvida*. O que é verdadeiro, não é falso. O que é lícito, não é ilícito. Quando se tem alguma coisa, não se pode não tê-la; e outros, que não a têm, não podem tê-la. Da mesma forma, pode-se apenas pagar ou não-pagar”¹².

E aqui não é sequer possível argumentar que o emprego que Luhmann faz de contradição é metafórico. Muito pelo contrário, a remissão à tradição dialética é clara, tanto quanto o propósito dessa remissão: construir uma *negação não-dialética*, uma negação que imobilize a síntese em uma *contradição dissolvida*:

“Logicamente, a diferença sistema/ambiente eleva o distinguido a uma oposição *contraditória* e não apenas *contrária*”¹³.

O paradoxo tem de ser compreendido então como paradoxo real. É isso que permite identificar uma dialética imobilizada na teoria de sistemas sociais: a diferença – articulada em dois níveis fundamentais: (i) como diferença sistema/ambiente e, ortogonal a essa primeira diferença, (ii) como a diferença entre os valores positivo/negativo dos códigos binários – impede que os dois pólos (sistema e ambiente; valor positivo e valor negativo do código) sejam vistos como cisão de uma unidade fundante que possa vir a ser recuperada em uma síntese superior. Essa diferença só se resolve com o encadeamento de operações, o que por sua vez recoloca as condições de reprodução, pois é isso que permite a diferenciação de sistemas. Há, portanto, um encadeamento ininterrupto de operações, um constante reposicionamento da diferença

¹¹ Cf. Introdução, p. 9 e cap. 1, ps. 56/57.

¹² Luhmann, “Die Ausdifferenzierung der Religion” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 311 – gr. acr. [confira-se o original: “Unter dem Blickpunkt eines Codes zieht man also Wert und Gegenwert immer zugleich in Betracht und jede Position nur insofern, als sie auf die andere verweist. Die Verweisung hat die Form einer Negation, der Code also die Form eines aufgelösten Widerspruches. Was wahr ist, ist nicht unwahr. Was Recht ist, ist nicht Unrecht. Wenn man etwas hat, so hat man es nicht nicht. Ebenso kann man nur entweder zahlen oder nicht zahlen”].

¹³ Idem, p. 266 [“Logisch steigert diese System/Umwelt Differenz das Unterschiedene zu einem kontradiktorischen, nicht nur reinem konträren Gegensatz”].

que, contudo, mantém-se sempre como tal; não é passível de supressão. O movimento, na dialética hegeliana, expressa justamente o oposto: a razão (e também o espírito, como razão na história) tem a tarefa de conciliar uma ruptura, reunificar pólos cindidos – a unidade cinde-se na particularidade e exige a universalidade como instância conciliadora. Luhmann quebra a vértebra da dialética hegeliana com dois golpes: a particularidade não é uma cisão da unidade (pois parte-se da diferença sistema/ambiente); e, por isso, não há uma orientação à universalidade (pois nada há que supere a diferença sistema/ambiente em um momento superior). Por isso é possível compreender o paradoxo de Luhmann como uma *dialética sem síntese*:

“Os paradoxos que se formam por meio da auto-referência constituem não um ponto de chegada para a teoria de sistemas mas, ao contrário, um ponto de partida. Em oposição ao pensamento hegeliano da contradição, o paradoxo seria uma "dialética sem síntese", um produzir experimental, incremental, errante, de ordens [sociais]”¹⁴.

É claro que um leitor hegeliano de Luhmann poderá identificar nesse raciocínio uma violação do pensamento de Hegel. Não refutaremos esse ponto, pois ele passa ao largo de nosso objeto. Cabe apenas destacar que o problema do paradoxo foi sempre tratado no âmbito da teoria do conhecimento pela relação sujeito/objeto; e Luhmann, seguindo Marx, emprega o paradoxo para a construção de uma *teoria da sociedade*, e não para a construção de uma filosofia da consciência¹⁵.

Não abordaremos neste capítulo toda a multiplicidade de emprego dos paradoxos nos diversos sistemas funcionalmente diferenciados; o desdobramento dos paradoxos como contradições reais será abordado detalhadamente apenas na segunda parte desta tese, de maneira focalizada¹⁶.

Trata-se, com Luhmann, de pensar tanto a auto-referência quanto o paradoxo como categorias *da sociedade*, e não como categorias da consciência. Tal como em Marx, o

¹⁴ Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion: Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007, p. 30. A formulação de uma “dialética sem síntese” já foi empregada para designar a dinâmica entre a vida empírica dos indivíduos e as formas de socialização em Simmel – cf. Gabriel Cohn, *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social* [1979], 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, ps. 56/57.

¹⁵ Luhmann, “Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft”, p. 83.

¹⁶ Cf. caps. 4 e 5 desta tese.

desdobramento do paradoxo repõe as próprias condições de reprodução do paradoxo. O uso que Marx faz das contradições reais será abordado logo mais, na seção seguinte, a fim de demonstrar precisamente isso. Passemos então à apresentação clássica do capital.

II

Marx descreve, n’*O capital*, um processo de reprodução social *objetivamente* auto-referente, impulsionado pelo desdobramento de contradições reais e que, por isso, pode ser considerado autopoietico. Cuidaremos disso na presente seção. Por óbvio, não pretendemos promover uma assimilação linear entre Marx e Luhmann (não é o caso de dizer sequer que a diferenciação funcional da economia equivale ao movimento do capital). Aliás, não empreenderemos nem mesmo uma interpretação inovadora de Marx; nossa análise será circunscrita a um ponto muito específico: trata-se de acompanhar o movimento do capital como sujeito automático tendo como fio condutor o desdobramento das contradições reais. O objetivo é demonstrar que os sistemas sociais autopoieticos se constituem na verdade como circuitos comunicativos auto-referentes (objetivos, autônomos) e funcionalmente diferenciados para produção e reprodução do sentido. Em um nível bastante abstrato de elaboração conceitual, veremos que essa lógica de auto-reprodução, identificável nos mais diversos âmbitos simbólicos da interação sob a rubrica da “autopoiese”, é análoga à lógica do capital.

E, não obstante o quanto considerado na seção anterior, essa analogia não é meramente interpretativa, não se trata de uma construção dos críticos e intérpretes; rigorosamente considerada, ela pode ser identificada textualmente no próprio Luhmann, na construção conceitual da autopoiese como categoria sociológica:

“Autopoiese significa: reprodução a partir dos próprios produtos”; “Reprodução significa assim não simplesmente: repetição da produção do mesmo, mas produção reflexiva, produção a partir dos produtos”;

e, na nota de rodapé desta última frase, Luhmann esclarece o significado do conceito de autopoiese, em uma passagem crucial para nosso trabalho:

“Essa conceituação de reprodução tem tradição; fora introduzida, em todo caso, muito antes de Marx”¹⁷.

Ora, é inegável que a analogia entre o capital e a autopoiese pode ser lida nesse trecho, ainda que nas entrelinhas do sentido pretendido por Luhmann. Se é verdade que esse conceito de reprodução é anterior a Marx, como sustenta Luhmann (o que não se questiona, até porque isso é indiferente para nosso argumento), não há como negar, contudo, que ele passa por Marx necessariamente. Fica assim evidente que o conceito de *reprodução* – tal como empregado por Luhmann para definir *autopoiese* – *está efetivamente presente em Marx*. É isso que nos interessa. Até porque o principal aspecto a ser destacado é que a autopoiese enquanto reprodução reflexiva implica exatamente a reposição das condições de possibilidade da reprodução do sistema¹⁸.

Vejamos então como Marx descreve o capital como sujeito automático, como um movimento de auto-reprodução que, uma vez posto em execução, repõe as próprias condições de sua contínua reprodução.

“A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma "imensa coleção de mercadorias", e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria”¹⁹.

Com essa passagem, Marx abre o primeiro capítulo do livro I d’*O capital*. Antes de passarmos à análise pormenorizada da mercadoria, de sua contradição interna e dos desdobramentos sociais dessa contradição originária, é preciso recuperar aqui o ponto central da crítica de Marx à economia política clássica. O principal argumento de Marx é o seguinte: a economia mercantil, tradicionalmente apoiada no comércio – na troca intermediada pelo dinheiro – tem sua lógica econômica completamente revolucionada a partir do momento em que se torna economia industrial, quando passa a se apoiar na venda da força de trabalho por dinheiro. A partir daí, o fundamento da propriedade

¹⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 833; e *Soziale Systeme*, p. 79, nota 103. Luhmann emenda uma citação de Johann Jakob Wagner, *Philosophie der Erziehungskunst*. Leipzig, 1803, p. 48, em que se lê: “Produzir a partir de produtos significa: reproduzir” – cujo objetivo parece ser apenas diminuir o peso da referência a Marx.

¹⁸ *Soziale Systeme*, p. 258.

¹⁹ Marx, *O capital*, liv I, t. I, cap. I, p. 45.

privada deixa de ser o trabalho próprio e passa a ser o trabalho alheio – a saber: trabalho alheio expropriado e não-pago sob a roupagem do contrato de compra e venda da jornada de trabalho. O que Marx pretende mostrar é que esse arranjo não é uma derivação dos impulsos ínsitos à natureza humana, mas um arranjo histórico e institucional determinado. Marx contestara a explicação da sociedade industrial pelo recuo à natureza humana:

“Esta divisão do trabalho, da qual advêm inúmeras vantagens, não é originariamente o efeito de nenhuma sabedoria humana que antevê e almeja aquela opulência geral à qual ela dá causa. Ela é a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de certa *propensão na natureza humana* que não tem em vista uma utilização tão extensiva; a propensão ao comércio, à troca e ao intercâmbio de uma coisa por outra”²⁰.

Mercado e divisão do trabalho decorrem do princípio natural da propriedade privada: trabalho próprio. É o trabalho – entendido como atividade individual cujo fundamento último é a propriedade do próprio corpo, pois “todo homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” – que fixa a propriedade privada naquela parcela da natureza submetida à ação humana²¹. A troca e, por conseguinte, a divisão do trabalho funcionam então como mecanismos de satisfação das necessidades humanas com o objetivo de poupar trabalho próprio.

A crítica da economia política desfaz esse quadro: a partir do momento em que o dinheiro passa a ser a referência de sentido para a economia, a propriedade privada passa a estar assentada *não no trabalho próprio, mas no trabalho alheio e não-pago*. O fundamento da propriedade passa a ser a não-propriedade. A análise de Marx mostra ainda como essa contradição é invisibilizada pelo movimento do capital: se é possível separar, na análise individualizada de cada operação de compra e venda de força de trabalho, a parcela de trabalho pago da parcela de trabalho não-pago; o capital, em movimento, oculta essa circunstância. O encadeamento de operações econômicas faz com que todo trabalho assalariado apareça como trabalho pago, devidamente

²⁰ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776]. New York: Prometheus Books, 1991, p. 19 – gr. acr.

²¹ John Locke, *Two Treatises of Government. Essay concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government* [1690] in *The Works of John Locke*, v. 5. London: Scientia, 1963, cap. 5 (“On Property”), § 27, p. 353.

remunerado e livremente contratado. É preciso observar então como a contradição inerente a toda mercadoria se projeta socialmente como contradição entre capital e trabalho (e, na seqüência, veremos como o movimento que reproduz capital e trabalho também reproduz as condições de reprodução do capital e do trabalho).

Principiemos pela identificação da contradição entre valor de uso e valor de troca ínsita a toda mercadoria. Trata-se, no livro I d’*O capital*, na seção I (“Mercadoria e dinheiro”), de explicar o processo de troca e a função do dinheiro nesse processo (correremos o risco de repetir alguns lugares comuns na apresentação d’*O capital*, mas este é o limite de nosso recurso a Marx e não pretendemos evitá-lo). Toda mercadoria tem valor de uso e valor de troca. O valor de uso diz respeito ao atendimento das necessidades humanas, não importando se atende às reivindicações do estômago ou da fantasia; ele individualiza concretamente cada mercadoria. O valor de troca, por sua vez, representa a propriedade comum a toda mercadoria: o fato de serem produtos do trabalho humano. A característica dúplice da mercadoria se explica pela duplicidade do trabalho: trabalho útil, que produz a mercadoria como valor de uso; e trabalho abstrato, que expressa apenas o dispêndio de força de trabalho. O problema é que, na troca, as mercadorias são confrontadas umas com as outras simultaneamente em seus dois aspectos: como valor de uso e valor de troca. E a especificidade do capitalismo é fazer com que as mercadorias sejam produzidas não em função de seu valor de uso, mas apenas tendo em vista seu valor de troca. Marx destaca que essa mudança nas relações de produção muda a essência da mercadoria.

“À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”²². A mercadoria revela-se uma coisa muito complicada quando é possível vislumbrá-la em sua duplicidade, quando ela torna evidente a concretização duplicada do trabalho humano. O enigma provém da própria forma mercadoria: quando o trabalho humano deixa de se revelar no mercado como trabalho propriamente dito e passa a ser considerado apenas na medida em que apareça condensado na forma mercadoria, essa mercadoria se transforma numa “coisa física metafísica”: quando os homens trabalham uns para os outros de alguma forma, o próprio trabalho humano assume uma forma

²² Marx, *O capital*, liv. I, t. I, ps. 70/71.

socialmente específica, deixa de ser mero intercâmbio do homem com a natureza, pois esse intercâmbio é agora mediado por relações sociais. A mercadoria oculta o caráter social do trabalho humano e nisso reside seu caráter fetichista.

Se as mercadorias obtêm seu dúplice caráter pela circunstância de serem produzidas para a troca, é preciso investigar o papel do dinheiro no processo social da troca. O ponto de partida é o seguinte: “As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar”²³. Dependem de um vendedor e um comprador, proprietários que as ponham em relação umas com as outras. Nesse caso, as mercadorias não têm valor de uso para seus proprietários originários, mas apenas o valor de uso indireto de serem portadoras de valor de troca – do contrário, não seriam trocadas e, portanto, não seriam mercadorias. “Todas as mercadorias são não-valores de uso para seus possuidores e valores de uso para seus não-possuidores”²⁴. Por essa razão, as mercadorias, que originalmente são portadoras de valor de uso, têm de realizar-se *primeiro* como valor de troca, antes de poderem se realizar como valores de uso para seus adquirentes. Isso vale também para o trabalho: se o valor de troca de uma mercadoria pode ser reconduzido a um *quantum* de trabalho abstrato, à gelatina de trabalho humano comum a todas as horas de trabalho concreto, veremos que o trabalho abstrato – a rigor, uma derivação do trabalho concreto – torna-se na realidade fundamento e unidade de medida dos inúmeros trabalhos concretos. O trabalho concreto só se realiza então como especificação do trabalho social abstrato. Tanto a mercadoria quanto o trabalho se realizam na relação social da troca pela negação de seu componente de utilidade concreta, realizam-se portanto como abstrações reais²⁵.

No caso da mercadoria, toda mercadoria alheia funciona como equivalente particular da mercadoria que se possui antes da troca, enquanto essa mercadoria funciona como equivalente geral para todas as outras. Isso vale para todos os possuidores de mercadorias, de forma que não pode haver uma mercadoria propriamente dita com valor de equivalente geral: se as mercadorias se defrontassem diretamente, como valores de uso e de troca *simultaneamente*, não haveria como operacionalizar uma única troca, pois

²³ Idem, p. 79.

²⁴ Idem, p. 80.

²⁵ Cf. Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. I, especialmente o terceiro ensaio (“Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”), ps. 89-138.

todas elas seriam reciprocamente equivalentes de diferentes quantidades de trabalho²⁶. Essa é, rigorosamente considerada, uma típica hipótese de dupla contingência: não há como realizar troca alguma se todas as mercadorias são confrontadas entre si como valores de uso e de troca simultaneamente, sem a mediação do dinheiro. Somente o dinheiro assimetiza a tautologia decorrente da consideração dos valores de uso das mercadorias alheias como equivalentes particulares para um valor de uso que funciona, para cada um dos envolvidos na troca, como equivalente geral (a mercadoria própria). Recorrendo ao jargão luhmanniano, o dinheiro assimetiza a diferença “valor de uso/valor de troca” fazendo com que o valor de troca somente considere outros valores de troca – e isso vale para todos os envolvidos na relação comercial (inclusive para a força de trabalho, como ainda veremos). Essa função de estabilizar uma equivalência geral independente de qualquer valor de uso é cristalizada historicamente no dinheiro:

“A ampliação e [o] aprofundamento históricos da troca desenvolve[m] a antítese entre valor de uso e valor [de troca] latente na natureza da mercadoria”²⁷.

A antítese *interna* de toda mercadoria (ser valor de uso *e, ao mesmo tempo*, valor de troca), desdobra-se em antíteses *externas* na medida em que, na troca, as mercadorias trocadas terão *apenas valores de troca* para o produtor (e, para ele, nenhum valor de uso) e *apenas valores de uso* para os adquirentes (e, para eles, nenhum valor de troca). Com a mercadoria força de trabalho, passa-se o mesmo: ela tem, para o trabalhador, apenas valor de troca (trabalho próprio), mas, para o capitalista, apenas valor de uso (trabalho alheio). A partir do momento em que a troca se torna estruturalmente mediada pelo dinheiro, valor de uso e valor de troca são dissociados:

“A constante repetição da troca transforma-a em um processo social regular. Com o correr do tempo, torna-se necessário, portanto, que parte do produto do trabalho seja *intencionalmente feita para a troca*. A partir desse momento, consolida-se, por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para as necessidades imediatas e

²⁶ É claro que a troca de valores de uso é sempre possível (escambo). A coisa se complica quando o duplo caráter da mercadoria entra em cena: “Vista a coisa mais de perto, percebe-se que para todo possuidor de mercadoria toda mercadoria alheia funciona como equivalente particular de sua mercadoria, sua mercadoria, portanto, como equivalente geral de todas as outras mercadorias. Mas como todos os possuidores de mercadorias fazem o mesmo, nenhuma mercadoria é equivalente geral e por isso as mercadorias não possuem também nenhuma forma valor geral relativa, na qual elas possam equiparar-se como valores e comparar-se como grandezas de valor” – *O capital*, liv. I, t. I, p. 80.

²⁷ Idem, p. 81.

sua utilidade para a troca. *Seu valor de uso dissocia-se de seu valor de troca*. Por outro lado, torna-se relação quantitativa, em que se trocam, dependente de sua própria produção”²⁸.

A separação entre valor de uso e valor de troca se sedimenta socialmente na forma dinheiro. Para que diferentes possuidores possam trocar suas diferentes mercadorias, eles têm de poder compará-las com uma “terceira” mercadoria que permaneça sempre a mesma, que funcione como um equivalente geral. Desse ponto em diante, todas as mercadorias passam a funcionar como equivalentes particulares do dinheiro; elas se relacionam ao dinheiro como mercadorias particulares e o dinheiro se relaciona a elas como mercadoria geral. Com isso, “*O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa atrás de si nenhum vestígio*”²⁹. Esse processo histórico nos interessa sobremaneira; é a partir dele que demonstraremos a analogia entre a lógica do capital e a diferenciação funcional de sistemas autopoieticos. A forma dinheiro – vislumbrada tanto como mercadoria geral quanto como meio de comunicação simbolicamente generalizado para a economia – ergue uma fronteira de indiferença para o movimento do capital para que ele possa se realizar em um circuito circular construído apenas pela auto-referência do processo de valorização do valor. O específico do dinheiro está em neutralizar a interação econômica de considerações morais e de outra ordem³⁰.

O dinheiro faz com que o processo de valorização do valor se torne auto-referente, faz com que esse processo social seja auto-regulado pela produção de valor de troca. Por essa razão, o dinheiro é ponto de partida e ponto de chegada do capital (é claro: no meio do caminho, há a produção de mais-valia). A troca replica a antítese interna da mercadoria em uma antítese externa: o fato de que toda mercadoria tenha valor de uso e valor de troca faz com que toda mercadoria se confronte com as demais mercadorias como mercadoria *e* como dinheiro; mas, como isso vale também para a mercadoria dinheiro, valor de uso e valor de troca se separam: a antítese interna da mercadoria se desdobra em uma antítese externa, opondo valor de uso (mercadorias) e valor de troca

²⁸ Idem, ps. 82/83.

²⁹ Idem, p. 84.

³⁰ Cf. Luhmann, “Arbeitsteilung und Moral” in Émile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* [*De la division du travail social*, 1893], trad. L. Schmidts. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, ps. 31/32.

(dinheiro). O desdobramento social da contradição interna à mercadoria é realizado por meio de duas metamorfoses opostas: a transformação de mercadoria em dinheiro (M - D) e a retransformação do dinheiro em mercadoria (D - M). Por sua vez, a circulação de mercadorias (M - D - M) é o ponto de partida para a transformação do dinheiro em capital (D - M - D'), processo pelo qual o valor se auto-valoriza pelo acréscimo da mais-valia, sem se fixar no dinheiro ou na mercadoria, mas passando continuamente de um para o outro. Isso faz com que o capital seja dinheiro, mas não exclusivamente dinheiro, e também mercadoria, embora não exclusivamente mercadoria; capital é dinheiro e mercadoria, o capital se realiza pela passagem do dinheiro à mercadoria e da mercadoria ao dinheiro, e assim sucessivamente. O capital *é e não é* mercadoria, ao mesmo tempo em que *é e não é* dinheiro. Nessa situação, a contradição não está na cabeça do economista político, mas na economia política, na anatomia da sociedade civil. Os casos em que antíteses internas se desdobram em antíteses externas se caracterizam como *contradições reais* – contradições que somente podem ser “resolvidas” por um processo que reproduz as condições de sua própria auto-produção:

“Viu-se que o processo de troca de mercadorias encerra relações contraditórias e mutuamente exclusivas. O desenvolvimento da mercadoria *não suprime essas contradições*, mas gera a forma dentro da qual elas podem mover-se. *Esse é, em geral, o método com o qual contradições reais se resolvem*. É uma contradição, por exemplo, que um corpo caia constantemente em outro e, com a mesma constância, fuja dele. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve”³¹.

Não investigaremos em profundidade as contradições reais no nível analítico da construção marxiana dessa categoria. Pretende-se exprimir apenas que as contradições reais: (i) impulsionam a auto-referência no nível do objeto; (ii) resolvem-se apenas praticamente e (iii) sua resolução repõe novamente as condições de reprodução da contradição. O importante é que as contradições reais propulsam o movimento do capital: da mercadoria ao dinheiro e do dinheiro à mercadoria, tomando cada parada como ponto de partida para o próximo movimento. É o desdobramento *social* da antítese interna à forma mercadoria que permite captar o capital como processo autônomo: o movimento do capital – sua realização como capital (portanto: como

³¹ Idem, p. 92.

capital-dinheiro e como capital-mercadoria) – repõe as condições de reprodutibilidade do próprio movimento³².

A contradição real entre valor de uso e valor de troca (interna em cada mercadoria, externalizada na oposição entre mercadoria e dinheiro) se projeta em um nível mais amplo entre produção e circulação. Da mesma forma como o capital se realiza passando do valor de uso ao valor de troca das mercadorias, ele se põe em execução passando da circulação à produção e da produção à circulação, sem se resumir a apenas uma dessas fases – pois é nesse passeio que se produz a mais-valia: “Capital não pode, portanto, originar-se da circulação e, tampouco, pode não originar-se da circulação. Deve, ao mesmo tempo, originar-se e não se originar dela”³³. Na esfera da circulação isoladamente considerada, apenas a troca é incapaz de gerar novo valor – o que não quer dizer que não haja lucro nessa esfera. O lucro decorre de alterações na repartição dos valores disponíveis na sociedade, mas não da criação de mais-valia: “Se equivalentes são permutados, daí não surge mais-valia, e se não-equivalentes são permutados, daí também não surge mais mais-valia. A circulação ou o intercâmbio de mercadorias não

³² Há uma crítica a Marx que o acusa de incorrer subrepticamente no esquema hegeliano – cf. José Arthur Giannotti, *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, ps. 42-45: “Marx investe contra Hegel, acusando-o de retirar dos fatos empíricos sua vida interna, ao pretender deduzi-los misticamente de esquemas lógicos. (...) Mas essa crítica não interpreta a contradição de um modo muito próximo daquela proposta por Hegel? Não pede que a contradição se converta em revolução a partir dos antagonismos da sociedade civil? Tal uso da contradição lhe serve, contudo, para indicar que, do ponto de vista do sistema hegeliano, a revolução social se resolveria no nível do pensamento sem ter consequências na própria história. (...) Isso não implica, contudo, prestar homenagem a Hegel pela porta dos fundos?”. A resposta parece ser: *não*. O fato de Marx se apropriar da contradição hegeliana não o impõe uma solução idealista da contradição. Ao que tudo indica, Giannotti interpreta as contradições reais de Marx tal como a contradição entre ser e pensamento em Hegel: “Quando Marx e Engels, porém – vale a pena repetir –, pretendem substituir o paradigma do Conceito e da Idéia pelo paradigma da produção material, por conseguinte, quando o objeto fica devendo sua objetividade ao processo de trabalho, de sorte que o pensar e o objeto de pensamento passam a fazer parte do mesmo processo reflexionante, estão de fato, na linhagem de Hegel, pondo em questão a unidade exterior da substância, transformando-a num momento estático da evolução da história” (p. 29). *Mas as contradições reais em Marx estão ancoradas na auto-referência no nível do objeto, e não na auto-referência do sujeito*. A auto-referência do objeto – do capital como sujeito automático – nega o homem como sujeito: as contradições reais intrínsecas à mercadoria repõem as condições de reprodutibilidade do capital. É claro que a superação do capital é a realização do homem e depende, por isso, da realização de uma subjetividade autêntica. Por essa razão, a realização da subjetividade é uma tarefa prática, e não teórica. E, de resto, a superação do capitalismo – a revolução – nunca fora um dado para Marx, nem mesmo n’*O capital*, como se lê, por exemplo, após a apresentação da lei da queda tendencial da taxa de lucro e das causas contrariantes a tal lei: “É essa separação entre condições de trabalho aqui e produtores lá que forma o conceito de capital: inaugura-se com a acumulação primitiva, aparece depois como processo constante na acumulação e concentração de capital e por fim se expressa aqui como centralização de capitais já existentes em poucas mãos e como descapitalização de muitos (nisso é que agora se transforma a expropriação). Esse processo *levaria* em breve a produção capitalista ao colapso, *se tendências contrárias não atuassem constantemente, com efeito descentralizador, ao lado da força centrípeta*” – *O capital*, liv. III, t. IV, p. 177 – gr. acr.

³³ *O capital*, liv. I, t. I, p. 134.

produz valor”³⁴. Mas se a esfera da circulação, sozinha, não produz valor, tampouco o faz a esfera da circulação sem a concorrência da esfera da circulação. O produtor, sozinho, produz valor de uso e o acrescenta ao valor da mercadoria sobre a qual imprime seu trabalho, mas esse valor não é valor que se valoriza: o valor da mercadoria trabalhada é o valor pré-existente da matéria prima acrescido do valor do novo trabalho, mas apenas isso. Por exemplo, ao fazer botas de couro, o valor do trabalho de fazer a bota é acrescido ao valor do couro, mas esse valor do couro, nesse processo, *não se altera* (permanece o mesmo, é valor que não se valoriza). Para que a transformação de dinheiro em capital ocorra, é preciso, a partir da esfera da circulação, realizar um mergulho na esfera da produção para voltar à superfície da circulação:

“A modificação precisa ocorrer, portanto, com a mercadoria comprada no primeiro ato D - M, mas não com o seu valor, pois são trocados equivalentes, a mercadoria é paga por seu valor. A modificação só pode originar-se, portanto, do seu valor de uso enquanto tal, isto é, do seu consumo. Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro precisaria ter a sorte de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo próprio valor de uso tivesse a característica peculiar de ser fonte de valor, portanto, cujo verdadeiro consumo fosse em si objetivação de trabalho, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado tal mercadoria específica – a capacidade de trabalho ou a força de trabalho”³⁵.

O consumo produtivo, o valor de uso da força de trabalho é gerar valor. É claro que isso pressupõe o trabalho livre e assalariado, uma aquisição evolutiva indispensável ao capital. Se tomarmos, ilustrativamente, as três dimensões de sentido de Luhmann, o capital só é possível com uma tripla assimetria: (i) na dimensão *material*, a mercadoria muda sua essência quando se passa da perspectiva da “*venda para a compra*” para a perspectiva da “*compra para a venda*”; (ii) na dimensão *social*, o trabalho muda de perspectiva quando passa a ser comprado porque seu valor de uso é

³⁴ Idem, p. 132. Lembrando que valor é o *quantum* de trabalho social objetivado, logo: definido pela esfera da produção.

³⁵ Idem, ps. 134/135. Ainda, p. 153: “Mas o decisivo foi o valor de uso específico dessa mercadoria ser fonte de valor, e de mais valor do que ela mesma tem”. Marx recupera e aprofunda uma intuição de Ricardo: as quantidades de trabalho objetivado em mercadorias trocadas como equivalente não são necessariamente as mesmas – cf. David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* [1817]. New York: Prometheus Books, 1996, p. 19.

gerar valor de troca; e (iii) na dimensão *temporal*, o valor de troca da força de trabalho (i.e., o custo de sua reprodução) está dado *antes* que ela exteriorize todo o seu valor de uso, mas é *esse* valor de uso que permite a produção de mais-valia, a reprodução do capital. Essas três dimensões dizem mais ou menos a mesma coisa. O característico é que a forma salário remunera o trabalhador não pelo valor devido pela reprodução de sua força de trabalho, mas pela duração temporal da jornada de trabalho. Com isso, está dada a possibilidade de que a diferença entre o trabalho necessário (à reprodução da força de trabalho) e o mais-trabalho seja invisibilizada: logo, todo trabalho aparece como trabalho pago³⁶. Mas o fundamento do capital é outro, ou melhor, é precisamente o inverso:

“Nesse sentido o mais-trabalho pode chamar-se de trabalho não-pago. O capital é, portanto, não apenas comando sobre trabalho, como diz A. Smith. Ele é essencialmente comando sobre trabalho não-pago. Toda mais-valia, qualquer que seja a forma particular de lucro, renda etc., em que ela mais tarde se cristalice, é, segundo sua substância, materialização de tempo de trabalho não-pago. *O segredo da autovalorização do capital se resolve em sua disposição sobre determinado quantum de trabalho alheio não-pago*”³⁷.

Nesse ponto, a lei da propriedade privada baseada no trabalho próprio, pedra angular da economia política clássica, converte-se na verdade na lei da expropriação de trabalho alheio não-pago; converte-se em seu contrário, realiza-se por sua negação. Mas esse processo não é visível a olho nu. Observada cada transação isolada de compra e venda de força de trabalho, tem-se apenas uma troca de equivalentes: uma determinada quantia em dinheiro por uma determinada jornada de trabalho. Isoladamente, pode até ser considerada justa. Mas o capital é valor que se auto-valoriza, é um processo auto-referente, um sujeito automático. Sua realidade não está nas paradas que realiza, mas na articulação de seus momentos sob a unidade de seu movimento. Se lembrarmos, no livro II d’*O capital*, os três estágios de circulação do capital (D - M - D' para o ciclo do capital-dinheiro; M' - D' - M para o ciclo capital produtivo; e M' - D - M' para o ciclo do capital-mercadoria), veremos que esses estágios são encadeados de tal forma que a

³⁶ *O capital*, liv. I, t. II, p. 124; e liv. II, t. III, ps. 24 e ss.

³⁷ *O capital*, liv. I, t. II, p. 120.

realidade do capital não está em uma coisa, mas em um movimento, em um circuito auto-referente e auto-conduzido pelo processo de valorização do valor:

“Se captarmos as três formas em conjunto, então todos os pressupostos do processo aparecem como seu resultado, como pressuposto produzido por ele mesmo. Cada momento se apresenta como ponto de partida, ponto de passagem e ponto de retorno. O processo global se apresenta como unidade de processo de produção e processo de circulação; o processo de produção torna-se mediador do processo de circulação e vice-versa. Aos três ciclos é comum: a valorização do valor como objetivo determinante, motivo impulsor. (...) *Num círculo em constante rotação, cada ponto é, ao mesmo tempo, ponto de partida e ponto de retorno*”; “O capital, enquanto valor que se valoriza, abrange não só relações de classe, mas determinado caráter social que repousa sobre a existência do trabalho como trabalho assalariado. É um movimento, um processo de circulação por diferentes estágios que, por sua vez, novamente abrange três formas diferentes do processo de circulação. Só pode, por isso, ser entendido como movimento e não como coisa em repouso. Aqueles que consideram a *autonomização do valor* como mera abstração esquecem que o movimento do capital industrial é essa abstração *in actu*”³⁸.

Visto em movimento, portanto, o encadeamento das operações de produção e circulação faz com que a lei da propriedade privada se converta em lei de expropriação. E por que isso ocorre? Em cada operação de compra e venda de força de trabalho, o dinheiro adiantado pelo capitalista é convertido em capital com a produção de mais-valia. Essa mais-valia, por sua vez, pode ser retransformada em capital, em um novo processo de acumulação. Para tanto, essa mais valia tem de funcionar novamente como um novo adiantamento de capital do qual todas as circunstâncias de surgimento são abstraídas, ela tem de ser reinserida na esfera da produção apenas como dinheiro. E, dessa forma, “o circuito da reprodução simples se altera e se transforma em uma espiral”³⁹; a reprodução do capital passa a ser realizada em escala ampliada. É precisamente isto que se pode designar como auto-referência recursiva: aplicação contínua de uma operação aos resultados produzidas por uma operação pretérita⁴⁰.

³⁸ *O capital*, liv. II, t. III, p. 70 e p. 73 – gr. acr.

³⁹ *Idem*, liv. I, t. I, ps. 155/156.

⁴⁰ Cf., e.g., Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p. 275.

Mas se, na aparência, a segunda operação em nada difere de um adiantamento de capital originário, ela na prática já não conta com o mais remoto fundamento no trabalho próprio:

“É mais-valia capitalizada. Desde a origem, ele [*esse capital adicional*] não contém nenhum átomo de valor que não derive de trabalho alheio não-pago”;

e, precisamente por essa razão,

“a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, baseada na produção de mercadorias e na circulação de mercadorias, evidentemente se converte mediante sua própria dialética interna, inevitável, em seu contrário direto”⁴¹.

Em suma: restrito à esfera da circulação, o vendedor não tem como gerar valor; limitado à produção, o artesão até acrescenta novo trabalho, mas não tem como gerar valor – o processo de valorização somente pode ocorrer na esfera da circulação (e não na produção) ao mesmo tempo em que ocorre na esfera da produção (e não na circulação): *o capital surge não em cada operação de compra e venda de força de trabalho isoladamente considerada, mas – desde que a produção passou a ser orientada pela produção de valor de troca – apenas como consequência de um circuito recursivo de operações em que o fim de um ciclo de compra e venda de força de trabalho se apresenta como o começo de outro*:

“O valor originalmente adiantado não só se mantém na circulação, mas altera nela a sua grandeza de valor, acrescenta mais-valia ou se valoriza. E esse movimento transforma-o em capital. (...) A repetição ou renovação da venda para compra encontra, como este mesmo processo, medida e alvo num objetivo final situado fora dela, o consumo, a satisfação de determinadas necessidades. Na *compra para a venda*, pelo contrário, começo e término são o mesmo, dinheiro, valor de troca, e já por isso o movimento é sem fim. (...) Dinheiro surge de novo no fim do movimento como seu início. *O fim de cada ciclo individual, em que a compra se realiza para a venda, constitui, portanto, por si mesmo o início de novo ciclo*. A circulação simples de mercadorias – a venda para a compra – serve de meio para um objetivo final que está fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário,

⁴¹ *O capital*, liv. I, t. II, p. 156 e p. 157.

uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. *Por isso o movimento do capital é insaciável*⁴².

Esse é o ponto chave para a sequência de nosso argumento: na circulação do capital, tanto a mercadoria quanto o dinheiro funcionam apenas como modos de existência do capital que se reproduz – a primeira como particularidade, o último como generalidade. O dinheiro imuniza a economia da consideração da utilidade das mercadorias no processo de troca; nesse processo, conta apenas o valor – e, por essa razão, o valor é uma abstração real. Já mencionamos que o mesmo processo ocorre também com o trabalho a partir do momento em que a força de trabalho é vendida e comprada como mercadoria: ele tem de ser abstraído de suas determinações concretas e mantido como trabalho abstrato, pois sua função é produzir valor de troca. Com isso, fecha-se o circuito da auto-referência do capital: mercadoria, força de trabalho e dinheiro são trocados um pelo outro apenas tendo em vista o processo de valorização. Nesse movimento, o capital é valor que se auto-valoriza:

“Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático”⁴³.

O sujeito automático de Marx expressa uma lógica concreta e historicamente determinada para a reprodução da sociedade e das relações sociais. A crítica de Marx destaca que a reprodução social proporcionada pelo modo de produção capitalista segue uma lógica de acumulação – e que, no limite, essa lógica é auto-contraditória e, por isso, insustentável. Essa lógica de reprodução social com base na acumulação tem de reproduzir também as condições de reprodução da reprodução social: capital e trabalho assalariado, ou em termos de teoria de classes: capitalistas e proletários:

“O processo de produção capitalista reproduz, portanto, mediante seu próprio procedimento, a separação entre força de trabalho e condições de trabalho. Ele reproduz e perpetua, com isso, as condições de exploração do trabalhador. Obriga constantemente o trabalhador a vender sua força de trabalho para viver e capacita constantemente o capitalista a comprá-la para se enriquecer. Já não é a casualidade

⁴² *O capital*, liv. I, t. I, ps. 124-125 – gr. or.

⁴³ Idem, p. 126. Para o capital como sujeito automático, cf. Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. I, especialmente o estudo “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, ps. 27-65.

que contrapõe capitalista e trabalhador como comprador e vendedor no mercado. É a armadilha do próprio processo que lança o último constantemente de novo ao mercado como vendedor de sua força de trabalho e transforma seu próprio produto no meio de compra do primeiro. Na realidade, o trabalhador pertence ao capital antes que se venda ao capitalista. (...) O processo de produção capitalista, considerado como um todo articulado ou como processo de reprodução, produz por conseguinte não apenas a mercadoria, não apenas a mais-valia, mas produz e reproduz a própria relação capital, de um lado o capitalista, de outro o trabalhador assalariado”⁴⁴.

Por isso, o capital é relação social e o modo de produção do capital é modo de reprodução social:

“E reprodução significa então, no sentido antigo desse conceito: produção a partir de produtos, determinação do estado do sistema como ponto de partida para toda nova determinação do estado do sistema. E, porque essa produção/reprodução implica uma distinção entre condições internas e externas, o sistema sempre opera com isso também a reprodução de suas fronteiras, e isso significa: sua unidade. Até aqui, significa autopoiese: produção do sistema por meio de si mesmo”⁴⁵.

Aqui fica então clara a convergência entre a lógica do capital e a lógica autopoietica dos sistemas sociais funcionalmente diferenciados: o processo de valorização do valor, quando mediado pelo dinheiro, torna-se imune a considerações não-econômicas e pode, com isso, tornar-se auto-referente. O capital é um circuito de operações recursivas orientadas única e exclusivamente pela produção de valor de troca. Em movimento, cada parada do capital é um ponto de partida para novas operações. O capital se autonomiza de seu ambiente e, fechando-se operativamente sobre si mesmo, sobre o processo de valorização do valor, torna-se autopoietico: reproduz a si mesmo reproduzindo também as condições de sua contínua reprodução.

⁴⁴ *O capital*, liv. I, t. II, p. 153.

⁴⁵ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 97.

III

Vimos na seção anterior que o capital é sujeito automático. Nesta seção, é preciso passar de Marx a Luhmann sem que essa báscula possa ser caracterizada como uma passagem “do sujeito ao sistema”, tal como pretendia Habermas. Caracterizamos o capital de Marx como uma auto-referência objetiva, auto-conduzida pelo processo de valorização do valor. Aqui vale indagar: essa transcrição cibernética não viola o pensamento de Marx? Ora, é claro que Marx não concebe o movimento do capital à imagem e semelhança da auto-referência da consciência. Isso equivale a dizer que Marx “não é” Hegel, por mais que ela tenha se apropriado diretamente do acervo crítico produzido pelo maior representante do idealismo alemão. Tomada a sério a crítica de Marx a Hegel, contudo, o capital tem de ser entendido como auto-referência objetiva, como auto-referência no nível do objeto. O capital como “sujeito” automático (também por vezes designado “sujeito usurpador”, “substância em processo” ou “processo autônomo”) é muito mais “automático” que “sujeito”, por assim dizer; a auto-relação do capital é automática porque não é mediada por uma instância crítica racional. O capital é na verdade um anti-sujeito porque sua realização social é a negação histórica do homem como sujeito (e aqui nota-se claramente como o modelo hegeliano da realização do espírito reaparece apoiado em uma teoria materialista da história⁴⁶). Vale lembrar que Marx dispunha apenas de Hegel e Ricardo para expor sua teoria do capitalismo – que, não por outra razão, é uma combinação inigualável da dialética com a economia política. O capital se realiza como sujeito automático porque nega a realização do homem como sujeito e, portanto, realiza-se apenas *no objeto*. Parece então pertinente compreender o capital de Marx como uma auto-referência objetiva.

E é esse o gancho para identificarmos a analogia entre o movimento do capital e a diferenciação funcional de sistemas autopoiéticos, tal como expresso por Stefan Breuer de maneira exemplar:

“De fato, auto-referência é o conceito-chave na teoria do sistema capitalista de Marx. O capital é produtor de mais valia, valor que se valoriza a si mesmo, que se transforma incessantemente de um lado para outro, em diferentes formas de

⁴⁶ Cf., de novo, Ruy Fausto, “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, ps. 27-31.

presença – mercadoria e dinheiro, produção e circulação – sem se perder nessas transformações. O valor é uma "substância em processo, dotada de auto-movimento", um "sujeito automático" que está em uma "relação privada" consigo mesmo, em nada diferente da teologia cristã da santíssima trindade. A tendência de seu auto-movimento incansável chega à constituição de um sistema autônomo, fundado apenas sobre si mesmo, purificado de sociabilidade; que transforma todo elemento pré-existente e pré-sistêmico no resultado de sua existência e que, em seu processo de reprodução, produz novamente as suas próprias condições. É precisamente esse movimento que a teoria da autopoiese de Luhmann realça⁴⁷.

Obviamente, não pretendemos dizer que a teoria de sistemas de Luhmann equivale à crítica da economia política de Marx. Se há uma analogia entre o movimento do capital e a autopoiese de sistemas sociais funcionalmente diferenciados, *essa analogia se limita a constatar que se trata de processos objetivamente auto-referentes – e não ultrapassa esse ponto muito geral de construção teórica*. Em Marx, toda a potência crítica da dialética é mobilizada para desmistificar a liberdade e a igualdade burguesas; em Luhmann toda a potência crítica da negação dialética é imobilizada pela auto-evidência dos sistemas autopoieticos e funcionalmente diferenciados. Enquanto Marx mobilizara a negação hegeliana por dentro da economia política para mostrar que a realização do capital somente pode ser sustentada ao custo da dominação do homem, Luhmann aprisiona essa negação em um circuito funcionalizado e auto-referente. Enquanto Marx procurara recuperar o que havia de crítico na dialética hegeliana – submeter a realidade à potência crítica da razão e transformá-la segundo um projeto racional, objetivamente racional, caso se queira falar com os frankfurtianos – Luhmann, por sua vez, parte do pressuposto de que a realização de todas as potencialidades humanas (a “emancipação”, diriam alguns) é impossível, pois a atualização de parte delas implica a virtualização de outras; o excesso de possibilidades (complexidade) faz com que nem todas elas possam vir a ser realizadas (contingência), tal como expresso pelo programa do esclarecimento sociológico.

⁴⁷ Stefan Breuer, “Adorno, Luhmann. Konvergenzen und Divergenzen von Kritischer Theorie und Systemtheorie” in *Leviathan*, 15, 1987, p. 103 – gr. or., subl. acr.

Tudo isso é sabido tanto da parte dos marxistas quanto dos luhmannianos. Não se trata, portanto, de defender Luhmann daqueles que o consideram “conservador”⁴⁸. Trata-se apenas de mencionar, porém, que muito marxistas não percebem que essas críticas podem ser reconduzidas a um denominador comum muito elementar, qual seja: *Luhmann não é dialético*. Ora, mas essa crítica não ultrapassa o nível da platitude. De saída, ela não bloqueia uma leitura materialista de Luhmann que procure ressaltar as tonalidades críticas da teoria de sistemas. A acusação de que Luhmann é conservador não é injusta⁴⁹, mas seu alcance é limitado; tal crítica, sozinha, não empurra a teoria social para um melhor diagnóstico da sociedade e sua repetição insistente perde o foco central: as teorias não devem ser julgadas conservadoras ou progressistas (pois esse código serve à política, e não à ciência), mas verdadeiras ou falsas. E aqui já é possível antecipar: sempre haverá alguém a argumentar que aqueles que não querem que as teorias sejam julgadas conservadoras ou progressistas são na verdade conservadores. Mas, para esses casos, a teoria não passa de um arremedo da política⁵⁰. Nesses casos, os progressistas se julgam mais radicais do que o são na prática: a partir de um finca-pé “de esquerda” dogmático, seu único resultado é má teoria social (politicamente inofensiva, ainda por cima). Naturalmente, é possível fazer usos conservadores e progressistas de qualquer teoria, de Hegel a Habermas, passando por Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger ou Adorno. Quando se tem um *parti pris* para que a teoria social seja julgada progressista, corre-se o risco de incorrer em uma corriqueira petição de princípio. Por essa razão, a verdade ou falsidade das teorias deve ser julgada não em termos ontológicos, mas conforme sua adequação para a descrição do objeto: no caso da teoria social, portanto, uma teoria é tanto mais rica quanto mais se acerque do objeto que descreve, a sociedade. É nesse registro – logo: de um ponto de vista estritamente *teórico* – que lidamos com a teoria de sistemas sociais.

⁴⁸ Cf. Franz Maciejewski, “Sinn, Reflexion und System. Über die vergessene Dialektik bei Niklas Luhmann” in *Zeitschrift für Soziologie* 1, 2, 1972, ps. 139-155; Jochen Link & Krimhilde Marx, *Das Problem der Systemtheorie. Der Ansatz von Niklas Luhmann und seine politischen Folgen*. Gießen: Focus, 1975, ps. 82 e ss.; Danilo Zolo, “Autopoiesis: un paradigma conservatore” in *Micro Mega* n° 1, 1986, ps. 129-173. Para uma discussão mais atualizada, cf. Karl-Siegbert Rehberg, “Konservatismus in postmodernen Zeiten: Niklas Luhmann” in Gunther Runkel (org.), *Funktionssysteme der Gesellschaft: Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*. Wiesbaden: VS, 2005, ps. 285-309.

⁴⁹ Cf. p. 6, nota 13, desta tese.

⁵⁰ Cf., em detalhe, cap. 5 desta tese, seção IV, ps. 287 e ss., especialmente p. 305.

Essa digressão era necessária para, destacando as diferenças entre Marx e Luhmann frisarmos o ponto de contato que ora nos interessa: a auto-referência no nível do objeto. Para tanto, é preciso recuperar a dimensão da materialidade da comunicação a fim de ilustrar como a institucionalização social dos mais diversos usos sociais do texto escrito fundamentara a diferenciação funcional de sistemas e instituíra a auto-referência no nível do objeto. Com efeito, a cultura escrita somente pode suplantiar a certeza comunicativa assegurada pela presença interacional concreta por intermédio da *institucionalização*: não é a escrita por si mesma que garante a passagem à modernidade, mas o desenvolvimento de *instituições específicas a partir dos diversos usos sociais do texto escrito*. Combinando esse raciocínio com o conceito de instituição de Mead, entendemos como a interação passa a ser mediada pela *institucionalização simbólica* das diferentes esferas sociais. No final do percurso, compreendemos então, com Luhmann, porque escrita, institucionalização e meios de comunicação simbolicamente generalizados estão indissociavelmente ligados em uma teoria da diferenciação funcional de sistemas auto-referentes⁵¹.

O cerne da análise é o seguinte: o texto escrito assimetiza temporalmente a ocorrência das três sínteses comunicativas. Afinal, o autor do texto escrito não está sempre à disposição para elucidar as dúvidas de seus leitores. Se é verdade que quase nunca um texto escrito poderá ser univocamente interpretado em todas as ocasiões em que ele seja usado, põe-se então um problema: as disputas interpretativas já não podem recuperar a intenção autêntica do autor; a sociedade não pode recorrer à certeza da consciência, tem de resolver sozinha esse problema. Por isso, a sociedade precisa desenvolver *convenções interpretativas* e cristalizá-las em *instituições*: por essa razão, não é a escrita em si que resolve o problema, mas a inserção institucional dos usos sociais do texto escrito⁵². Com efeito, a disputa em torno do sentido de um texto qualquer (o teor de uma decisão judicial; o conteúdo de uma lei; a validade de um contrato; a consistência de um artigo científico; etc.) somente pode ser solucionada com base nas convenções interpretativas socialmente institucionalizadas e disponíveis para tanto (o recurso a tribunais superiores; a apresentação de novas propostas legislativas; o aditamento ou a rescisão do contrato; a refutação de um artigo científico por outro; etc.). A

⁵¹ Cf., em maior detalhe, cap. 1 desta tese, especialmente seção IV, ps. 40-53.

⁵² Cf. Elwert, “Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch”, p. 250.

institucionalização dos usos sociais do texto escrito implica a institucionalização da auto-referência operativa: diante de uma comunicação estruturada pela escrita, somente é possível responder com outra comunicação igualmente estruturada pela escrita. Esse é o papel dos meios de comunicação simbolicamente generalizados: estabelecer circuitos comunicativos de auto-referência operativa.

Alguns exemplos podem ajudar a ilustrar nosso argumento. O caso do direito é especialmente interessante. A possibilidade de recorrer à imprensa para fixar o sentido das operações jurídicas foi determinante na autopoiese do sistema jurídico⁵³. A imprensa permitiu compilar e sistematizar o conhecimento jurídico disponível desde os primórdios do direito romano até as glosas do direito canônico, sedimentando uma dogmática jurídica (*Rechtsdogmatik*) abstrata, disponível para uso nos mais diversos casos concretos. A partir da imprensa, o direito podia ser fixado no texto escrito (leis na tradição do *jus civile*; decisões e precedentes na tradição do *common law*) e disponibilizado para usos recorrentes. A codificação é intrínseca à positivação do direito, ou seja, à garantia da validade das normas jurídicas pelo fato de terem sido escritas. E, por óbvio, não podem ser escritas por qualquer um, de qualquer maneira: os códigos jurídicos não são meros livros, são normas jurídicas produzidas de acordo com procedimentos considerados juridicamente válidos para tanto. A escrita do direito exige instituições próprias para a jurisdição (*Rechtsprechung*) e a legislação (*Gesetzgebung*): exige uma constituição escrita e aprovada por um parlamento, exige regras processuais para a defesa de direitos, exige instituições judiciárias, etc. Dessa forma, o uso do texto impresso no direito tem de ser projetado no longo percurso histórico da diferenciação funcional do direito: a validade das normas jurídicas deixa de depender de fundamentos extra-jurídicos quando pode ser reduzida a termo, fixada por escrito. Portanto, quando mencionamos os usos sociais do texto escrito no sistema jurídico, estamos fazendo referência ao longo processo histórico de positivação do direito.

Mas positivação do direito e democratização da política são processos reciprocamente determinados: na medida em que o direito passa a extrair seu fundamento de si mesmo, o limite para essa auto-referência é deslocado para outro sistema. Nesse sentido, desenvolve-se o chamado conceito *político* da lei: a lei é fruto de uma decisão

⁵³ Cf. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 272/274 e ps. 407 e ss.

coletivamente vinculante que, como tal, não pode ser produzida no sistema jurídico, mas apenas na política⁵⁴. E, tal como no caso do direito, também a diferenciação funcional da política exigiu radicais (e revolucionárias) transformações sociais (e.g., a estabilização das instituições parlamentares e de uma esfera pública política⁵⁵). Por essa razão, positivação do direito e democratização da política se institucionalizam a partir de um texto escrito comum a ambos os sistemas – a constituição: ela dá uma solução *política* para a auto-referência do direito e uma solução *jurídica* para a auto-referência da política⁵⁶. E, obviamente, não é o texto da constituição, sozinho, que exerce essa função, mas apenas como texto produzido por instituições jurídico-políticas de um Estado constitucional⁵⁷.

Na economia, por sua vez, o papel do texto impresso é tão determinante quanto no direito e na política. E, de novo, não apenas porque o dinheiro pode ser impresso e o fluxo monetário organizado contabilmente em livros-caixa: o definitivo é que o dinheiro seja codificado conforme uma regra de escassez⁵⁸. O esquematismo binário econômico ter/não-ter somente assegura a diferenciação funcional quando é empregado para codificar as relações de propriedade privada, a disponibilidade do dinheiro e o acesso ao crédito. Ou seja, a economia monetária somente se afirma e se diferencia enquanto sistema autopoietico na medida em que se estabeleçam instituições sociais aptas a assegurar e processar socialmente a escassez do dinheiro: os bancos centrais⁵⁹. A disciplina institucional da escassez de dinheiro e crédito só se torna possível após o papel-moeda, a dívida pública e sua administração pelos bancos centrais. Vimos com Marx que as transações concretas podem ser abstraídas na economia monetária: o contrato opera no lugar dos contratantes e basta a si mesmo para a execução das operações econômicas – desde que se entenda o contrato não como mero pedaço de papel, mas como instituição que materializa a liberdade de contratar⁶⁰. Com isso, é

⁵⁴ Idem, p. 410.

⁵⁵ Cf. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, ps. 275/278.

⁵⁶ Idem, p. 416 e p. 478.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 245 e p. 252.

⁵⁹ Idem, p. 144.

⁶⁰ Cf. *Das Recht der Gesellschaft*, p. 267, p. 450 e ps. 463/464.

possível articular a codificação da propriedade e passar de um lado a outro sempre que necessário.

Tal como o direito, a política e a economia, também a ciência se diferenciou funcionalmente à medida que a prática científica se estruturou sobre um tipo muito específico de texto escrito: as publicações, a produção de novo conhecimento. A imprensa permitiu que a ciência não se contentasse com o conhecimento acumulado pela humanidade, mas se orientasse à incessante produção de novo conhecimento. A aplicação extensiva da imprensa às publicações científicas permitiu então definir os critérios para produção e identificação de novo conhecimento: no texto publicado é preciso prestar contas à bibliografia acumulada sobre o tema, citar as discussões mais importantes, historiar o estado da arte de uma determinada área temática e daí então apresentar o que se produziu de novo⁶¹. A ciência deixa de depender do acervo de manuscritos casualmente preservado nas bibliotecas na medida em que todo o conhecimento da humanidade pode ser republicado no texto impresso; a imprensa expande ao infinito as possibilidades interpretativas de comparação de textos e aumenta significativamente a complexidade do sistema científico⁶².

Por fim, mas não menos importante, o sistema dos meios de comunicação de massa se junta ao direito, à política, à economia e à ciência para ilustrar a importância do texto impresso em sua diferenciação funcional. Neste caso, mais do que em qualquer outro, toda a rotina de produção de informações – notícias, reportagens, textos de entretenimento e, claro, anúncios – é profundamente transformada com a imprensa⁶³.

Enfim e sem nos alongarmos em demasia nos exemplos, vê-se que, em todos esses casos, a produção de sentido e a diferenciação funcional de sistemas sociais estão diretamente relacionadas à produção social de textos, em um sentido claramente mais abstrato e abrangente do que a mera reprodução da fala fonética: trata-se das práticas sociais institucionalizadas sobre o substrato material do texto escrito – que, nessa medida, não se confundem com o texto escrito em si, mas que o pressupõem. Agora se torna claro aquilo a que nos havíamos referido algumas vezes como sendo os “*usos*

⁶¹ *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 296. Cf., ainda, “Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: zur Genese von Wissenschaft” [1981] in *Ideenevolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, ps. 165/169.

⁶² *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 603.

⁶³ Cf. *Die Realität der Massenmedien*, passim.

sociais do texto escrito”. O sentido deixa de ter seu fundamento na presença interacional concreta dos falantes envolvidos na situação e migra para a esfera abstrata do texto impresso. Tais usos sociais da escrita e da imprensa ensejam o surgimento de “linguagens” próprias nos mais diversos âmbitos sociais – a rigor, lógicas comunicativas autonomizadas face à sociedade: comunicação jurídica, política, estética, científica, econômica, jornalística etc. *A diferenciação dessas esferas comunicativas com base no manejo socialmente institucionalizado do texto impresso funda a diferenciação funcional de sistemas*. Em uma síntese exemplar, vale conferir:

“Com o amplo emprego e as múltiplas formas da cultura escrita, *diferentes tipos de escrita* também se tornaram necessários. Para os livros-texto das universidades, a literatura profana, a correspondência e os livros contábeis nas relações a distância na cidade e para os atos dos tribunais e da administração, *desenvolvem-se as mais diferentes formas de uso da escrita*”⁶⁴;

e, precisamente por essa razão, a diferenciação funcional de sistemas sociais se torna possível:

“Somente pela diferenciação [*Ausdifferenzierung*] de processos comunicativos é possível chegar à diferenciação [*Ausdifferenzierung*] de sistemas sociais”⁶⁵.

Dessa maneira, a fluidez do mundo da vida pode ser enxugada e o horizonte da comunicação pode ser reestruturado, especializado e tecnificado seguindo a dinâmica própria, auto-referente e funcionalmente diferenciada dos meios de comunicação simbolicamente generalizados – que, no limite, nada mais são que a institucionalização simbólica de usos sociais permitidos pelo texto escrito. É por essa razão que os sistemas são na verdade sistemas discursivos (*Diskurssysteme*): estruturas simbólicas e discursivas socialmente institucionalizadas e funcionalmente diferenciadas para a orientação do comportamento humano⁶⁶.

⁶⁴ Elsner, Gumbrecht, Müller & Spangenberg, “Zur Kulturgeschichte der Medien”, ps. 173/174 – gr. acr.

⁶⁵ *Soziale Systeme*, p. 210.

⁶⁶ Luhmann, “Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn”, p. 154. Cf., com maior clareza, o capítulo “Diskussion als System” da resposta de Luhmann a Habermas em *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, ps. 316-341, especialmente p. 316.

Feitas essas considerações, voltemos à análise da auto-referência no objeto. Essa auto-referência se projeta sobre os sistemas autopoieticos em dois níveis fractais: (i) no nível da *produção* dos componentes de um sistema e (ii) no nível da *circulação* da comunicação no sistema. Somente conjugando os dois níveis tem-se a *reprodução* autopoietica de um determinado sistema social.

Nesse momento, é indispensável assentar precisamente o conceito de sistema, pois só o fizemos preliminarmente e daqui em diante já não é prudente adiar a tarefa. Em uma definição assumidamente tautológica e paradoxal, os sistemas sociais se constituem pela unidade da diferença sistema/ambiente; cada sistema é a unidade da diferença entre o sistema e seu ambiente, de sorte que a diferenciação funcional de sistemas ocorre com a replicação da diferença sistema/ambiente internamente a cada sistema⁶⁷. A formulação é a aplicação do conceito de *forma* de George Spencer Brown: uma forma é sempre uma marcação de dois lados, de sorte que um observador está adstrito a apenas um desses lados, conquanto certo da existência de um outro lado, não observável, que remanesce como um espaço não marcado (*unmarked space*) e, nessa medida, condição de possibilidade da observação do lado indicado. O sistema é uma forma de dois lados. O conceito de sistema como forma ilustra precisamente isto: é sempre possível passar de um lado ao outro da forma, mas isso implica uma mudança do ponto de vista do observador, da mesma forma como a mudança pode ser observada em uma observação de segunda ordem, uma observação que observa outras observações. A forma é sempre um fechamento determinado, a indicação de um âmbito cerrado. Essa forma pode ser replicada internamente como re-inserção ou re-entrada (*re-entry*) da forma dentro da forma, ou seja, como distinção (forma/*unmarked space*) reintroduzida no distinto (forma); uma forma é uma distinção replicada sobre si mesmo, em um de seus lados, mais exatamente, em seu lado interno. Sistemas, portanto, não são coisas objetuais; são formas que empregam a distinção sistema/ambiente para se constituírem como unidades auto-observáveis⁶⁸.

⁶⁷ Cf., e.g., *Soziale Systeme*, ps. 22-25; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 609; e “Die Paradoxie der Form”, ps. 198/199.

⁶⁸ Cf., nesse ponto, George Spencer Brown, *Laws of Form*. New York: Bantam [1969], 1973, especialmente, ps. 69-76. O cálculo das formas de Spencer Brown é uma das mais heterodoxas influências incorporadas por Luhmann. Cf. Tatjana Schönwälder, Katrin Wille & Thomas Hölscher, *George Spencer Brown. Eine Einführung in die "Laws of Form"*. Wiesbaden: VS, 2004, especialmente ps. 245-256; e Louis H. Kauffman, “Das Prinzip der Unterscheidung”, trad. A. Karafillidis, in Dirk

A discussão parece excessivamente abstrata e talvez uma contextualização, por exemplo, no caso do sistema jurídico, possa ajudar: o direito, como sistema autopoietico, é a unidade da diferença sistema/ambiente, é a unidade da diferença direito/sociedade. Essa diferença é paradoxal porque diz, ao mesmo tempo, que o direito *é e não é* a sociedade: ao mesmo tempo em que ele não existe fora da sociedade, ele se diferencia da sociedade ao erguer uma barreira de indiferença com relação a seu ambiente (o resto da sociedade). Essa barreira é construída quando a diferença direito/sociedade é replicada internamente no lado interno do direito: para que o direito se consiga definir como direito, emprega a codificação binária licitude/ilicitude (*Recht/Unrecht*). Esse esquematismo binário é também paradoxal porque, aplicado sobre si mesmo, gera uma contradição que não pode ser resolvida por expedientes lógicos, analíticos ou lingüísticos (“o esquematismo licitude/ilicitude é lícito ou ilícito?”). O paradoxo não se resolve mentalmente e somente pode ser desdobrado – como toda contradição real – por uma negação que é, na verdade, uma operação prática: a lei, como meio de comunicação simbolicamente generalizado para o sistema jurídico, assimetiza a diferença licitude/ilicitude e a remete para uma decisão política, alheia, enquanto tal, ao âmbito das operações do sistema jurídico. Essa operação é invisibilizada por uma fórmula de contingência – no caso do direito: a justiça. Portanto, para que algo aconteça no sistema jurídico, é preciso que esse algo aconteça no lado interno da forma direito/sociedade, portanto: que algo aconteça como licitude *ou* ilicitude (um contrato, uma falência, um crime passionai etc.).

A relação entre Luhmann e o cálculo das formas de Spencer Brown não deve, contudo, ser superestimada. Sem prejuízo da formalização do cálculo das formas desenvolvido em *Laws of Form*, tudo indica que a apropriação feita por Luhmann é meramente *metafórica*: não concerne ao objeto da investigação de Spencer Brown propriamente dito, i.e., não diz respeito à investigação acerca da possibilidade de que certas leis das formas sejam estabelecidas; mas, muito pelo contrário, tem de ser entendida em um contexto mais amplo: cibernética, teoria geral de sistemas e construtivismo são incorporados por Luhmann para construir uma teoria da sociedade que escape às

Baecker (org.), *Schlüsselwerke der Systemtheorie*. Wiesbaden: VS, 2005, ps. 173-190. A recente difusão da teoria de sistemas sociais jogou luz sobre esse controverso aluno de Bertrand Russel que, por sua vez, fascinou os luhmannianos, sobretudo pelas possibilidades de formalização – cf., e.g., Dirk Baecker, “Im Tunnel” in *Kalkül der Form*, ps. 12-37. É claro que esse conceito de forma não tem qualquer relação com a “forma” mercadoria ou a “forma” dinheiro, tal como Marx as emprega.

dificuldades que sobrevêm quando se parte das premissas da teoria do conhecimento articuladas pelo par sujeito/objeto. Com efeito, Luhmann se distancia de Spencer Brown porque emprega o conceito de forma de dois lados em uma composição conceitual que articula a cibernética, a teoria geral de sistemas e o construtivismo operacional em um aparato conceitual unitário, apenas para denotar a contingência do observador; o deslocamento entre os dois lados da forma permite que o sistema oscile entre auto-referência e hétero-referência⁶⁹. Toda observação é auto-referente, construída por um sistema que se auto-organiza como observador da realidade que ele mesmo constrói⁷⁰.

O importante na definição de sistema como forma de dois lados é o fechamento operacional (*operative Geschlossenheit*). Deve-se entender com isso não o isolamento do sistema face ao ambiente, em sentido termodinâmico, mas apenas o fechamento *operacional* do sistema: a capacidade de que as próprias operações do sistema resultem recursivamente de operações anteriores do sistema – sinteticamente, trata-se de uma *auto-referência operativa*⁷¹. A sociedade não é composta pelos indivíduos concretos e por seus interesses, suas consciências e suas ações: a única operação genuinamente *social* (constituída de maneira autônoma face às consciências individuais) é a *comunicação* – por isso a teoria da sociedade de Luhmann se define como teoria *de sistemas*: apenas *nos* sistemas é possível comunicação – mas nunca *entre* sistemas – os sistemas são diferenciações comunicativas estruturadas socialmente, incumbidas de desempenhar uma função em caráter exclusivo, e essa função é sempre comunicação. Por isso os sistemas sociais constroem *ações* e *vivências* como adjudicações de sentido e causalidade para o comportamento humano. O direito não se comunica com a economia ou com a política – pelo contrário, trata-se de assegurar que a comunicação jurídica aconteça apenas internamente ao sistema direito e que a comunicação econômica apenas internamente ao sistema econômico, etc. Onde o fechamento

⁶⁹ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 46, nota 47. Cf., para a cibernética, Norbert Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. New York & Paris: The Technology Press, 1948; e W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall Ltd., 1956; para o construtivismo, Siegfried J. Schmidt, “Der radikale Konstruktivismus: ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs” in Schmidt (org.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 11-88; bem como Ernst von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, trad. W. K. Köck. Frankfurt: Suhrkamp, 1996. Para a adesão de Luhmann ao construtivismo, cf. “Das Erkenntnisprogramm der Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität” [1990] in *SA* 5, ps. 31-57.

⁷⁰ Cf. Heinz von Foerster, *Observing Systems*, 2ª ed. Seaside: Intersystems Publications, 1984.

⁷¹ Idem, ps. 94/95.

operacional: a comunicação jurídica não pode ser desempenhada pela comunicação estética, que não pode ser desempenhada pela comunicação erótica nem pela comunicação econômica, por exemplo: só o direito pode produzir comunicação jurídica e, nesse passo, reproduzir-se a si mesmo – com isso, tem-se o direito como um sistema social auto-referencial, autopoietico e operativamente fechado.

Talvez a discussão remanesça ainda excessivamente abstrata. Se mencionarmos como exemplo, mais uma vez, o caso de uma crise financeira, veremos que as famílias, as escolas, os mercados e bolsas de valores e as instituições parlamentares observam e descrevem o mesmo fenômeno de diferentes pontos de vista. Veremos igualmente que cada observador isolado – a economia, a política, as famílias, a educação – não apenas observa a crise financeira (e, nesse caso, é um observador de primeira ordem); ele também observa que observa a crise (e, aqui, é um observador de segunda ordem operando uma auto-observação) e observa, ainda, como os demais observadores em seu respectivo ambiente – a economia, a política, as famílias, a educação, consideradas umas diante das outras – observam a crise de suas respectivas perspectivas de observação (e, nesse caso, é um observador de segunda ordem). Cada observador é uma forma de dois lados: ele indica o que observa e deixa de lado aquilo que não observa. A economia observa a crise financeira pelo lado da preservação dos investimentos e não leva em conta os efeitos distributivos da crise. A política, por sua vez, observa a crise do ponto de vista de seus efeitos distributivos, pois decisões coletivamente vinculantes terão de ser tomadas nessas bases. As famílias e a educação, por fim buscam se resguardar das crises, embora de maneiras diferentes: a primeira, preservando o orçamento privado, a segunda, lutando pela manutenção do orçamento público. A complicada articulação entre o conceito de forma de dois lados e a cibernética de segunda ordem tem em vista apenas isto: elidir a pretensão de que a realidade possa ser adequadamente apreendida a partir de uma unívoca perspectiva sujeito/objeto moldada pelas premissas kantianas da teoria do conhecimento. Toda observação é contingente e toda mudança de perspectiva é possível, observadas algumas condições: a política somente pode agir sobre a economia agindo sobre si mesma, produzindo informações a partir de seu ambiente a fim de tomar decisões coletivamente vinculantes. É claro que decisões políticas têm efeitos e desdobramentos econômicos, mas elas não são operações econômicas, nem podem ser substituídas por operações econômicas. O sistema não tem outra forma de entrar em contato com o ambiente a não ser mediante

contato consigo mesmo. Por essa razão, sistemas auto-referenciais são sistemas operativamente fechados.

A re-entrada da forma no lado interno da forma expressa justamente a diferenciação funcional de sistemas: conta para a política apenas decisões coletivamente vinculantes; para a economia, apenas a maximização de utilidade em cada desembolso financeiro; para a educação, apenas a capacidade de assegurar o aprendizado; para as famílias, apenas sua preservação; para a arte, apenas a arte; para a ciência, apenas a produção de conhecimento; etc. Por essa razão – isto é: tomada a sério a diferenciação funcional de sistemas comunicativos como uma *múltipla bifurcação fractal da realidade* – não existe a possibilidade de se fixar *um único* observador para a sociedade funcionalmente diferenciada.

A pretendida analogia entre Marx e Luhmann não está na suposta coincidência substantiva quanto ao conteúdo da apresentação do capital e o conteúdo da teoria de sistemas, mas na lógica empregada para a construção dos conceitos de capital e autopoiese: nos dois casos, trata-se de auto-referência operativa. Esse caráter objetivamente auto-referente verificável nos diversos âmbitos simbólicos da interação é subsumido, na teoria de sistemas sociais, pela categoria da comunicação. N’*O capital*, essa auto-referência operativa é conduzida pelo processo de valorização do valor; na teoria de sistemas sociais, pelo processo de diferenciação funcional de sistemas autopoieticos (*Ausdifferenzierung*). Por essa razão:

“A teoria dos sistemas auto-referenciais assevera que a diferenciação de sistemas [*Ausdifferenzierung*] somente pode acontecer pela auto-referência, isto é, pelo fato de que o sistema, na constituição de seus elementos e de suas operações elementares (seja quanto aos elementos do próprio sistema, seja quanto a operações do próprio sistema, seja quanto à unidade do próprio sistema), toma a si próprio como referência. Os sistemas precisam, para possibilitar isso, produzir e utilizar uma descrição de si próprios; eles precisam pelo menos ter condições de empregar a diferença entre sistema e ambiente dentro do sistema como orientação e como princípio de produção de informações”⁷².

⁷² *Soziale Systeme*, p. 25.

Nesse ponto, é preciso distinguir os conceitos de operação e observação: *operação* é a reprodução dos componentes de um sistema tendo em vista a manutenção da diferença sistema/ambiente e está assim relacionada à autopoiese do sistema; *observação* é um caso especial de operação que emprega a diferença sistema/ambiente para descrever o sistema⁷³. A auto-observação é a introdução da diferença sistema/ambiente no sistema e é ao mesmo tempo um momento operativo da autopoiese, porque é preciso assegurar que a reprodução dos elementos sistema reproduza apenas os elementos do sistema e não qualquer outra coisa. A auto-observação é a operação de auto-controle e de manutenção das fronteiras dos sistemas, é a operação pela qual o sistema controla a evolução de sua autopoiese. O conceito de autopoiese – enquanto auto-referência operativa que, ao reproduzir a fronteira entre o sistema e seu ambiente, reproduz também as condições de reprodução da diferença sistema/ambiente – é assim indissociável do conceito de diferenciação funcional de sistemas sociais: elementos, estruturas, eventos e processos somente têm sentido quando mobilizados por um sistema que se auto-identifica como composto por elementos, estruturas, eventos e processos. Dessa forma, *a auto-referência se destaca de seu lugar clássico – a consciência humana, o sujeito – e se transfere para o âmbito objetual – os sistemas sociais reais*⁷⁴. Somente *em operação* o sistema produz os elementos dos quais é composto e reproduz as condições de circulação da comunicação. Somente nessas condições há autopoiese.

Vale indagar se a apresentação da autopoiese como a unidade de um processo de reprodução social composto por processos conjugados de *produção* e *circulação* não força um pouco nosso argumento, já que, com efeito, produção e circulação são os processos fundamentais sobre as quais se apóia a exposição d’*O capital*. Não parece exagerado identificar tal homologia na autopoiese? Tudo indica que não. Sabemos que a analogia entre Marx e Luhmann aqui proposta não é usual. Mas os fundamentos que a sustentam parecem consistentes, embora exijam um elevado nível de abstração conceitual. Com relação ao conceito de *produção*, vimos (no começo da seção anterior) que o próprio Luhmann define autopoiese como “*reprodução a partir dos próprios*

⁷³ Cf. Corsi, Espósito & Baraldi, *Glosario*, ps. 117/118.

⁷⁴ *Soziale Systeme*, p. 58. Cf. também Luhmann, “Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems: Über die Kategorie der Reflexion aus der Sicht der Systemtheorie” [1973] in *SA* 2, p. 91. É bem isso que Habermas não compreende – nem quanto a Marx, nem quanto a Luhmann.

produtos”, como reprodução de um sistema – i.e., da fronteira entre um sistema e seu ambiente – a partir dos próprios produtos produzidos por esse sistema quando ele se diferencia de seu ambiente. Esse conceito de produção não deve ser entendido em sentido técnico-instrumental, fabril; ao contrário, está em linha com o emprego que Marx faz do conceito de *modo de produção*: como se sabe, o modo de produção não “produz mercadorias”; o modo de produção reproduz o capital como relação social, quer dizer, repõe as condições para que a reprodução social seja mantida em bases de acumulação, de acordo com uma formação social historicamente determinada. A reprodução do capital reproduz também a classe dos trabalhadores e dos capitalistas – ou, em termos mais gerais: a auto-referência do processo de valorização do valor reproduz valor de troca e trabalho abstrato. Se, em Luhmann, toda a prática social está subsumida à categoria da comunicação, a reprodução da comunicação ocorre pelo encadeamento de operações orientadas pela produção de sentido – donde: só a economia produz comunicação com sentido econômico, só a política produz comunicação com sentido político, só o direito produz comunicação com sentido jurídico etc. O sentido orienta a ação e fixa seu horizonte significativo. Tal como o conceito de modo de produção nos remete ao capital como relação social (e não à mera dimensão industriosa da atividade humana), sentido e produção de sentido também estão relacionados à dinâmica das relações sociais. Isso tudo com relação ao emprego do conceito de produção. Com relação ao conceito de *circulação*, vale recorrer ao próprio Luhmann:

“Mas é precisamente daquela eficiência técnica que depende a possibilidade e a extensão com que meios [*de comunicação simbolicamente generalizados*] podem construir sistemas altamente complexos, operativamente fechados, auto-delimitados e reprodutivos. Designou-se a contínua utilização de uma seleção uma vez alcançada também como *circulação* do meio [*de comunicação simbolicamente generalizado*]”⁷⁵.

Tanto é assim que a circulação da comunicação aparece nos mais diversos sistemas funcionalmente diferenciados. O exemplo mais intuitivo é o da economia funcionalmente diferenciada: seu elemento-base é o que Luhmann estranhamente chama

⁷⁵ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 390 – gr. or. [“Genau von jener technischen Effizienz hängt aber ab, daß und in welchem Ausmaß Medien hochkomplexe, operativ geschlossene, sich selbst abgrenzende und reproduzierende Systeme bilden können. Die Weiterverwendung einer einmal erreichten Selektion hat man auch als *Zirkulation* des Mediums bezeichnet”].

de “pagamento” (*Zahlung*), mas que não deve ser entendido como a mera intermediação da troca pelo dinheiro; ao contrário, trata-se de aplicação financeira para um investimento produtivo, ou seja, como adiantamento de capital que tem em vista reproduzir o sistema econômico: “Gasta-se dinheiro apenas quando e na medida em que haja a perspectiva de que *justamente por esse meio* o dinheiro voltará a entrar”⁷⁶. Cada operação do sistema econômico é orientada à reprodução dos elementos do sistema e das condições de possibilidade de novas operações. A partir desse passo, a diferenciação funcional da economia evolui para a combinação de dois processos de circulação: de um lado, a circulação “empresas → famílias → Estado”; de outro, a circulação “empresas → Estado → família”⁷⁷. No primeiro ciclo, trata-se da ampliação da capacidade financeira: as empresas oferecem empregos às famílias que recolhem impostos ao Estado. No segundo ciclo, trata-se do comprometimento dessa ampliação: as empresas recolhem impostos ao Estado que tem de aplicar em políticas para as famílias. O primeiro ciclo aumenta a capacidade de desembolso dos agentes, o segundo a diminui. Os dois ciclos, contudo, somente ocorrem simultaneamente e são sincronizados (de maneira alguma harmonicamente) pelo caráter circular das operações das empresas, que seguem a regra “rentabilidade → rentabilidade”: as empresas calculam gastos com salários e impostos para obter lucro; mas isso faz com que o Estado calcule arrecadação e aplicação do dinheiro público tanto para potencializar o trabalho das famílias quanto manter sua arrecadação fiscal; e faz com que as famílias ajustem seu padrão de consumo à renda disponível após o recolhimento dos tributos.

A diferenciação funcional da economia remonta à generalizado do dinheiro como meio de comunicação simbolicamente generalizado que orienta as operações de mercado. O mercado, que originariamente indicava um espaço geográfico, um local para a realização de transações, passou a designar a lógica própria das transações sem a necessidade de qualquer marcação social adicional: “Com isso começa a desde então mantida orientação da economia ao consumo, é dizer, a si mesma”⁷⁸. Os preços independetizam a economia da estratificação porque valem objetivamente, independente da posição social ou do nascimento. Na economia pré-monetária, a propriedade

⁷⁶ *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, p. 136 – gr. or. Portanto, exatamente no sentido em que Marx emprega “adiantamento de capital” – cf. *O capital*, liv. I, t. I, cap. V, ps. 151/153.

⁷⁷ *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, ps. 136 e ss.

⁷⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 725.

condicionava as possibilidades de troca; na economia monetária a troca condiciona as possibilidades de aquisição da propriedade – e Luhmann expressa essa alteração estrutural como sendo a passagem da lógica “propriedade → dinheiro → propriedade” para a lógica “dinheiro → propriedade → dinheiro”⁷⁹. Mesmo sem propriedade, ou melhor, mesmo na condição de proprietário apenas de si próprio, é possível participar da troca vendendo a força de trabalho por salário. A divisão social do trabalho, por isso, não é uma decorrência natural das diferenças de talentos, mas condição e resultado da diferenciação funcional do sistema econômico que, isolado da sociedade mas nela inserido, reproduz-se autonomamente sem levar em consideração dimensões não-econômicas tais como a natureza das coisas ou a moral dos homens⁸⁰.

Processos de circulação também podem ser identificados em outros sistemas funcionais. O direito, por exemplo, conta com três processos de circulação inter-relacionados: (i) o ciclo da validade das normas jurídicas se estabelece quando a validade de cada norma jurídica pode ser imputada à validade de uma norma jurídica anterior e, como se vê com Hans Kelsen, esse ciclo não pode recorrer ao infinito; tem de ter um corte que nos remete ao segundo ciclo jurídico; (ii) o ciclo entre jurisdição (*Rechtsprechung*) e legislação (*Gesetzgebung*), pois a aplicação da lei ao caso concreto se reporta à legislação validamente aprovada, ao mesmo tempo em que a produção legislativa também se orienta à interpretação que espera receber nos casos concretos; e, por fim, (iii) o ciclo da aplicação das normas jurídicas faz com que a prática jurídica circule entre a norma geral e o caso concreto determinando um pelo outro reciprocamente⁸¹. Da mesma forma como os adiantamentos de capital circulam na economia reproduzindo suas condições de reprodução, a produção e a reprodução de elementos do sistema jurídico – decisões válidas individualmente: decisões para casos concretos e contratos – são operacionalizadas pelos ciclos de circulação da validade normativa, da legislação e da jurisdição e da interpretação jurídica. Essa circulação reproduz as condições de reprodução do sistema jurídico como sistema funcionalmente diferenciado, inserido na sociedade mas funcionalmente diferenciado para o desempenho de uma função específica, a saber, estabilizar normativamente expectativas de comportamento.

⁷⁹ *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, p. 197 – e qualquer semelhança com a substituição do ciclo M - D - M pelo ciclo D - M - D' em Marx não é mera coincidência.

⁸⁰ *Idem*, p. 220.

⁸¹ Cf. *Das Recht der Gesellschaft*, e.g., p. 107, p. 302 e p. 404.

Circulação, produção dos elementos de um sistema e reprodução da diferença sistema/ambiente valem não apenas para o direito e a economia, mas também para a política funcionalmente diferenciada. A política, cuja função para a sociedade é tomar decisões coletivamente vinculantes empregando o poder como meio de comunicação simbolicamente generalizado, codificado pelo esquematismo binário governo/oposição, também é marcada por um duplo processo de circulação entre poder político formal e informal: (i) de um lado, oficialmente, tem-se um circuito de poder *formal* estabelecido entre “público → política → administração”, no qual o povo se faz representar na política parlamentar e supostamente define as políticas a serem implementadas pela burocracia estatal; e (ii), de outro lado, extra-oficialmente, o contra-circuito de poder político *informal* estabelecido entre “administração → política → público”, no qual, contrariando o primeiro ciclo, a burocracia estatal condiciona os temas sujeitos à deliberação parlamentar, as organizações políticas (fundamentalmente os partidos) definem as possíveis escolhas democráticas do povo (que não elege seu representante, mas alguém do governo ou da oposição) e a administração pública não implementa políticas para o povo, mas para o público organizado que a assedia⁸². “Esse arranjo corresponde ao fechamento operacional e à estrutura circular do sistema [*político*]”⁸³.

Tal como a política, o direito e a economia, também a ciência e os meios de comunicação de massa se definem por processos de circulação nos quais os componentes do sistema são produzidos e reproduzidos, preservando a fronteira entre o sistema funcional e a sociedade. Na ciência, por exemplo, o conhecimento somente pode ser fundamentado de maneira circular, novo conhecimento somente pode ser produzido a partir do conhecimento de que se dispõe; uma publicação científica define um antes e um depois: somente com ela é possível distinguir o *état des ars* da pesquisa científica e acrescentar algo de novo. Por essa razão, o conhecimento científico só pode ser fundamentado circularmente⁸⁴. Da mesma forma, a produção e reprodução de notícias e reportagens pelos meios de comunicação de massa somente é possível de maneira circular: a informação tem de ser sempre nova e interessante. Toda notícia ou reportagem, ao circunscrever seu âmbito temático, tem de partir da história acumulada

⁸² Cf. *Die Politik der Gesellschaft*, ps. 256 e ss.; *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: G. Olzog, 1981, ps. 42-49; e “Machtkreislauf und Recht in Demokratien” [1981] in *SA 4*, ps. 148-158.

⁸³ *Die Politik der Gesellschaft*, p. 264.

⁸⁴ *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 294. Cf. ainda p. 213 e ss.

sobre um determinado tema (crises cambiais, corrupção de parlamentares funcionários públicos, eleições, etc.) inventariando polêmicas, conflitos e discussões até então conhecidas para, daí, acrescentar o que há de novo. Com isso, é preciso trazer algo de surpreendente todos os dias – e, com a mídia eletrônica, praticamente a cada momento. Fica então claro como o caráter circular dos meios de comunicação de massa é definido pelo paradoxo sensacionalismo/rotina⁸⁵.

Não seguiremos com novos exemplos; parece claro que a dimensão da circulação é indispensável à autopoiese, tal como a circulação é indispensável para entender o movimento do capital em Marx. É claro que a circulação em Marx não expressa apenas o fluxo monetário, mas o encadeamento de sucessivas formas de existência do capital (capital-dinheiro, capital-mercadoria e capital produtivo). Também em Luhmann, a circulação não retrata meramente o caráter empírico da comunicação, mas sim o uso repetido de seleções comunicativas bem-sucedidas, o recurso a uma memória social que tem como função reduzir complexidade e induzir a aceitação de sucessivas ofertas comunicativas. O resgate de êxitos comunicativos registrados na memória do sistema e sua confirmação nas operações atuais mantêm o fluxo da circulação. Mas circulação e acumulação de êxitos comunicativos não podem se dar aleatoriamente: têm de reproduzir a diferença sistema/ambiente – ou, o que é o mesmo, preservar a identidade do sistema: “*Circulação é autopoiese: reprodução dos elementos do sistema através dos elementos do sistema*”⁸⁶. Afinal, a autopoiese não pode ser um simples pulsar de comunicações: a circulação expressa a *acumulação* de êxitos comunicativos que podem ser mobilizados para fundamentar novas operações – que, se ainda não ocorreram, estão pressupostas. Circulação é então reprodução “ampliada” da auto-referência do sistema, por assim dizer, é reprodução distendida no tempo: recupera-se a memória do sistema pressupondo a ocorrência de novas operações que de fato ocorrem com respaldo nos êxitos comunicativos acumulados pelo sistema; o sentido de cada operação do sistema tanto quanto a identidade global do sistema somente podem ser determinados considerando-se o circuito de circulação da comunicação. Com isso, o sistema se fecha operativamente, torna-se autopoietico.

⁸⁵ *Die Realität der Massenmedien*, p. 71.

⁸⁶ *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, p. 131 [“Zirkulation ist Autopoiesis: Reproduktion der Elemente des Systems durch die Elemente des Systems”].

Capital e autopoiese são gêmeos siameses: ambos representam circuitos operativos fechados, lógicas objetivas de auto-referência estruturadas por processos de produção, circulação e acumulação. Lembrando os desenvolvimentos do capítulo anterior, fica então clara a articulação conceitual entre escrita, diferenciação funcional e auto-referência operativa. É possível dizer que *ocorrera com a escrita algo equivalente ao que se passou com a mercadoria*, tal como descrito por Marx: o momento em que as mercadorias deixam de ser produzidas por seu valor de uso e passam a ser produzidas apenas por conta de seu valor de troca pressupõe não apenas a propriedade privada e o contrato mas, sobretudo, a generalização da economia monetária, o dinheiro – o capital só se autonomiza quando pode circular entre o dinheiro e a mercadoria sem se fixar em nenhum deles. O trabalho assalariado é a tecnologia social que permite essa passagem. O que autoriza o capitalista a comprar *legitimamente* determinada *jornada* de trabalho (ao invés do *quantum* de trabalho estritamente necessário para reproduzir o valor da força de trabalho) é justamente o contrato – um pedaço de papel assinado por dois sujeitos de direito, juridicamente livres e iguais. Em linguagem luhmanniana: a diferenciação funcional da economia pressupõe os acoplamentos estruturais entre direito e economia (propriedade privada e contrato) e a diferenciação específica de um meio de comunicação simbolicamente generalizado (dinheiro). Quando a propriedade e o contrato estabilizam as relações econômicas, ou mais especificamente, a relação de compra e venda de força de trabalho, a generalização simbólica do dinheiro permite que essa operação de compra e venda tenha como objeto a *jornada de trabalho* e não o *quantum* de trabalho necessário para reproduzir a força de trabalho. Com a comunicação fundada no texto escrito, *mutatis mutandis*, passa-se o mesmo: os textos deixam de ser escritos sob encomenda para leitores específicos e passam a ser produzidos para a esfera da opinião pública. Da mesma forma como a sociedade civil deixou de se orientar pelo sistema de carências, para falarmos com Hegel, também a produção de textos passou a se orientar pelo anonimato do público. A imprensa é a tecnologia social que permite essa passagem. Os textos deixam de ser impregnados pelos vestígios da presença do autor e deixam de extrair seu sentido desses vestígios. Da mesma forma como a jornada de trabalho abstrai o *quantum* de trabalho concreto necessário para a formação do valor e, nessa medida, organiza as relações de produção; a escrita permite abstrair presença do autor do texto em prol do leitor. A institucionalização social da comunicação produz, em termos muito gerais, abstrações reais: as pessoas concretamente envolvidas nos processos comunicativos são na verdade construções dos sistemas, artefatos para

imputação de ações e vivências⁸⁷. Essa institucionalização permite a emergência de circuitos de auto-referência operativa que caracterizam a diferenciação de sistemas funcionais. Esse paralelo, como vimos muito brevemente, pode ser estabelecido não apenas para a economia, mas também para o direito, a política, os meios de comunicação de massa, a ciência etc. Nesse passo fica clara a inversão de perspectiva proporcionada pela teoria de sistemas sociais: ao invés de tomar a mercadoria como modelo de análise da comunicação, Luhmann toma a *comunicação* como modelo de análise da mercadoria. Não que a primeira alternativa não seja frutífera: a propósito, a Escola de Frankfurt a desenvolveu em sua mais sofisticada apresentação, culminando no argumento da indústria cultural⁸⁸. Mas, se faz algum sentido identificar uma analogia constitutiva entre a autopoiese e o movimento do capital, e se a levarmos a sério, tomar a comunicação como modelo de análise da troca pode oferecer um quadro analítico mais geral para a compreensão da sociedade contemporânea.

Mas, por fim, se o conceito de autopoiese é análogo ao movimento do capital como sujeito automático, por que tal analogia não implicaria – perguntariam alguns, talvez ironicamente – alguma espécie de “mais-valia”? Mais uma vez, deixemos que Luhmann se explique:

“Quando meios [*de comunicação simbolicamente generalizados*] organizam a autopoiese de um sistema, existirá sempre nesse sistema muito mais comunicação que apenas o mínimo autopoietico (tal como uma célula contém muito mais moléculas químicas que apenas aquelas pelas quais a autopoiese em sentido estrito é executada). Justamente na organização dos acontecimentos cotidianos como processos autopoieticos está a “*mais-valia*” que pode ser obtida por meio da construção de sistemas”⁸⁹.

⁸⁷ A teoria de sistemas sociais conta com dois níveis de abstração: (i) abstração *conceitual*, incontornável nas construções teóricas; e (ii) abstração *objetual*, própria do objeto da teoria de sistemas sociais. Por essa razão, os sistemas não são modelos analíticos ou meras representações da realidade: são realidades fractais – cf. *Soziale Systeme*, p. 16. Esse ponto permitiria aprofundar ainda mais a relação entre Marx e Luhmann, mas o deixaremos sem seguimento.

⁸⁸ Horkheimer & Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ps. 128 e ss.

⁸⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 406 – gr. acr. [para que não parem dúvidas: “Wenn Medien die Autopoiesis eines Systems organisieren, gibt es in diesen Systemen immer viel mehr Kommunikation als nur das autopoietische Minimum (so wie eine Zelle viel mehr chemische Moleküle enthält als nur die, welche die Autopoiesis im strengen Sinne durchführen). Gerade in dieser Zuordnung von Alltagsverhalten zu einem autopoietischen Prozeß besteht der “*Mehrwert*”, der durch Systembildung erreicht werden kann”].

Tal como o capital n' *O capital*, a autopoiese – a auto-referência operativa que produz elementos, estruturas, eventos e processos de um sistema como circulação auto-conduzida por um meio de comunicação simbolicamente generalizado – também produz um excesso de possibilidades comunicativas, um “excedente” (se quisermos recuperar a terminologia da economia política clássica) que, exatamente como o resultado do mais-trabalho, é socialmente *acumulado* de alguma maneira – já que as possibilidades de tomar parte na comunicação econômica, jurídica, política, estética, científica etc., não são igualmente distribuídas na sociedade; muito pelo contrário, são altamente concentradas. Por óbvio, *acumulação* é aqui empregada em um sentido provisório e seguramente não-econômico; expressa mais um princípio de organização social que o resultado da atividade econômica estritamente considerada⁹⁰. Vê-se, portanto, para cada sistema parcial funcionalmente diferenciado, exatamente o mesmo quanto diagnosticado por Marx n' *O capital*: *a reprodução social é realizada como acumulação*⁹¹. Autopoiese significa então *reprodução social – produção dos componentes de um sistema pela circulação da comunicação nesse sistema – com base em uma lógica de acumulação*. O problema, tal como n' *O capital*, é que essa lógica é profundamente auto-contraditória – como ainda veremos em um capítulo específico que analisará a acumulação de oportunidades comunicativas não em cada subsistema funcional, mas no nível da sociedade.

⁹⁰ O que nos remete mais uma vez à questão da inclusão/exclusão – cf. cap. 4 desta tese.

⁹¹ O paralelo que estabelecemos entre autopoiese e capital parece estar em um nível muito mais profundo do que percebem os luhmannianos – cf., e.g., Baecker, “Kapital als strukturelle Kopplung” in *Soziale Systeme* 7, caderno 2, 2001, p. 315.

3.

Autonomia e interdependência

Procuramos estabelecer a relação entre Luhmann e Marx no capítulo anterior tendo a auto-referência operativa como elo de ligação: na crítica da economia política, essa auto-referência operativa se manifesta na apresentação do capital como sujeito automático; na teoria de sistemas sociais, ela aparece subsumida na categoria da autopoiese. Tal relação entre Marx e Luhmann, que por si só já não é intuitiva, permite-nos desconfiar do seguinte: parece haver uma relação histórica interna entre capitalismo e diferenciação funcional da sociedade, ainda não desenvolvida. Neste capítulo, procuraremos esboçar uma análise do capitalismo com o aparato conceitual da teoria de sistemas sociais *com o intuito de tensionar a articulação interna da teoria*. Isto é, não pretendemos uma crítica externa a Luhmann, à maneira do marxismo vulgar; mantemo-nos adstritos a um programa de crítica imanente e o estudo do capitalismo tem como único escopo testar a consistência interna da teoria de sistemas sociais. Para tanto, será preciso antes de tudo formular a relação entre capitalismo e diferenciação funcional como um problema (seção I). Daí, mostraremos como a tese do primado funcional

(seção II), tão cara a Luhmann, é indissociável de uma versão “tudo ou nada” da autopoiese (seção III). Para que o conceito de autopoiese não corra o risco de ser dissolvido em uma categoria meramente analítica, é preciso dar conta dos chamados *acoplamentos estruturais*: eles abrem a teoria de sistemas para a consideração histórica. Nesse passo, localizaremos o capitalismo na diferenciação funcional da sociedade combinando uma teoria não-linear – *assimétrica* – da evolução com uma teoria dos acoplamentos estruturais e das assimetrias inter-sistêmicas por eles estabilizadas (seção IV).

I

A relação entre *capitalismo* e *diferenciação funcional* pode ser formulada como um problema para a teoria de sistemas sociais porque ela expõe uma ambigüidade constitutiva da teoria; permite identificar uma contradição insolúvel em sua construção interna. Formulemos de pronto o problema (esta seção cuidará de detalhá-lo): Luhmann oferece bons argumentos para sustentar o primado funcional da economia monetária sobre os demais sistemas sociais – o dinheiro como meio de comunicação simbolicamente generalizado típico-ideal, em função de seu alto grau de tecnicidade comparado aos demais meios; a sobre-codificação do código econômico “ter/não-ter” permitida pela propriedade privada, pelo dinheiro e pelo crédito; a performance (*Leistung*) do dinheiro aproveitável pelos sistemas funcionais não-econômicos da sociedade; etc. – mas, não obstante, o capitalismo não chega a ser uma preocupação para nosso autor.

Com efeito, é possível ler em Luhmann:

“Em um conceito tão abstrato de sociedade, penetra imediatamente um novo conteúdo, agora de caráter econômico. A sociedade se torna sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] a partir da *societas civilis*. A unidade da sociedade agora já não parece mais dada pelo sistema político – ela pode, tal como ensinou a Revolução Francesa e como desenvolveu Lorenz von Stein, transformar sua constituição política – ; ao contrário, ela [*a unidade da sociedade*] é *determinada pela economia*: pelo trabalho e pelo trânsito em grandes sistemas de satisfação de necessidades. *A sociedade é agora o sistema econômico*, que se ergue sobre o

trabalho e a propriedade, que garante por conta própria racionalidade e progresso e que, em função dessa sua estrutura, define as tarefas correspondentes à política”¹;

mas também:

“É aqui uma questão secundária, que no momento podemos deixar de lado, se essa dinâmica [*da sociedade contemporânea*] é imputável ao "capitalismo" ou à diferenciação funcional do sistema social”².

Como se vê, Luhmann parece indicar o primado funcional da economia, ao mesmo tempo em que deixa de lado a relação entre capitalismo e diferenciação funcional. Por essa razão, localizar o capitalismo no processo de diferenciação funcional pode ser uma tarefa arriscada; ela se equilibra no fio da navalha que separa marxismo e funcionalismo. Enquanto os marxistas dão seqüência à *teoria do capitalismo*, os luhmannianos fincam pé na *teoria da diferenciação funcional*. De fato, ambos preservam distância segura um do outro. Os primeiros, de um lado, aproximam-se da teoria de sistemas sociais com grande desconfiança³. Os últimos, de outro lado, sustentam que “No lugar de uma teoria social do capitalismo entra uma teoria da sociedade moderna que descreve a economia como um sistema funcional da sociedade ao lado de outros e que empiricamente passa a dinâmica da reprodução do dinheiro à frente do drama da acumulação do capital”⁴. A dificuldade da pretendida aproximação entre capitalismo e diferenciação funcional é expressa por Sonja Buckel, em sua engajada reconstrução materialista da teoria do direito:

“A diferença notória entre uma teoria da sociedade fundada na teoria de sistemas e uma teoria materialista da sociedade consiste no fato de que esta última reconhece a característica distintiva da moderna sociedade em seu *caráter capitalista*

¹ Luhmann, “Gesellschaft” [1970] in *SA I*, p. 178 – gr. acr.

² *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, p. 71, nota 42.

³ Cf., e.g., Alex Demirovic “Komplexität und Emanzipation” in Demirovic (org.), *Komplexität und Emanzipation: Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie*. Münster: Wesfälisches Dampfboot, 2001, ps. 13-52; bem como os demais artigos reunidos nessa coletânea. Uma exceção pode ser encontrada em Fredric Jameson, “Marxism and Postmodernism” in *New Left Review* 176, 1989, não obstante a diferenciação funcional seja ali inteiramente apreendida como uma função interna à lógica própria do capitalismo (p. 39).

⁴ Dirk Baecker, “Die Schrift des Kapitals” in Hans Ulrich Gumbrecht & K. Ludwig Pfeiffer (orgs.), *Schrift*. München: Wilhelm Fink, 1993, p. 258. Cf. ainda Baecker, *Wirtschaftssoziologie*. Bielefeld: Transcript, 2006, especialmente ps. 139-147.

enquanto a teoria de sistemas ao contrário pretende investigá-la em sua *diferenciação funcional*⁵.

Com efeito, fica rapidamente claro a partir de qualquer leitura inicial de Luhmann que o capitalismo não chega a ser um tema propriamente dito no vasto espectro da teoria de sistemas sociais. Tal se deve ao fato de que a explicação histórica na teoria de sistemas se apóia no conceito de evolução, por sua vez elaborado em torno de uma mudança nos padrões de diferenciação social: as sociedades progridem da diferenciação segmentária à diferenciação entre centro e periferia, de forma que a combinação entre ambas permite passar à diferenciação hierárquica ou estratificatória que, por fim, culmina na diferenciação funcional da sociedade⁶. Nesse quadro, a economia capitalista passa a ser *um* subsistema parcial dentre os demais sistemas sociais funcionalmente diferenciados tal como a política, o direito, a arte, a ciência, a religião etc.

O próprio Luhmann oferece uma pista para iniciar o tratamento da questão: “*Desde que existe a sociologia, ela se ocupa de diferenciação*”⁷. Mas desde quando existe sociologia? A resposta só pode ser: desde que existe capitalismo. Desde que existe capitalismo, a sociologia dele se ocupa – e, para tanto, faz uso do conceito de diferenciação social. Apenas observar que a diferenciação da sociedade, trabalhada antes de Luhmann por Weber, Durkheim e Simmel, por exemplo, simplesmente “coincide” com o desenvolvimento histórico do capitalismo não diz muito; talvez seja possível encontrar um nexo interno à teoria de sistemas sociais que dê conta da análise do capitalismo. Por mais que Luhmann relegue a oposição entre capitalismo e diferenciação funcional a uma “questão secundária”, essa dificuldade, tomada em perspectiva histórica, é constitutiva da teoria social⁸. Certamente, a sociologia pode ser compreendida em seu processo de gênese histórica como uma reação tanto ao contratualismo e à filosofia da história quanto à economia política (e, em certa medida, também à crítica da economia política). Basta lembrar a avaliação de Durkheim quanto ao efeito moral da divisão social do trabalho na criação de solidariedade, superior a seus

⁵ Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion: Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007, p. 19 – gr. or.

⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 768.

⁷ Idem, p. 595.

⁸ Cf., ilustrativamente, Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité. L’itinéraire du XXe siècle*. Paris: Gallimard, 1999.

efeitos econômicos estritamente considerados⁹. Também Simmel demarca o escopo da sociologia contrastando-a com a perspectiva unilateral da divisão do trabalho¹⁰.

A questão parece ser a seguinte: é possível um estudo não-economicista do capitalismo? O capitalismo é um fenômeno econômico? Exclusivamente econômico? Não-econômico? Ou apenas essencialmente econômico? Em que medida os fatores econômicos e não-econômicos se combinam? Tais questões são intrincadas e remontam a polêmicas célebres na história do pensamento social que não nos compete reconstruir; nosso problema aqui é completamente outro. Lembre-se: nossa tarefa é a crítica *interna* da teoria e a questão quanto ao “lugar do econômico” não é em si mesma importante para o nosso trabalho; ela será desenvolvida neste capítulo apenas porque permite discutir as relações inter-sistêmicas na teoria de Luhmann e problematizar a questão da autonomia e da interdependência entre os diversos sistemas sociais. Nosso estudo do capitalismo tem apenas esse propósito. Porém, qualquer estudo do capitalismo tem de levar em conta a dimensão econômica da vida social. O desafio está em não incorrer em alguma espécie de economicismo para explicar as demais dimensões simbólicas do mundo vital como funções meramente mecânicas da economia:

““Capitalismo” fora originalmente – e ainda o é em alguma extensão – um conceito econômico. A noção de uma *sociedade* capitalista é uma *extrapolação* do econômico para as relações sociais; assume algum poder formativo das estruturas econômicas, quando não até mesmo a tese de que instituições sociais e valores não são nada além da superestrutura sobre a base real das condições econômicas”¹¹.

Essa ilustrativa afirmação de Ralf Dahrendorf, por exemplo, não precisa ser seguida integralmente: de um lado, se é verdade que o conceito de capitalismo expressa um fenômeno que conta com uma dimensão econômica inegável; e se o conceito de sociedade capitalista pressupõe uma extrapolação da realidade econômica para as

⁹ Émile Durkheim, *Da divisão do trabalho social* [1893], trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 20. Cf. ainda p. 429: “Mas, se a divisão do trabalho produz a solidariedade, não é apenas porque ela faz de cada indivíduo um “trocador”, como dizem os economistas; é porque ela cria entre os homens todo um sistema de direitos e deveres que os ligam uns aos outros de maneira duradoura. Do mesmo modo que as similitudes sociais dão origem a um direito e a uma moral que as protegem, a divisão do trabalho dá origem a regras que asseguram o concurso pacífico e regular das funções divididas”.

¹⁰ Cf. Simmel, *Soziologie*, p. 22.

¹¹ Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* [1957], trad. do autor. Stanford: Stanford University Press, 1959, p. 37 – gr. acr.

demais esferas sociais; de outro lado, contudo, parece não ser necessário que essa extrapolação ocorra necessariamente por um determinismo mecânico e economicista. Vale considerar que tanto o marxismo vulgar quanto o funcionalismo sistêmico vulgar operam reducionismos economicistas: no primeiro caso, a economia define *linearmente* a dinâmica de todo o resto da sociedade; no segundo, a sociedade define *linearmente* a economia. Pretendemos demonstrar justamente o contrário: a relação entre economia e sociedade *não é linear*, tal como também não o são as relações dos sistemas funcionalmente diferenciados entre si, nem as relações de cada um deles com a sociedade.

Vale aqui repisar nossa ressalva quanto à intenção de estudar o capitalismo com o aparato conceitual luhmanniano: *nossa preocupação não é o primado do econômico em si mesmo considerado* – algo que o próprio Luhmann registra em seus primeiros escritos sem grande alarde. Insistimos em uma crítica exclusivamente interna da teoria. O estudo do capitalismo tem como única razão problematizar a autonomia e a interdependência entre os sistemas funcionais da sociedade; isto é, *problematizar historicamente as categorias fundamentais da teoria de Luhmann: autopoiese e acoplamentos estruturais*. Estamos preocupados não com a maior ou menor importância da economia monetária (pois isso sequer chega a se colocar como um problema), mas com o tratamento díspar que Luhmann dispensa a essas categorias – a princípio, desequilibrado em favor da autopoiese e em detrimento dos acoplamentos estruturais. E, mais uma vez, não se trata de uma questão formal, mas dos problemas que esse desequilíbrio representa para a construção de uma teoria geral da sociedade como teoria de sistemas. Para tanto, a análise do capitalismo é especialmente profícua. Trata-se neste capítulo, portanto, de *reposicionar o capitalismo como problema teórico no quadro conceitual da teoria de sistemas sociais*.

II

No pequeno ensaio *Capitalismo e utopia*, talvez o único em toda a vasta produção luhmanniana em que o capitalismo é abordado diretamente, fica evidente a necessidade da articulação entre estrutura social e semântica para compreendê-lo. Não se pretende, com *estrutura social*, qualquer referência ao estruturalismo: na teoria de sistemas sociais, a estrutura social diz respeito à diferenciação funcional de sistemas em seu nível

operativo, na reprodução das diversas diferenças entre sistema e ambiente. Com *semântica*, por sua vez, Luhmann designa não o estudo dos signos lingüísticos, mas o acervo cultural e conceitual da sociedade mobilizado em sua auto-observação e em sua auto-descrição; a semântica é a dimensão de sentido disponível para usos reiterados na comunicação da sociedade que evolui de acordo com a evolução da estrutura da sociedade¹². A semântica evoca a diferença entre operação e observação: no nível da *operação*, tem-se a reprodução dos componentes do sistema funcional pela sua autopoiese; no nível da *observação*, tem-se a descrição dessas operações. O conceito de semântica é apropriado por Luhmann da história conceitual desenvolvida por Koselleck, ou seja, como forma de expressar a mudança histórica por meio dos conceitos e da linguagem empregada para descrevê-la¹³. A diferença é que a evolução sócio-cultural em Luhmann articula a dimensão semântica a uma dimensão estruturante subjacente (a estrutura social). Com isso, abre-se a possibilidade de que a sociedade desenvolva uma observação de segunda ordem sobre si mesma – ou melhor: abrem-se possibilidades para inúmeras observações de segunda ordem em função da diferenciação funcional de sistemas. A semântica diz respeito à “história das idéias” e à maneira pela qual as idéias são materializadas na estrutura social. Há, portanto, entre estrutura social e semântica, uma relação de circularidade que não implica qualquer coincidência perfeita entre ambas: a semântica descreve a estrutura social, aponta suas inconsistências, engendra inconsistências e disparidades, preserva estruturas superadas, avança desenvolvimentos ainda incompletos etc. Ao mesmo tempo em que podem solucionar problemas recíprocos, podem também dar origem a problemas recíprocos; não há, entre estrutura social e semântica, qualquer relação de causalidade necessária¹⁴. Portanto, no que tange à segmentação entre estrutura social e semântica, “não pensamos então na forma do esquema base/superestrutura”¹⁵. Na verdade, tudo se passa como se cada sistema

¹² Cf. Luhmann: “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition” [1980] in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 1. Frankfurt: Suhrkamp (1993), p. 19; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 866-1149; e “Ideengeschichte in soziologischer Perspektive” in *Ideenevolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, ps. 234-252.

¹³ Cf. Koselleck, “Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte” in Koselleck (org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, ps. 19-36.

¹⁴ Não há um antagonismo intrínseco entre explicações causais e o funcionalismo equivalencial de Luhmann, pois o funcionalismo não é um tipo especial de relação causal; ao contrário: a explicação causal é uma construção permitida pelo enquadramento conceitual do funcionalismo equivalencial – cf. Luhmann, “Funktion und Kausalität”, ps. 11-38.

¹⁵ “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, p. 20.

funcionalmente diferenciado fosse dotado de uma “base” (estrutura social) e de uma “superestrutura” (semântica) própria. O direito, por exemplo, diferencia-se funcionalmente pela positividade das normas, pela imputação da validade de uma norma jurídica ao seu processo formal de positivação (escrita ou consuetudinária); o positivismo jurídico é a semântica que descreve esse processo como crítica ao direito natural. É claro que o próprio positivismo jurídico passou a ser criticado por seu formalismo puro, donde o desenvolvimento de artefatos semânticos complementares: dignidade humana, direitos fundamentais etc. – que implicam, por sua vez, a positivação de instrumentos jurídicos para a defesa da dignidade humana e dos direitos fundamentais. A política, a seu turno, diferencia-se funcionalmente quando a tomada de decisões coletivamente vinculantes se separa de fundamentos religiosos e morais e recorre, por exemplo, ao argumento da razão de Estado. Nesse momento, a política funda-se a si mesma. A partir daí, desenvolve-se uma semântica política que vai da soberania do Estado-nação à democratização da formação da vontade política. Esses exemplos são suficientes para ilustrar a dinâmica entre estrutura social e semântica; o manuseio dos conceitos ajudará a torná-los mais claros. Como é típico em Luhmann, a distinção não é uma definição analítica rígida, mas um expediente para viabilizar a observação e a auto-descrição da sociedade funcionalmente diferenciada.

Pois bem, no pequeno ensaio *Capitalismo e utopia*, capitalismo é apresentado em oposição à utopia: enquanto *utopia* designa a ilha imaginária de Thomas More – designa, portanto, um não-lugar – *capitalismo* expressa, ao contrário, uma época da história universal. Trata-se de um artefato semântico historicamente situado conforme uma determinada estrutura social:

“Sob “capitalismo” deve-se por isso entender uma descrição (histórica, em grande medida obsoleta) de uma sociedade com um sistema econômico diferenciado”¹⁶.

Por essa razão, Luhmann identifica a coincidência substantiva entre a descrição marxiana da economia política e sua observação da economia funcionalmente diferenciada:

¹⁶ Luhmann, “Kapitalismus und Utopie” in *Merkur* n° 3, 1994, p. 192 [no original: “Unter “Kapitalismus” ist deshalb eine (historische, weithin veraltete) Beschreibung einer Gesellschaft mit ausdifferenziertem Wirtschaftssystem zu verstehen”].

“Com o conceito de *capitalismo* é descrita a *economia diferenciada com base no pagamento em dinheiro*. (...) Mesmo Marx já caracterizara com isso que o modo de produção capitalista é produzido a partir de produtos produzidos e que, com isso, fundamenta a necessidade de capital e ao mesmo tempo o caráter não-humano, "alienante", dessa ordem econômica”¹⁷.

É claro que, nesse passo, mesmo reconhecendo que Marx ainda não empregara o termo “capitalismo”, mas apenas “modo de produção capitalista” (*kapitalistische Produktionsweise*), Luhmann restringe o capitalismo à *diferenciação funcional da economia*. “Capitalismo” designaria, para Luhmann, a dimensão sócio-estrutural da diferenciação funcional da economia e a dimensão semântica que descreve esse fenômeno. E, dessa maneira, nosso autor pode considerar o capitalismo uma semântica obsoleta: a diferenciação funcional da sociedade faz com que a economia seja mais um dentre os demais subsistemas funcionalmente diferenciados. Para sustentar essa perspectiva, Luhmann tem de reduzir o capitalismo à diferenciação funcional da economia. O primado da diferenciação funcional da sociedade assevera que os principais âmbitos da interação humana estão hoje estruturados como sistemas autopoieticos: a economia é um sistema dentre outros; capitalismo designaria então uma particularidade, e não uma totalidade. Mas a semântica do capitalismo traz consigo pretensões de totalidade. Por isso: é obsoleta. Essa é a única estratégia disponível para contornar a complicada questão da relação entre capitalismo e diferenciação funcional.

A premissa implícita a esse raciocínio revela um problema teórico bastante grave: *todos* os sistemas funcionais da sociedade têm de ser *igualmente autopoieticos*. Ora, mas, nesse registro, corre-se o risco de perder a dimensão histórica da diferenciação funcional da sociedade. Vimos, no capítulo anterior, que existe uma homologia entre capital e autopoiese. Mas tal homologia não nos autoriza, em medida alguma, defender a tese segundo a qual todos os sistemas autopoieticos seriam funcionalmente diferenciados em proporções equivalentes: como é por si só evidente, a economia, o direito, a política, a arte, a ciência e a educação são sistemas funcionalmente

¹⁷ “Kapitalismus und Utopie”, ps. 190/191 – gr. acr. [no original: “Mit dem Begriff des Kapitalismus ist die auf der Basis von Geldzahlung ausdifferenzierte Wirtschaft beschrieben. (...) Schon Marx hatte ja die kapitalistische Produktionsweise dadurch charakterisiert, daß aus produzierten Produkten produziert wird und damit den Kapitalbedarf und zugleich den unmenschlichen, "entfremdenden" Charakter dieser Wirtschaftsordnung begründet”].

diferenciados com graus de complexidade muito discrepantes, relacionados ao desenvolvimento desigual dos meios de comunicação simbolicamente generalizados de que dispõem (respectivamente: dinheiro, validade jurídica, poder, fruição estética, verdade, aptidão do aluno para o aprendizado). E Luhmann, a bem da verdade, reconhece essa realidade em diversas ocasiões, como não poderia deixar de ser: “*Nem todos os âmbitos funcionais evoluem sob a lógica da diferenciação funcional na mesma medida*”, pois “*é preciso tomar como ponto de partida que a diferenciação funcional não alcança a todos os âmbitos funcionais igualmente*”¹⁸. Não obstante, é preciso conceder que, se autopoiese é auto-referência, ela somente pode ocorrer ou não-ocorrer: no nível lógico não existe “meia” auto-referência – “*A autopoiese acontece ou não acontece – da mesma forma como um sistema biológico vive ou não vive*”¹⁹. O primado da diferenciação funcional da sociedade exige que todos os sistemas sociais sejam igualmente autopoieticos, pois nessas circunstâncias a economia (tal como o direito, a arte, a política etc.) não possui qualquer posição privilegiada. Como conciliar esse estado de coisas com a discrepante evolução histórica de sistemas sociais? Temos de investigar esse silogismo em maior detalhe.

Trata-se de uma complicada articulação conceitual que: (i) toma o primado da diferenciação funcional da sociedade não como conclusão, mas como ponto de partida; pois (ii) com isso, todos os sistemas autopoieticos *estão dados* enquanto sistemas funcionais *já* diferenciados que, nessa medida, apenas existem ou não existem enquanto tais; (iii) o que redundaria em uma perspectiva evolutiva ambígua: afinal de contas, como todos os sistemas podem ser igualmente autopoieticos se não evoluem igualmente? A relação entre capitalismo e diferenciação funcional permite resolver essa questão sem renunciar à autopoiese como categoria estruturante da teoria, ao mesmo tempo em que preserva, pelo menos por enquanto, e em alguma medida, o primado da diferenciação funcional²⁰. Destrincharemos cada um desses três eixos críticos daqui em diante.

Inicialmente, quanto ao *primado da diferenciação funcional*. É possível encontrar pelo menos três sentidos diferentemente empregados sob a rubrica do primado funcional: (i)

¹⁸ Respectivamente: “Die Ausdifferenzierung der Religion”, p. 269; e “Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen” [1987] in *SA 4*, p. 37.

¹⁹ *Soziale Systeme*, p. 361.

²⁰ O primado da diferenciação funcional somente será posto em xeque no cap. 4.

o primado de uma função no sistema; (ii) o bloqueio do primado de um sistema funcional sobre os demais; e (iii) o primado da diferenciação funcional sobre formas antigas de diferenciação social²¹. Esses três sentidos estão interligados: a especialização de âmbitos funcionais da sociedade conduz à sociedade funcionalmente diferenciada, uma sociedade em que não há uma ordenação hierárquica de funções sociais; todas as funções sociais são igualmente importantes na medida em que não podem ser substituídas umas pelas outras.

O primado da diferenciação funcional significa que não existe um único sistema funcional hierarquicamente superior aos demais, capaz de representar a sociedade como um todo. Não há uma instância social superior que disponha de um acesso privilegiado à observação da sociedade como um todo. Por essa razão, o primado da diferenciação funcional é indissociável do monopólio funcional: diferenciação funcional implica que uma determinada função seja desempenhada por um único sistema. O sistema somente tem o monopólio funcional de uma dada função quando essa função serve à sociedade como um todo. Por exemplo: o regramento da escassez é monopólio da economia; a tomada de decisões coletivamente vinculantes é monopólio da política; internamente à política, a aprovação de leis e de emendas constitucionais é monopólio da organização parlamentar; etc. O monopólio funcional impede que um sistema controle ou exerça uma influência determinante no desempenho das funções dos outros sistemas – o que significa dizer: os sistemas funcionalmente diferenciados não são fungíveis: a política até considera os efeitos de suas leis sobre os preços ou sobre a vida íntima das pessoas, mas toma suas decisões com base no código governo/oposição. A sociedade funcionalmente diferenciada representa concomitantemente tanto a igualdade quanto a desigualdade entre os subsistemas: desigualdade porque as funções desempenhadas por cada um deles são tão especializadas que um sistema não consegue ser substituído por outro (a economia não consegue tomar decisões coletivamente vinculantes; a política não tem como decidir casos e desavenças particulares; da mesma maneira como o direito não regula a escassez de moeda ou crédito, por exemplo); e igualdade, por sua vez, justamente porque a univocidade funcional de cada sistema impede o estabelecimento de uma hierarquia entre eles, não há um ápice social ocupado por um

²¹ Cf., para esses três sentidos, e.g., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 747; p. 194, nota 6; e p. 707; respectivamente.

único sistema – todos eles gozam de uma posição igualitária no ranking das funções sociais (*Gleichrangigkeit*)²².

Por óbvio, efeitos recíprocos entre os sistemas não estão bloqueados. O monopólio funcional implica a irradiação de efeitos do desempenho de uma função por um sistema para outros sistemas, percebida, nesse passo, como irritação, como distúrbio. Isso significa que um determinado fenômeno – uma crise inflacionária, por exemplo – terá tratamentos distintos pela economia, pela política, pelo direito, pelas famílias, etc.; e que as operações funcionais da economia, da política do direito e das famílias serão reciprocamente refletidas. Os efeitos desse conjunto podem até vir a ser observados como uma unidade por um observador de segunda ordem, mas não poderão ser coordenados por uma instância única que detenha uma observação privilegiada²³. A sociedade funcionalmente diferenciada já não conta com uma instância axiomática, com uma função que recomponha, em si, a identidade do todo. E o modelo para a crítica de Luhmann é precisamente a metonímia econômica de Marx:

“Na lógica do capital e do trabalho não tem mais lugar a velha forma de diferenciação por estratificação. Desde o último terço do século XVIII, fala-se cada vez mais de classes sociais, e Marx irá relacionar essa terminologia à distinção entre capital e trabalho. Mas isso pode *agora* apenas significar: *descrever toda a sociedade a partir da perspectiva especial da economia*”;

e, por conseguinte,

“A crítica marxiana da economia política pode ser lida por isso também como crítica da economia diferenciada, da perspectiva da sociedade considerada como um todo”²⁴.

Marx, de fato, faz precisamente isto: descreve a sociedade como um todo da perspectiva da (crítica da) economia política. Não nos alongaremos neste ponto agora; as razões pelas quais isso fora possível a Marx serão apresentadas no final do capítulo (seção IV). Luhmann, por sua vez, não pode qualificar a sociedade como *sociedade capitalista*

²² Cf. “The Differentiation of Society”, ps. 229-254, especialmente, p. 236: “Since all necessary functions have to be fulfilled and are interdependent, society cannot concede absolute primacy to any one of them”.

²³ Idem, p. 753.

²⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 728 – gr. acr.; e p. 366.

porque isso implicaria, a seus olhos, o problema da metonímia, a projeção de uma parte sobre o todo²⁵. É claro que, nesse ponto, Luhmann rejeita toda e qualquer redução da sociedade a um axioma substancial, e não apenas a redução ao econômico. Afinal, se for possível reconhecer a primazia do fator econômico, por que não a primazia da técnica, da política, da ciência, da racionalidade subjetiva, do agir instrumental etc.? E mais: se for possível reconhecer a primazia de *um* fator social, como defini-lo? Não teria Luhmann alguma razão em bloquear arbitrariedades teóricas? Mas, quando olhamos à nossa volta, a primazia do impulso ao ganho monetário parece inquestionável. Então – ora bolas – onde está o erro? Como sair dessa encruzilhada?

O problema do primado funcional é o seguinte: Luhmann assimila automaticamente a preponderância de um sistema funcional parcial à representação da parte pelo todo. Para vedar a metonímia, o primado da diferenciação funcional não pode admitir a possibilidade de sistemas “mais autopoieticos” que outros:

“Acresce-se a isso, com a posteriormente notável noção de fechamento, a compreensão da sociedade como uma ordem interna de relações das partes umas com as outras e delas com o todo, a concepção hierárquica dessa ordem interna e a possibilidade de que uma parte obtenha o primado hierárquico *e com isso* a representação do todo”²⁶.

Ao descrever as sociedades tradicionais, Luhmann observa que o primado hierárquico está associado à metonímia social, à representação do todo por uma de suas partes: a sociedade feudal, por exemplo, podia ser representada como sociedade dos nobres (*Adelgesellschaft*)²⁷. A questão toda é: *a primazia de um sistema funcional não implica necessariamente a metonímia*. Portanto, se o primado da diferenciação funcional da sociedade é levado a sério, ele tem de significar a substituição da diferença todo/partes pela diferença sistema/ambiente: “*Diferenciação de sistemas não é nada mais que a*

²⁵ Tanto é assim que chama a atenção o cuidado de Luhmann ao empregar, praticamente sem exceções, a expressão *economia* “*capitalista*” com o adjetivo entre aspas, como se se tratasse de um pleonasmo – cf., e.g., *Ökologische Kommunikation*, p. 105 e p. 109.

²⁶ “Gesellschaft”, ps. 180-181 – gr. acr. [“Daran hing, mit im nachhinein bemerkenswerter gedanklicher Geschlossenheit, die Auffassung der Gesellschaft als einer internen Ordnung des Verhältnisses der Teile zueinander und zum Ganzen, die hierarchische Konzeption dieser Innenordnung und die Möglichkeit einem Teil den hierarchischen Primat *und damit* die Repräsentation des Ganzen zuzusprechen”].

²⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 683.

repetição da diferença entre sistema e ambiente dentro dos sistemas”²⁸. Mas isso significa apenas que, a partir de um ponto de vista, a reconstrução da sociedade como um todo é contingente e não conta com um ponto de observação de última instância – as referências sistêmicas são contingentes porque têm de ser escolhidas²⁹. Mas contingência e pressão por seleção *não implicam simetrias inter-sistêmicas necessárias*; a vedação de que a sociedade como um todo seja sempre e invariavelmente reconstruída de uma única perspectiva não exige como contrapartida a igualdade absoluta entre os sistemas. A sociedade não pode ser reorganizada a qualquer momento de qualquer ponto de vista: se os sistemas existem, existem apenas historicamente, acoplados uns aos outros. O fato de que todas as múltiplas dimensões da sociedade já não possam ser imediatamente reconduzidas a uma instância axiomática e socialmente superior às demais não significa que a economia, o direito, a política, a ciência e a arte mantenham relações simétricas entre si e com a sociedade considerada como um todo. Luhmann parece associar muito estreitamente *o primado funcional de um sistema parcial específico à representatividade da sociedade como um todo por esse sistema*. Esses dois aspectos não são automaticamente dedutíveis um do outro nem se implicam recíproca e necessariamente. Aqui fica perfeitamente claro que nosso intuito em recorrer a uma análise do capitalismo não é atestar a preponderância da economia sobre as demais esferas funcionalmente diferenciadas, mas aferir as conseqüências decorrentes da dinâmica das relações inter-sistêmicas *para a categoria da autopoiese*. É possível cogitar que essa associação estrita tenha sido efetuada por Luhmann para evitar uma flexibilização do conceito de autopoiese: com efeito, caso se reconheça o primado funcional de um determinado sistema, ele poderá ser considerado “mais forte” que outros, por assim dizer; e se há um sistema “mais forte”, haveria de haver também sistemas “mais fracos” – o que, em última análise, exigiria graduar a densidade ou a intensidade da autopoiese dos sistemas funcionais, reconduzindo a tese do primado funcional à arbitrariedade da metonímia. Para não correr esse risco, a autopoiese é então apresentada por Luhmann em uma versão “tudo ou nada”³⁰, simétrica, homogênea e sem gradações.

²⁸ *Soziale Systeme*, p. 22.

²⁹ *Idem*, ps. 629/630.

³⁰ A terminologia é de Gunther Teubner, “Hyperzyklus in Recht und Organisation. Zum Verhältnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiese” in Hans Haeferkamp & Michael Schmid (orgs.),

Admitindo, ainda *hipoteticamente*, a possibilidade da dominância funcional de um sistema parcial – que, em qualquer hipótese, não representará a sociedade como um todo de uma perspectiva axiomática – o passo seguinte é investigar se a categoria da autopoiese em sua versão “tudo ou nada” pode ser preservada ou tem de ser reformulada. Nossa crítica, despida da roupagem técnica, é tão tosca quanto o seguinte: alguns sistemas podem preponderar sobre os demais, não obstante essa preponderância não seja absoluta. Alguns sistemas podem transmitir irritações a outros com maior facilidade – e isso depende da tecnicidade do meio de comunicação simbolicamente generalizado que o sistema emprega, tanto quanto dos acoplamentos estruturais com outros sistemas. Essas relações, em geral assimétricas, não podem ser tomadas como se fossem conduzidas por uma lei absoluta: se a economia frequentemente consegue orientar a pauta e a agenda das deliberações parlamentares, poderá haver situações em que o argumento econômico, por mais premente que seja – e.g., no caso da criação de impostos para atendimento à saúde ou para a recuperação do sistema bancário – não consiga se impor à lógica governo/oposição. Isso porque, no limite, tanto a economia quanto a política são esferas simbólicas auto-referentes: a economia trabalha com a escassez; a política com a necessidade de construir legitimidade para suas decisões. Portanto, por maior que seja a crise econômica, a necessidade de formar uma maioria parlamentar para aprovar um pacote legislativo qualquer remanesce incontornável – ou, pelo menos, democraticamente incontornável. Se a sociedade funcionalmente diferenciada não pode ser reduzida a apenas um de seus âmbitos funcionais, nada há que impeça o reconhecimento de assimetrias entre eles. Por enquanto, nossa hipótese é meramente conceitual e tem de ser aprofundada em maior detalhe (seção III); na sequência do capítulo, ela será historicamente concretizada (seção IV).

III

A teoria de sistemas sociais de Niklas Luhmann tem seu maior mérito e talvez sua maior fragilidade no conceito de autopoiese. O mérito está em oferecer uma categoria analítica que permite comparar estruturas simbólicas altamente complexas e diferenciadas por intermédio de um enquadramento teórico unitário. A fragilidade

Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, p. 90.

decorre de uma unilateralidade constitutiva da teoria de sistemas sociais de Luhmann: a prevalência da autopoiese sobre os acoplamentos estruturais. Talvez, no limite, seja preciso flexibilizar o conceito de autopoiese. Isso porque só é possível fincar pé em um conceito absolutamente radical de autopoiese se prevalece a construção da teoria de sistemas sociais como teoria da autopoiese – como a teoria do direito da sociedade, da economia da sociedade, da política da sociedade, da educação da sociedade, da religião da sociedade etc. – em detrimento de uma teoria de sistemas sociais como teoria dos acoplamentos estruturais entre eles. Na seção seguinte, apresentaremos o conceito de acoplamento estrutural em maior detalhe. Por enquanto, basta reter que, do ponto de vista da sociedade considerada como um todo, acoplamentos estruturais são estruturas: limitações de possibilidades³¹. Quando os acoplamentos estruturais são levados em consideração, é difícil sustentar a versão “tudo ou nada” da autopoiese.

Essa versão rígida da autopoiese pode ser chamada de versão “tudo ou nada” porque ela implica uma alternativa radicalmente binária – a autopoiese ocorre *ou não* ocorre; o sistema existe *ou não* existe:

“Como deve evoluir o sistema da sociedade, como sistema operativamente fechado que não pode utilizar suas próprias operações para definir seu início ou seu fim, mas que, ao contrário, opera de forma autopoietica ou não opera? *Como ele deveria surgir gradualmente?* Não há “meia” vida ou “pouca” comunicação como posições de transição. Um ser vivo vive ou não vive. *A comunicação ocorre ou não ocorre.* O conceito [*de autopoiese*] exige essa dureza sem solução de compromisso”; “Nesse sentido, a autopoiese é um princípio “ou isto/ou aquilo” [*entweder/oder*] de construção de sistemas. Ou o respectivo sistema existe ou não existe – para a economia, o direito, a política, a ciência e assim por diante”³².

Nosso argumento é o de que parece não haver base empírica ou histórica a sustentar esse conceito de autopoiese. E isso não pelas razões usualmente apontadas. Com efeito, o conceito de autopoiese ensejou uma grande discussão quanto à alegada mudança de

³¹ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 601. Ou seja: sistemas acoplados reduzem complexidade reciprocamente e, com isso, reduzem também as respectivas possibilidades de variação interna.

³² *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 440 – gr. acr.; e p. 757.

paradigma nas ciências sociais tal como proposta por Luhmann, dividindo opiniões³³. Essa discussão não será retomada em nosso trabalho porque ela nos parece desfocada: à luz de nossas considerações, Luhmann estabelece uma relação de ruptura e continuidade com a tradição da teoria social: ruptura com as premissas clássicas da teoria do conhecimento e da filosofia do sujeito (Kant e Hegel), mas em linha com as preocupações quanto às condições de possibilidade da ordem social (Simmel e Durkheim); ruptura e continuidade com uma teoria de sistemas como teoria da ação (Parsons); ruptura e continuidade com teorias de diferenciação social (Marx, Spencer, Simmel, Durkheim, Weber); ruptura e continuidade com a cibernética, a teoria geral de sistemas e o construtivismo operacional; etc. A discussão quanto a um novo paradigma para as ciências sociais em torno da autopoiese parece tomar muito ao pé da letra sua origem biológica e não percebe que se trata, na verdade, de superar a dicotomia sujeito/objeto por uma cognição auto-referente. Nesse sentido, a categoria da autopoiese pode ser generalizada como expressão da auto-referência, tanto no registro biológico quanto no registro da consciência ou da sociedade³⁴. Contudo, a formulação de Luhmann não é isenta de críticas.

São dois os problemas centrais derivados da concepção rígida de autopoiese: (i) compatibilizar a autopoiese com desenvolvimentos muito desiguais entre os diversos sistemas; e (ii) captar o processo de diferenciação funcional de sistemas como um desenvolvimento histórico e, dessa forma, gradual. Se a autopoiese tem de ser entendida como uma categoria de teoria social aberta à história, ela somente pode ser gradual. Mas, historicamente, não existe qualquer garantia de que os sistemas sociais se desenvolvam em medidas homogêneas. Os problemas começam a aparecer quando é preciso aplicar essa versão dura e seca da autopoiese às inúmeras e discrepantes

³³ Cf., para partidários da mudança de paradigma, Wilhelm Beermann, "Luhmanns Autopoiesisbegriff – "order from noise?" in Hans Rudi Fischer (org.), *Autopoiesis: eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Heidelberg: Auer, 1991, ps. 243-261; e Alberto Febbrajo, "The Autopoietic Approach and its Form" in Gunther Teubner & Alberto Febbrajo (orgs.), *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a new Perspective*. Milano: Giuffrè, 1992, ps. 19-33. Cf., para adversários da mudança de paradigma, Walter L. Bühl, "Politische Grenzen der Autopoiese sozialer Systeme" in *Autopoiesis: eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*, ps. 201-225; ainda Bühl, "Grenzen der Autopoiesis" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, ano 39, v. 2, 1987, ps. 225-254; Wolfgang Lipp, "Autopoiesis biologisch, Autopoiesis soziologisch" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, ano 39, v. 3, 1987, ps. 452-470; Danilo Zolo, "The Epistemological Status of the Theory of Autopoiesis and its Applications to the Social Sciences" in Teubner & Febbrajo, *State, Law and Economy as Autopoietic Systems*, ps. 67-124.

³⁴ Foi o que fizemos para comparar a autopoiese ao capital como sujeito automático (cap. 2).

diferenças de desenvolvimento entre os sistemas historicamente considerados. A dificuldade não é ignorada:

“É preciso contar com consideráveis desbalanceamentos. Em qualquer caso, *não se pode partir do pressuposto de que o sistema da sociedade será desenvolvido em todos os seus âmbitos em igual medida*, que todo sentido possível cedo ou tarde será desdobrado e que todas as necessidades e interesses encontrarão cada vez mais satisfação em um nível mais elevado. (...) É preciso contar com o fato de que certos âmbitos funcionais resolvem seus problemas de seleção com mais sucesso do que outros, adaptam-se mais rapidamente ao ritmo da sociedade moderna ou, ainda, podem acumular aquisições melhor do que outros”³⁵.

Se levarmos em consideração os meios de comunicação simbolicamente generalizados, as coisas se complicam ainda mais: como é possível pensar uma versão “tudo ou nada” da autopoiese com diferenças tão gritantes entre os meios de comunicação que operam a diferença sistema/ambiente em cada sistema? Dinheiro, amor, verdade, juridicidade, poder, arte; os meios de comunicação simbolicamente generalizados têm graus muito distintos de tecnicidade comunicativa (capacidade de converter a provável rejeição de uma comunicação em sua aceitação). Esse ponto é de extrema importância: é possível sustentar a igualdade autopoietica de todos os sistemas quando não há igualdade entre os meios de comunicação simbolicamente generalizados que assimetizam os sistemas e, com isso, permitem tanto seu fechamento operacional quanto a manutenção da diferença sistema/ambiente? Em outras palavras: o fechamento operacional é comum a todos os sistemas?

Luhmann somente pode recorrer a uma resposta afirmativa. Vimos que a tese do primado funcional parte do monopólio no desempenho de determinadas funções da sociedade por sistemas especificamente diferenciados e que a passagem à sociedade funcionalmente diferenciada se caracteriza pelo bloqueio à preponderância de âmbitos funcionais privilegiados. Por essa razão, a autopoiese – o fechamento operacional dos diversos sistemas sociais – põe tanto a questão da autonomia quanto a questão da interdependência entre os sistemas: a política, por exemplo, somente pode se fechar operacionalmente sobre os processos de tomada de decisões coletivamente vinculantes

³⁵ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 483/484 – gr. acr.

com base na disputa governo/oposição se estiver desonerada de assegurar a livre formação de preços, a produção científica ou a solução dos casos concretos. Esses aspectos entram na política apenas politicamente, como argumentos manejados por governo, oposição e opinião pública. Uma lei que defina regras para patentes, por exemplo, será decidida (aprovada ou rejeitada) pela formação de maiorias parlamentares, que não podem se incumbir de, simultaneamente, produzir inovações científicas e tecnológicas, absorver os custos da aplicação das patentes nos processos econômicos ou resolver as controvérsias individuais. A lei desencadeará ressonâncias nos sistemas funcionais da ciência, da economia e do direito, que reagirão a esses ruídos de maneira auto-referente. “*Cada sistema funcional pode desempenhar apenas a própria função*” e, por essa razão, cada sistema funcional “*pressupõe que as outras funções são desempenhadas em algum outro lugar*”³⁶. Justamente por isso, só existe autonomia com interdependência:

“Com a passagem à diferenciação funcional, a sociedade renuncia à capacidade de impor aos sistemas parciais em um esquema global de diferenciação. Enquanto no caso da estratificação cada sistema parcial [*os estamentos*] tinha de se determinar através de uma diferença hierárquica face aos outros e apenas assim podia alcançar sua própria identidade, cada sistema funcional determina, no caso da diferenciação funcional, ele próprio sua identidade – e isso, como nós ainda veremos, totalmente com a elaboração de uma semântica de auto-determinação de sentido, de reflexão, de autonomia. (...). *Isso todavia não significa que a dependência dos sistemas parciais entre si diminua. Ao contrário: ela aumenta*”³⁷.

Como facilmente se percebe, somente é possível isolar funções sociais da sociedade considerada como um todo por um correlato entranhamento dessas funções na sociedade. A rigor, é isso que significa a diferenciação de um sistema funcional enquanto *Ausdifferenzierung*: fechamento operacional que viabiliza abertura cognitiva; o sistema se auto-regula na medida em que permanece aberto ao ambiente. Portanto, somente há autonomia com interdependência. E, com maior razão, o processo de diferenciação funcional de sistemas tem de significar, historicamente, *a estabilização progressiva de pontos de interdependência*. Uma função social qualquer somente

³⁶ Idem, p. 762 e p. 753.

³⁷ Idem, p. 745 – gr. acr.

poderá evoluir para um sistema autopoietico se o seu isolamento face à sociedade estiver fortemente sustentado pela própria sociedade, se contar com o suporte de outras instâncias sociais. Não há autonomia sem interdependência; não existe autopoiese sem acoplamentos estruturais. O problema é que Luhmann parece oferecer um tratamento desequilibrado a essas questões: foca excessivamente a autonomia em detrimento da interdependência.

O pressuposto para tanto é que os sistemas não “colonizam” uns os outros, para usar uma expressão inspirada em Habermas: a ciência não suprime a religião, a política não cumpre o papel do direito, a economia não pode ser converter em arte, a política não se substitui à economia etc. – o que está em estrita consonância com a tese do primado funcional, pois todos os sistemas funcionais da sociedade desempenham suas funções em caráter monopolista, ou seja, de forma insubstituível. Mas – e este é o ponto fundamental – para tanto, é indispensável que haja certa *equanimidade evolutiva* entre os sistemas, ou seja, é preciso que os sistemas tenham se diferenciado mais ou menos com a mesma intensidade, mais ou menos no mesmo ritmo. Nesse sentido, a “*Autopoiese é um acontecimento recursivo, daí simétrico e daí não-hierárquico*”³⁸. A versão “tudo ou nada” da autopoiese protege a tese do primado funcional: partindo da auto-referência, todos os sistemas têm de ser igualmente autopoieticos, pois essa é a garantia contra a metonímia social.

O erro está em passar do nível lógico ao nível empírico sem mediação. Se, como vimos, autopoiese é auto-referência operativa, então *nesse nível* – que chamamos de nível lógico no sentido mais rasteiro que a expressão possa assumir – todos os sistemas são necessariamente autopoieticos. Mas o nível lógico não se esgota em si mesmo e não permite por si só a construção de uma teoria geral da sociedade; ele tem de ser completado pela análise histórica. O nível lógico nos foi extremamente útil no capítulo anterior para demonstrar a analogia entre a autopoiese e o movimento do capital. Mas em momento algum essa analogia permitiria estabelecer as relações intersistêmicas por intermédio de uma passagem meramente lógica, restrita ao nível conceitual. Essa analogia precisa ser agora ponderada historicamente. As relações intersistêmicas não podem ser tratadas apenas conceitualmente por uma razão muito simples: não há como

³⁸ *Soziale Systeme*, p. 654.

fixar a dinâmica entre a economia monetária, o direito positivo, a política democrática e a ciência racional por um conceito, uma abstração, sem incorrer em arbitrariedades ou mecanicismos. A categoria que o próprio Luhmann desenvolveu e que pode servir de mediação entre os dois níveis de análise é justamente o que se conhece por *acoplamento estrutural*. Essa categoria é subutilizada por Luhmann por conta de sua fixação exclusiva nas questões da autonomia em detrimento da interdependência. Ao passar do nível lógico ao nível empírico sem a mediação dos acoplamentos estruturais, a autopoiese naturalmente aparece como um acontecimento recursivo *e daí então, também* simétrico e não-hierárquico. Mas não podemos deter nossa análise neste ponto; é preciso extrair todas as possíveis conseqüências: daí então, se a autopoiese é recursiva, simétrica e não-hierárquica, será também uma categoria meramente analítica e impermeável à história. Isso permite identificar uma séria contradição interna à construção da teoria: Luhmann reconhece expressamente as inúmeras discrepâncias evolutivas historicamente observáveis entre os diversos sistemas, mas, não obstante, tem de sustentar a igualdade entre eles; tem de manter o argumento de que todos os sistemas sociais da sociedade funcionalmente diferenciada são igualmente autopoieticos porque do contrário – tornando a autopoiese uma categoria empírica, sujeita a gradações – a teoria de sistemas sociais correria o risco de perder sua pedra fundamental (o primado da diferenciação funcional). Luhmann reconhece as diferenças empíricas e históricas entre os sistemas, mas responde a elas no nível meramente lógico, reafirmando a autopoiese como auto-referência. Ora, por mais que autopoiese seja de fato concebida estritamente como auto-referência, isso *não responde* ao problema histórico. Mesmo constatando que:

“A diferenciação funcional não garante de modo algum chances igualmente boas para todos os sistemas funcionais, para a economia tanto quanto para a religião, para o direito tanto quanto para a arte”,

a resposta é:

“O sistema é e permanece sempre autopoietico”³⁹.

³⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, respectivamente: p. 770 e p. 757.

Teubner procura oferecer um conceito gradual de autopoiese, assumindo que os sistemas não podem se tornar autopoieticos da noite para o dia. Luhmann distingue três espécies de auto-referência: (i) auto-referência *basal*, relativa aos elementos e eventos indecomponíveis de cada sistema (desembolsos financeiros na economia, decisões coletivamente vinculantes na política, decisões individuais e contratos no direito etc.); (ii) *reflexividade*, como auto-referência nos processos de cada sistema, ou seja, como aplicação desses processos sobre si mesmos (tomar decisões sobre como decidir quanto a investimentos, decidir sobre as premissas das decisões políticas, decidir sobre as premissas das decisões individuais e dos contratos etc.); e finalmente (iii) *reflexão*, enquanto auto-referência orienta as operações do sistema à preservação de sua identidade, à manutenção da fronteira sistema/ambiente⁴⁰. Teubner propõe substituí-las por uma graduação: em que (i) elementos (auto-observação); (ii) estruturas (auto-descrição) e (iii) processos (auto-organização) se tornam progressivamente diferenciados; permitindo ao sistema (iv) assegurar sua identidade erguendo uma fronteira face ao ambiente (auto-regulação); que (v) permite ao sistema reconhecer seu ambiente (auto-reflexão) pelo (vi) desempenho de sua função (auto-produção); compondo, ao final do processo, (vii) sua unidade como sistema (autopoiese) – processo que Teubner chama de “hiper-ciclo”⁴¹.

Teubner oferece bons pontos de partida para a crítica, mas permanece atrelado a uma teoria *da autopoiese* e passa, por isso, a construir – abstratamente – progressivos graus de autonomia. Vale, contra Teubner, a mesma crítica que Luhmann faz a Parsons acerca da construção de um modelo teórico meramente analítico. Teubner procura resolver tais problemas tornando a categoria da autopoiese empírica. E, como é evidente, isso a torna inutilizável e arbitrária. Diversos críticos destacam insuficiências na formulação da categoria da autopoiese, mas não conseguem apontar para uma direção alternativa de

⁴⁰ Cf. “Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn”, ps. 135 e ss.

⁴¹ Teubner, “Hyperzyklus”, ps. 98 e ss.

desenvolvimento da teoria social⁴². Essa dificuldade somente pode ser dissipada por uma teoria dos acoplamentos estruturais⁴³.

A questão da autonomia e da interdependência entre os sistemas exige deslocar a teoria de sistemas sociais, como teoria da autopoiese, para uma teoria de sistemas autopoieticos acoplados, para uma teoria dos acoplamentos estruturais ou, em termos mais gerais, para uma teoria da interdependência⁴⁴. Aqui talvez já seja possível apresentar uma proposta de reparação conceitual: talvez os conceitos de *autopoiese* e *autonomia* não sejam sinônimos. Nossa hipótese poderia ser formulada da seguinte maneira: “*autopoiese = autonomia + interdependência*”. Tudo indica que Luhmann não dá o devido tratamento às questões de interdependência, tornando a categoria da autopoiese unilateralmente voltada à autonomia:

“Preferimos por isso um conceito de autonomia que é robustecido pelo conceito de autopoiese, ou seja, [uma autonomia] que *existe ou não existe e que não permite quaisquer matizes intermediários*”⁴⁵.

Seguindo o próprio Luhmann, vimos que a diferenciação funcional de sistemas *aumenta* a interdependência entre eles; a autonomia está imbricada na interdependência: somente sistemas funcionais interdependentes podem ser autônomos. Portanto, autopoiese abrange tanto autonomia quanto interdependência. E isso por uma razão muito simples: somente há autopoiese quanto há acoplamentos estruturais – ao mesmo tempo em que os sistemas autopoieticos somente podem existir estruturalmente acoplados uns aos outros, somente haverá acoplamento estrutural de sistemas autopoieticos. Dito mais

⁴² Cf., e.g., Michael Schmid, “Autopoiesis und soziales System: eine Standortbestimmung” in Michael Schmid & Hans Haferkamp (orgs.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 25-50.

⁴³ A literatura especializada oferece desenvolvimentos ainda muito incipientes – cf., e.g., Teubner, “‘L’ouvert s’appuye sur le ferme’: offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme – Replik auf Klaus von Beyme” in *Journal für Sozialforschung* v. 31, 1991, ps. 287-291; Renate Mayntz, “Funktionale Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung” in Renate Mayntz *et alii* (orgs.), *Differenzierung und Verselbständigung: zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt & New York: Campus, 1988, ps. 11-44; Giancarlo Corsi, “‘Geräuschlos und Unbemerkt’: zur Paradoxie struktureller Kopplung” in *Soziale Systeme* 7, caderno 2, 2001, ps. 253-266; e Michael Hutter, “Structural Coupling between Social Systems: Art and Economy as Mutual Sources of Growth” in *Soziale Systeme* 7, caderno 2, 2001, ps. 290-313. A investigação mais consistente ainda é de Luhmann, “Verfassung als evolutionäre Errungenschaft” in *Rechtshistorisches Journal* 9, 1990, ps. 176-220.

⁴⁴ Cf., nesse sentido, Bob Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure” in *State, Law and Economy as Autopoietic Systems*, p. 246.

⁴⁵ *Das Recht der Gesellschaft*, p. 65 – gr. acr.

claramente: *não há uma relação de precedência entre autopoiese e acoplamento estrutural*, ambos estão envolvidos em uma relação circular de mútua causalidade. Desenvolveremos esse ponto em maior detalhe na seção seguinte, mas essas considerações já são suficientes para suspeitar de que Luhmann acalca a autopoiese em prejuízo dos acoplamentos estruturais. Tudo se passa como se os sistemas se diferenciasssem funcionalmente no vácuo e, uma vez diferenciados, daí então estabelecessem acoplamentos estruturais uns com os outros:

“Somente a passagem à sociedade funcionalmente diferenciada assegura as condições para o acoplamento estrutural entre diferentes sistemas funcionais”;
“Acoplamentos estruturais elaborados e diferenciados pressupõem diferenciação funcional”⁴⁶.

E, de forma ainda mais nítida:

“Nas relações sistema-a-sistema que uma ordem social permite à diferenciação, *somente podem existir acoplamentos estruturais que não suspendam a autopoiese dos sistemas parciais*”⁴⁷.

Na passagem transcrita, fica clara a sugestão de uma disjunção temporal entre autopoiese e acoplamentos estruturais, como se ambos não se condicionassem reciprocamente em condições de radical simultaneidade. Na verdade, sequer pode existir algum acoplamento estrutural que suspenda a autopoiese de um sistema operativamente fechado. Luhmann raciocina como se a diferenciação funcional de sistemas ocorresse em dois passos: *primeiro* os sistemas sociais se tornam autopoieticos e, *em seguida*, acoplam-se uns aos outros. Por isso, Luhmann argumenta que só com a passagem à sociedade funcionalmente diferenciada os sistemas funcionais podem estabelecer acoplamentos estruturais entre si; acoplamentos estruturais *pressupõem* diferenciação funcional. Ora, mas isso não contraria a simultaneidade dos processos de diferenciação? É nesse passo que a autopoiese perde qualquer dimensão de historicidade; torna-se uma categoria analítica vazia, neutra⁴⁸. Nessa situação, é preciso

⁴⁶ Respectivamente: *Das Recht der Gesellschaft*, p. 447; e *Die Politik der Gesellschaft*, p. 382.

⁴⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 601 – gr. acr.

⁴⁸ Cf., nessa linha, Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure”, p. 255.

adotar uma de duas alternativas: ou a evolução é linear e simétrica entre os sistemas, ou ela é irrelevante para o fechamento operacional. Nenhuma das duas alternativas parece plausível. Em síntese, toda a dificuldade está em passar do registro lógico para o registro histórico. Procuraremos corrigir esses pontos com recurso apenas e exclusivamente à própria teoria de sistemas sociais – e sem renunciar à autopoiese como categoria rigorosamente auto-referente. Tudo indica que *diferenciação funcional* = *acoplamento de sistemas autopoieticos*.

A sociedade não cresce como por fermentação, não se desenvolve em igual medida de complexidade e diferenciação: “Ao contrário, ela torna alguns âmbitos funcionais mais complexos enquanto deixa que outros se atrofiem”⁴⁹. Afinal de contas, as relações inter-sistêmicas não são pacíficas ou harmônicas: ao contrário, o ambiente, sempre mais complexo que o sistema, exerce pressão contínua sobre ele, pressão por seleção. Isso vale não apenas para o ambiente social do sistema, considerado em termos gerais, mas também e sobretudo para outros sistemas diferenciados em seu ambiente: as decisões políticas acerca da carga tributária, os recursos humanos disponibilizados pelo sistema educacional, as regras de proteção das patentes e das descobertas científicas etc., tudo isso condiciona os cálculos para os investimentos das empresas; ao mesmo tempo em que o lucro das empresas, as reivindicações de ampliação de acesso e qualidade na educação e a necessidade de financiamento de pesquisas científicas condicionam as decisões políticas acerca da arrecadação e do investimento público; ao mesmo tempo em que financiamento estável, a possibilidade de aplicação econômica e as necessidades educacionais condicionam os rumos da pesquisa científica e tecnológica; e assim indefinidamente. Os sistemas se desenvolvem desigualmente porque somente podem se diferenciar funcionalmente como sistemas acoplados: a relação entre economia e política é estabilizada pelo orçamento; a relação entre economia e ciência pelas patentes e por instituições e departamentos de pesquisa e desenvolvimento; etc. Não há como pensar autopoiese sem acoplamentos estruturais. Isso nos permite corrigir a tese do primado da diferenciação funcional por uma tese do primado de alguns sistemas funcionais sobre os demais.

⁴⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 392.

Admitindo, com Luhmann⁵⁰, que evolução na teoria de sistemas sociais não é teleológica, que ela não oferece explicações históricas lineares amparadas por uma concepção processual de história orientada à progressiva perfectibilidade humana; as assimetrias inter-sistêmicas remanescem subutilizadas na grade conceitual luhmanniana. Ou seja, a abertura da teoria para a assimetria histórica tem de ser considerada a fim de extrair desse ponto todas as possíveis consequências. Nesse passo, é preciso voltar à atenção aos acoplamentos estruturais: são eles que abrem a teoria de sistemas sociais para a consideração histórica. A teoria da evolução de Luhmann só tem sentido como teoria dos acoplamentos estruturais. Eles explicam porque os sistemas evoluem conforme níveis discrepantes de desenvolvimento, não obstante todos possam ser considerados autopoieticos: os acoplamentos estruturais condicionam o fechamento operacional dos sistemas e as diferenças evolutivas entre eles podem ser explicadas pelas diferenças quanto ao condicionamento da interdependência. A educação pode ser um sistema autopoietico: uma vez assegurados financiamento estável, imunidade quanto a pressões político-partidárias, aportes científicos e culturais e acompanhamento familiar, o aprendizado torna-se auto-referente, nessas condições, aprende-se a aprender (mas em hipótese alguma o sucesso escolar deixará de depender da família e do capital cultural do estudante – que ainda se herda pelo nascimento). Não é a autopoiese da educação que explica os acoplamentos dela com a política, a arte, a ciência e a economia; ao contrário: são os acoplamentos estruturais que explicam a contingência da autopoiese no sistema educacional.

A explicação da evolução de sistemas estruturalmente acoplados permitirá identificar também as razões pelas quais a sociedade está submetida a uma diferenciação funcional profundamente desbalanceada. Os acoplamentos estruturais explicam não apenas as razões de um desenvolvimento desbalanceado, mas também as direções para as quais a evolução tende a apontar. Os acoplamentos estruturais abrem a teoria de sistemas para a história porque: (i) nem todos os sistemas estão igualmente acoplados entre si, existindo acoplamentos mais fortes e mais fracos (e.g., o acoplamento entre direito e política expresso nas constituições é mais forte que o acoplamento entre educação e direito; o acoplamento entre direito, política e economia – o direito de propriedade previsto constitucional – é mais forte que o acoplamento entre saúde e política; etc.); e (ii) nem

⁵⁰ Cf., e.g., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 416.

todos os acoplamentos estruturais acontecem ao mesmo tempo, historicamente, mas são descoordenados entre si, não há uma seqüência histórica pré-definida entre eles. Essas considerações não violam os desenvolvimentos internos da teoria de sistemas – muito pelo contrário, podem ser quase textualmente reproduzidas:

“Isso significa também que não são desenvolvidos acoplamentos estruturais uniformes entre todos os sistemas funcionais e que determinadas relações sistêmicas são mais importantes, isto é: provocam mais irritações que outras”⁵¹.

Não obstante tenha identificado nos acoplamentos estruturais as articulações que permitem refletir, na sociedade considerada como um todo, a evolução da diferenciação funcional da sociedade enquanto resultado histórico desbalanceado, Luhmann não abriu mão da versão “tudo ou nada” da autopoiese. Se as assimetrias inter-sistêmicas são histórica e empiricamente incontestáveis, se o desenvolvimento desbalanceado dos sistemas autopoieticos não implica necessariamente o problema da metonímia, bastaria conceber a autopoiese como auto-referência operativa – a radicalização da autopoiese em uma versão “tudo ou nada” soa retórica e inadequada para acomodar a explicação histórica no enquadramento da teoria de sistemas sociais. O problema é que Luhmann não apenas deixou a teoria dos acoplamentos estruturais incompleta, como desenvolveu sua teoria da evolução única e exclusivamente com base na autopoiese. Se são os acoplamentos estruturais que explicam as assimetrias inter-sistêmicas, Luhmann somente poderia formular uma teoria da evolução no bojo de sua teoria geral da sociedade se os acoplamentos estruturais constituíssem o foco de seus esforços.

IV

Nesta seção, concluiremos a aproximação entre capitalismo e diferenciação funcional aprofundando a relação entre evolução e acoplamentos estruturais. O ponto de partida é o seguinte: “*Quando há autopoiese, há também acoplamento estrutural*”⁵². Essa afirmação expressa um postulado elementar: a diferença sistema/ambiente somente existe como *diferença*, ou seja, o sistema não é uma entidade substancial que flutua

⁵¹ *Die Politik der Gesellschaft*, p. 382.

⁵² *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 862 [no original: “Wenn Autopoiesis, dann auch strukturelle Kopplung”].

sobre o ambiente. Somente existe sistema quando se constitui um ambiente (lembrando que a diferença entre eles não é espacial, mas *operativa*). E se autopoiese não significa isolamento causal⁵³, mas apenas que os ruídos do ambiente têm de ser trabalhados pelo sistema como fatores internos, não pode haver sistema diferenciado do ambiente que não tenha com ele uma disciplina de contato. Essa disciplina é estabilizada pelos acoplamentos estruturais. Eles definem a relação entre o sistema funcionalmente diferenciado e seu ambiente, bem como a relação entre esse sistema e os demais sistemas existentes em seu ambiente. Eles refletem as mudanças estruturais pelas quais os sistemas passam tendo em vista a manutenção de sua fronteira de indiferença frente ao ambiente. Por essa razão, é impossível compreender o funcionamento dos acoplamentos estruturais sem uma teoria da evolução; ao mesmo tempo em que uma teoria da evolução voltada apenas à autopoiese perde alcance analítico. Tanto os acoplamentos estruturais quanto a teoria da evolução de Luhmann remontam a desenvolvimentos oriundos da biologia.

Da mesma forma como o conceito de autopoiese, também o conceito de acoplamento estrutural foi desenvolvido pelos biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, e um interessante experimento explica o funcionamento de ambos para a construção da cognição biológica⁵⁴. Quando observamos um sapo abocanhando um inseto, temos a impressão de que ele percebe o objeto e seu instinto orienta a língua para alcançar a presa. Isso é verdade, embora não como um estímulo exterior, mas como uma construção interna do sistema cognitivo do sapo. O experimento é o seguinte: a borda de um dos olhos de um girino é cortada, mantendo-se intacto o nervo ótico. O olho é torcido em 180 graus e em seguida reimplantado. O girino deve completar sua metamorfose e se tornar adulto. O sapo será então defrontado por um inseto em duas situações: (i) cobrindo-se o olho virado; e (ii) cobrindo-se o olho normal. No primeiro caso, o sapo se alimenta regularmente; no segundo, arremessa sua língua para trás e – obviamente – não consegue apanhar o inseto. O experimento mostra que a cognição do sapo é construída internamente por seu sistema nervoso, estruturalmente acoplado a seu nervo ótico. O comportamento do sapo não depende do ambiente; é desencadeado por

⁵³ Idem, p. 528.

⁵⁴ Cf. Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana* [1984], 5ª ed., trad. H. Mariotti & L. Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001, ps. 139/149.

ele, mas é regulado internamente. Autopoiese e acoplamentos estruturais, portanto, somente existem simultaneamente, condicionando-se reciprocamente:

“Mas por que, em cada tipo celular, a autopoiese se dá com a participação de uma certa classe de interações regulares e recorrentes, e não de outras? Essa pergunta só tem resposta na filogenia ou história da estirpe celular correspondente e é: o tipo de acoplamento estrutural atual de cada célula é *o estado presente da história de transformações estruturais* da filogenia a que ela pertence. (...) O acoplamento estrutural com o meio como condição de existência, abrange todas as dimensões das interações celulares e, portanto, também as que têm a ver com outras células. As células dos sistemas multicelulares normalmente existem em estreita junção com outras células, como meio de realização de sua autopoiese. Tais sistemas são o resultado da deriva natural de linhagens nas quais se manteve essa junção”⁵⁵.

Desse desenvolvimento oriundo da biologia, vale reter a seguinte definição: os acoplamentos estruturais constituem o estágio presente da história das transformações estruturais pelas quais passaram os sistemas autopoieticos; aplicando-se à teoria da sociedade, os acoplamentos estruturais poderiam ser definidos como as *cristalizações institucionais nas quais estão historicamente saturadas as transformações estruturais da sociedade*. Por essa razão, acoplamentos estruturais e evolução têm de ser estudados em conjunto (o que fica evidente quando a teoria de sistemas sociais é voltada ao estudo do capitalismo).

Luhmann argumenta que, se a teoria de sistemas sociais for vista apenas como uma porção de sistemas funcionais diferenciados que se reproduzem autopoieticamente sem relações recíprocas, o quadro que se terá da teoria será extremamente unilateral – e acresce a seguinte indagação: nessas circunstâncias, como a sociedade não explode?⁵⁶ A condição para que isso não aconteça é a integração social. Se pensarmos em Durkheim ou Parsons, a diferenciação da sociedade exige integração social como contrapartida: consenso ou solidariedade na participação em uma comunidade moral. A teoria da diferenciação funcional de Luhmann não pode recorrer a esse expediente: a sociedade complexa provavelmente enseja mais dissenso que consenso; a contingência na experiência social não pode ser apaziguada por qualquer hipótese de consenso

⁵⁵ Idem, ps. 88/89 – gr. acr.

⁵⁶ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 776.

substantivo, ético ou moral, com pretensões de validade universal. Integração, na teoria de sistemas sociais, significa a redução do grau de liberdade de sistemas parciais para suas seleções. Toda diferenciação funcional de um sistema social específico diante de seu ambiente (*Ausdifferenzierung*) engendra uma indeterminação interna que é aumentada e ao mesmo tempo limitada pela construção de estruturas. Integração não é melhor nem pior que desintegração, não é um valor de pertencimento ou coesão social, não pode ser operacionalizado como diferença entre conflito e consenso ou entre conflito e cooperação; integração designa o estreitamento (*Justierung*) das margens de escolha do sistema, a limitação da capacidade de movimento dos sistemas parciais imposta recíproca e historicamente entre eles⁵⁷.

Faticamente, todos os sistemas funcionais são ligados uns com os outros por acoplamentos estruturais que, dessa maneira, sustentam a sociedade. Em uma palavra, a integração expressa o grau de acoplamento estrutural entre sistemas sociais parciais: quando muito fortemente acoplados, sobra pouca mobilidade para os sistemas; quando acoplados de maneira mais ou menos frouxa, é possível identificar maior liberdade. Há que se ressaltar que “maior liberdade” significa aqui: “maior complexidade” e, por conseguinte, maior dificuldade para reduzir complexidade, maior dificuldade para construir e estruturar a complexidade interna do sistema. Direito e política são fortemente integrados: ambos estão sujeitos a operar sob a regra da constitucionalidade. A margem de manobra para ambos é reduzida pela constituição; ela reduz complexidade tanto para o direito quanto para a política. Arte e política, por sua vez, são muito pouco integradas. É claro que essa integração tem de ser temporalizada. A partir de certo ponto, as operações do sistema jurídico pressupõem a consonância com a constituição; não seria possível rever a cada momento a constitucionalidade de todas as operações jurídicas (e.g., para fechar um contrato, as partes não precisam de uma análise prévia dos tribunais para aferir a consonância do contrato com a legislação civil e desta última com a constituição). Em uma sociedade altamente integrada, isto é, considerando a diferenciação funcional de sistemas sociais acoplados estruturalmente entre si, a dinâmica entre autonomia e interdependência entre sistemas parciais é estabilizada pela temporalização dos problemas de integração:

⁵⁷ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 603/605.

“Dessa maneira, os sistemas são continuamente integrados e desintegrados, apenas momentaneamente acoplados e de pronto liberados novamente para a determinação própria da conexão entre suas operações. Tal temporalização do problema de integração é a forma que as sociedades altamente complexas desenvolveram para conseguir processar ao mesmo tempo dependência e independência entre sistemas parciais”⁵⁸.

Acoplamentos estruturais são também formas de dois lados que definem as influências a serem consideradas e as influências a serem ignoradas pelos sistemas envolvidos: limitam e especializam a tradução de irritações no sistema como auto-determinação⁵⁹. Pelos acoplamentos estruturais, o lado interno do sistema pode ser sujeito a irritação (*Irritation, Störung, Perturbation*), que, contudo, tem de ser entendida como auto-irritação, como construtos do próprio sistema, sem prejuízo do impulso “fornecido” pelo ambiente. O sistema observa o ambiente e percebe irritações que, traduzidas internamente como informações, permitem trabalhar a comunicação – ignorar ou reagir. Por essa razão, toda influência direta do ambiente no sistema – toda influência não-mediada por um acoplamento estrutural – somente pode produzir efeitos destrutivos⁶⁰. Os acoplamentos estruturais protegem a autopoiese: excluem a possibilidade de que influxos do ambiente determinem o que se desenrola no interior do sistema e, ao mesmo tempo, não determinam, eles próprios, a condução das operações do sistema.

A linguagem é o acoplamento estrutural entre os sistemas psíquicos e os sistemas sociais: ambos produzem sentido com base na estrutura lingüística. Esses casos de acoplamentos entre a consciência e a comunicação, chamados por Luhmann de interpenetração, não constituem agora o foco de nossa análise⁶¹. Considerando os quatro níveis de diferenciação funcional (sociedade, subsistemas funcionais, organizações e interações), manteremos nossa análise restrita aos acoplamentos estruturais estabelecidos entre subsistemas funcionais. Os sistemas são formas fractais. Todos eles permitem, de seu ponto de observação, reconstruir a sociedade como um todo: do ponto de vista do direito reconstrói-se a relação direito/política, direito/economia,

⁵⁸ Idem, p. 606.

⁵⁹ Idem, p. 103.

⁶⁰ Idem, p. 107.

⁶¹ Para a interpenetração entre consciência e comunicação, cf. Luhmann, “Interpenetration – Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme” [1977] in *SA* 3, ps. 172-192; e *Soziale Systeme*, ps. 286-345.

direito/ciência; do ponto de vista da educação, a relação educação/política, educação/ciência etc.; do ponto de vista da ciência, a relação ciência/política; ciência/direito; ciência/economia; ciência/educação etc. Mas tudo isso *simultaneamente*. Direito, economia, política, ciência e educação não se diferenciam primeiro da sociedade como um todo para depois definirem regras de acoplamento; diferenciam-se da sociedade: (i) construindo a sociedade como um todo a partir de suas perspectivas especiais; (ii) diferenciando-se internamente e (iii) acoplando-se a outros sistemas – mas tudo isso acontece invariavelmente ao mesmo tempo⁶².

Os acoplamentos estruturais estabelecem a fronteira entre sistema e ambiente: o contínuo de estímulos que existe entre eles é discretizado, digitalizado, de forma a estabelecer uma descontinuidade entre sistema e ambiente e permitir a regulação dessa descontinuidade. Por óbvio, as fronteiras não interrompem as relações entre sistema e ambiente; ao contrário, impõem as condições dessas relações⁶³. Por conseguinte, o fechamento operacional do sistema aumenta tanto sua independência quanto sua dependência face ao ambiente: somente acoplado o sistema pode ser autopoietico.

Vimos que Luhmann assegura certa preponderância à autopoiese em detrimento dos acoplamentos estruturais. Não é o caso de cometer aqui o erro simetricamente oposto: autopoiese e acoplamentos estão em uma relação de causalidade circular. A rigor, os acoplamentos até poderiam ser considerados *pressupostos* ou *condições de viabilidade* da autopoiese, mas, em qualquer hipótese, sua função somente fica clara quando observada em conjunto com a autopoiese – e isso por uma razão óbvia: antes do fechamento operacional, tem-se indiferenciação. Dado o fechamento operacional do sistema, os acoplamentos impedem o refluxo da diferenciação.

E aqui há um ponto extremamente interessante sobre o qual a literatura especializada não dedica uma única linha sequer: os acoplamentos estabilizam não apenas as mútuas restrições impostas pelos sistemas funcionais uns aos outros, eles estabilizam também as *coincidências inter-sistêmicas*. Trata-se, no primeiro caso, dos acoplamentos *estruturais*, no segundo, dos acoplamentos *operativos*. Enquanto os acoplamentos estruturais promovem a integração social ao estruturar as possibilidades de escolha –

⁶² Mayntz, “Funktionale Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung”, p. 26.

⁶³ *Soziale Systeme*, p. 54.

entendendo-se “estruturar” no sentido tipicamente luhmanniano do termo: como redução da liberdade de escolha, como instrumento para redução de complexidade – os acoplamentos operativos aumentam complexidade ao permitir que uma operação social sirva ao mesmo tempo a mais de um sistema:

“O acoplamento *estrutural* é completado por meio de um acoplamento *operativo*. (...) Acoplamentos operativos não podem substituir os acoplamentos estruturais. Eles os pressupõem. Mas eles adensam e atualizam as irritações recíprocas, e permitem assim um melhor e mais rápido ganho de informação sincronizado nos sistemas envolvidos”⁶⁴.

Ainda não há, entre os luhmannianos, acúmulo suficiente quanto à dinâmica dos acoplamentos estruturais e operativos⁶⁵. Mas eles são de fundamental importância para a compreensão da sociedade complexa: *os acoplamentos estruturais preservam a diferenciação funcional porque os acoplamentos operativos mantêm a indiferenciação ou a coincidência inter-sistêmica como exceção*. Os acoplamentos operativos constituem a negação do monopólio funcional, mas uma negação que não subverte a diferenciação funcional (por conta dos acoplamentos estruturais). Esses são os momentos de efetiva operação conjunta entre sistemas diferenciados, momentos em que a autopoiese é suprimida e conservada ao mesmo tempo, pois cada sistema preserva seu fechamento operacional e segue reproduzindo seus elementos (e se reproduzindo) conforme sua lógica própria. Os acoplamentos operativos funcionam como negação do fechamento operacional porque suprimem, ainda que temporariamente, a diferenciação funcional. A essa negação, segue-se outra: os acoplamentos estruturais, por sua vez, bloqueiam uma indiferenciação absoluta, negam os acoplamentos operativos na medida em que disponibilizam limites aceitáveis de indiferenciação operativa. Por mais estranho que possa parecer a luhmannianos e marxistas, tudo indica que a dinâmica entre acoplamentos estruturais e operativos tem um desenvolvimento de traço dialético – e mais: “dialético” não no sentido hegeliano, já que não há qualquer síntese entre sistema e ambiente está intacta; tal “traço dialético” guarda maior parentesco com a

⁶⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 788 – gr. or.

⁶⁵ Cf., e.g., Michael Hutter, *Die Produktion von Recht. Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*. Tübingen: Paul Siebeck, 1989. Sem prejuízo dos méritos da pesquisa de Hutter, um dos poucos estudos monográficos dedicados ao tema, as coincidências intersistêmicas são por ele tratadas apenas no nível da *conversação* (cf. ps. 37 e ss.), o que repõe o indivíduo empírico como fundamento para a construção de sistemas.

dialética d’*O capital* de Marx, em que os processos de produção e circulação passam um no outro, negando-se reciprocamente sem, contudo, permitir uma síntese – cada operação do capital é ponto de partida de novas operações, como vimos no capítulo anterior. Aliás, é justamente esse traço dialético dos acoplamentos estruturais e operativos que permite compreender a dinâmica entre autonomia e interdependência dos sistemas funcionalmente diferenciados *sem abrir mão da diferença sistema/ambiente*. Afinal de contas, como justificar, sem esse traço dialético, que os sistemas sociais “coincidem” *e, ao mesmo tempo*, preservam a fronteira sistema/ambiente? Os acoplamentos operativos não suprimem essa diferença?

Só é possível preservar a premissa da diferença sistema/ambiente com uma resposta de traço dialético: considerando a negação dessa diferença como um momento de sua própria realização. O curioso é que Luhmann oferece todas as possibilidades para tanto, mas não executa o movimento final. Chega mesmo a considerar a hipótese de desdiferenciação – mas apenas como disfunção⁶⁶. Nosso argumento, ao contrário, permite perceber que a diferenciação funcional da sociedade somente pode funcionar mantendo um *repositório de indiferenciação*; a diferenciação funcional só é possível por um desenvolvimento historicamente impulsionado pelas coincidências inter-sistêmicas: *a diferença sistema/ambiente se realiza socialmente oscilando entre momentos de diferenciação e de indiferenciação*. Tais momentos se superam recíproca e continuamente sem, contudo, produzir qualquer síntese. Note-se que chegamos a esse resultado seguindo exclusivamente Luhmann.

Exemplos concretos ajudam a compreender a dinâmica entre autopoiese, acoplamentos estruturais e acoplamentos operacionais⁶⁷. Por exemplo, o acoplamento estrutural entre a política e a economia é conseguido pelo imposto – em termos mais gerais, considerando também a despesa pública, a instituição mais adequada para expressar esse acoplamento estrutural é o orçamento. Do ponto de vista da economia, suas

⁶⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 757: “Mas a pergunta sociologicamente interessante é: quanta expansão interna a sociedade pode gerar com isso, quanta monetarização, juridificação, cientificação, politização ela pode gerar e suportar; e quanto desses processos concomitantemente (e não e.g. *apenas* monetarização); e por outro lado: quais seriam as consequências se os sistemas funcionais se atrofiassem, se se originassem des-monetarizações, desregulações, etc.” – gr. or., subl. acr.

⁶⁷ Cf., para os exemplos que se seguem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 781-787; não obstante eles sejam aqui razoavelmente estendidos, dado que o próprio Luhmann lidou de maneira apenas pontual com os acoplamentos estruturais – cf., e.g., “Verfassung als evolutionäre Errungenschaft”, ps. 176-220; *Das Recht der Gesellschaft*, cap. 10, ps. 440-495; e *Die Politik der Gesellschaft*, cap. 10, ps. 372-406.

operações serão sempre pagamentos em dinheiro; do ponto de vista da política, decisões coletivamente vinculantes. O fato é que tanto muito quanto pouco dinheiro irrita a política – e, não por outra razão, o parlamento e a burocracia estatal ficam em polvorosa nos períodos de votação do orçamento. O acoplamento estrutural entre a política e o direito é a constituição, escrita ou consuetudinária. De um lado, a constituição vincula juridicamente o sistema político ao viabilizar o julgamento acerca da licitude/ilicitude de decisões políticas; de outro lado, a constituição faz com que o direito seja politicamente vinculado ao viabilizar a inovação política do ordenamento jurídico. Dessa forma, a positivação do direito e a democratização política estão em estreita relação, da mesma forma como estão em estreita relação os movimentos de “juridificação da política” e de “politização da justiça”. Além disso, as cortes constitucionais, o estado de sítio (também a intervenção federal em Estados federativos) ou ainda as medidas normativas excepcionais, tais como decretos-lei ou medidas provisórias, pressupõem o acoplamento estrutural entre política e direito, mas são realizadas socialmente e ao mesmo tempo tanto pelo direito como pela política: no primeiro caso, trata-se de um julgamento jurídico que não decide um caso concreto, mas produz decisões coletivamente vinculantes; no segundo caso, trata-se de uma supressão constitucional da própria constituição, no terceiro, trata-se de uma lei que ingressa no ordenamento jurídico como decisão política individual mas coletivamente vinculante. Nesses casos, a coincidência é irrefutável: direito e política se executam reciprocamente, a reprodução dos elementos de cada sistema (lei, no caso do direito; decisões coletivamente vinculantes, no caso da política) é realizada simultaneamente. Entre direito e política há, como se vê, uma complexa dinâmica envolvendo acoplamentos estruturais e acoplamentos operativos. Por outro lado, os acoplamentos estruturais entre direito e economia são assegurados pelo direito de propriedade e pelo contrato: o específico, nesse caso, é que os acoplamentos estruturais parecem ser também operacionais – um contrato é uma operação jurídica que produz efeitos econômicos. No caso da economia e da política, os acoplamentos operativos podem ser representados pelos bancos centrais: a administração da dívida pública é uma decisão política de conteúdo intrinsecamente econômico. Até aqui, é curioso notar que a história desses acoplamentos estruturais e operativos (direito de propriedade, contrato, constituição, orçamento, dívida pública, bancos centrais e estado de exceção) segue de perto a história do capitalismo.

Mas ainda é possível pensar em outros acoplamentos estruturais, não necessariamente acompanhados de acoplamentos operativos. Universidades e institutos de pesquisa representam o acoplamento entre ciência e educação. Por sua vez, mecanismos especiais de recrutamento para cargos públicos e participação em debates parlamentares, por exemplo, denotam o acoplamento entre a política e a ciência (um acoplamento temático, e não-institucional, como se vê). De outro lado, educação e economia estão estruturalmente acopladas pelos diplomas e certificados. A carreira – educacional e profissional – dos indivíduos é condicionada pelos diplomas e certificados aos quais se pôde ter acesso. A capacidade de irritação recíproca é notória: a economia exige formação técnica para o mercado em uma velocidade que a educação não consegue acompanhar; a educação busca suprir as necessidades de recursos humanos da economia sem conseguir atendê-las satisfatoriamente.

Seria possível alongar a lista de exemplos, mas parece ter ficado claro que a categoria dos acoplamentos estruturais e operativos permite lidar com as assimetrias intersistêmicas. As conseqüências para a teoria da evolução são significativas: a integração, enquanto limitação recíproca do grau de liberdade dos sistemas parciais, sugere a improbabilidade de que a evolução seja conduzida por uma progressão na autopoiese dos sistemas parciais; há muito mais plausibilidade na *co-evolução de sistemas funcionais estruturalmente acoplados* do que na constituição gradual da autopoiese abstratamente considerada⁶⁸.

Luhmann incorpora no aparato conceitual sua teoria de sistemas uma teoria da evolução sócio-cultural articulada pelos seguintes mecanismos: (i) variação (*Variation*) – ocorrência randômica de inovações não-programadas pelos sistemas, casuais; (ii) seleção (*Selektion*) – escolha positiva ou negativa das variações, isto é, retenção das variações a serem estruturalmente estabilizadas ao lado das variações a serem desprezadas pelos sistemas; e (iii) restabilização (*Restabilisierung*) – preservação e difusão das variações positivamente selecionadas⁶⁹.

⁶⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 427 [“Co-Evolution strukturell gekoppelter, autopoietischer Systeme”].

⁶⁹ Cf., para a teoria da evolução de Luhmann; “Evolution und Geschichte” [1975] in *SA* 2, ps. 187-211; “Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie” [1975] in *SA* 2, ps. 241-254; “Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution” [1978] in *SA* 3, ps. 205-227; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cap. 3, ps. 413-594. Luhmann se apóia em Donald T. Campbell, “Variation

Há muito preconceito contra a aplicação de teorias evolutivas às ciências sociais. No caso de Luhmann, há que se considerar o seguinte: sua teoria da evolução tem como foco explicar o surgimento de estruturas sociais e culturais que dependeram de pressupostos muito exigentes e que, enquanto tais, podiam ser consideradas historicamente improváveis; mas que, não obstante essa improbabilidade e assegurada a ocorrência dos pressupostos necessários, tais estruturas podem funcionar normalmente e se tornam praticamente irreversíveis. Evolução não significa, portanto, o progresso constante e cumulativo da sociedade ou sua melhor adaptação ao ambiente; significa apenas que estruturas improváveis foram historicamente erguidas, a partir das quais é altamente improvável retroceder ao *status quo ante*; a evolução transforma a baixa probabilidade de surgimento de determinadas estruturas na alta probabilidade de manutenção dessas estruturas⁷⁰. Isso é suficiente para entender como a diferenciação funcional se desenrola de um ponto de vista evolutivo.

Retomando a questão das assimetrias intersistêmicas, vale considerar o quanto segue. Se:

“Fica a critério da evolução quais prioridades de desenvolvimento, quais sistemas funcionais, quais estruturas, sob essas condições, terão mais sucesso que outras”⁷¹;

é preciso ponderar, contudo, que a evolução não é mera casualidade, mas uma seqüência histórica de escolhas contingentes moldadas pelo contexto:

“As diferenciações de sistemas [*Ausdifferenzierungen*] se iniciam em um ambiente social a elas favorável. Elas não necessariamente se pressupõem umas às outras reciprocamente, embora por outro lado *também não seja puro acaso a seqüência em que elas ocorrem*”⁷².

Nessa passagem está o ponto central: a *seqüência histórica* em que ocorre a diferenciação funcional de sistemas *não é puramente casual*. Isso não pode significar,

and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution” in *General Systems* 14, 1969, ps. 69-85. Cf., ainda, Cícero Araújo & Leopoldo Waizbort, “Sistema e evolução na teoria de Luhmann (mais: Luhmann sobre o sistema mundial)” in *Lua Nova*, n° 47, 1999, ps. 179-200.

⁷⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 414.

⁷¹ *Idem*, ps. 770/771.

⁷² *Idem*, p. 710 – gr. acr. No mesmo sentido, *Soziale Systeme*, ps. 519/520.

por outro lado, que tal seqüência seja pré-determinada ou atenda a desígnios teleológicos. Reservemos esse ponto; ele será retomado logo mais.

Mencionamos que o ambiente – incluindo aqui os sistemas funcionais no ambiente – exerce uma constante pressão sobre o sistema; a manutenção da diferença sistema/ambiente exige um esforço de seletividade constante⁷³. Os acoplamentos estruturais estão localizados nos interstícios intersistêmicos e se definem por serem correias de transmissão entre diferentes sistemas, compondo as tensões entre eles e controlando, com maior ou menor eficácia, a necessidade de alteração das estruturas internas dos sistemas. Tem-se então:

“Tais tensões e mudanças prendem a atenção dos contemporâneos. Elas escondem, ao mesmo tempo, que os sistemas funcionais em diferenciação entre si alcançam nesses conflitos um *movimento conjunto*, qual seja, *a contínua diferenciação paralela de uma maioria de sistemas funcionais*”⁷⁴.

Ora, mas o que vem a ser esse “movimento conjunto”? Ele não ameaça as pretensões não-teleológicas da teoria de sistemas? Como esse movimento conjunto é conduzido? Apenas aleatoriamente? Segundo o próprio Luhmann, o puro acaso não é resposta suficiente. A coisa ainda se complica um pouco mais. Há uma passagem que destaca, sutilmente, um grave problema para a teoria de sistemas sociais na medida em que ela é confrontada com o estudo do capitalismo:

“O decisivo é que, *em algum momento*, a recursividade da reprodução autopoietica começa a se auto-controlar e alcança um fechamento a partir do qual conta para a política apenas a política, para a arte apenas a arte, para a educação apenas a predisposição e a prontidão para o aprendizado, para a economia apenas capital e produção; bem como seus correspondentes

⁷³ No mesmo sentido, cf. Maturana, “Man and Society” in Frank Benseler *et alii*, *Autopoiesis, Communication and Society: the Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences*. Frankfurt: s/ ed., 1980, p. 12 – apud Luhmann, *Soziale Systeme*, p. 298: “*an autopoietic system is either in continuous structural coupling with its medium or disintegrates*”.

⁷⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 713 – gr. acr. [no original: “Soche Spannungen und Veränderungen fesseln die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen. Sie verdecken zugleich, daß es in diesen Konflikten zwischen den sich ausdifferenzierenden Funktionssystemen zu einer Gesamtbewegung kommt, nämlich zur parallellaufenden Ausdifferenzierung einer Mehrheit von Funktionssystemen”].

ambientes internos à sociedade – e a isso pertence também estratificação – percebidos apenas como ruídos e irritações, distúrbios ou oportunidades”⁷⁵.

Dois pontos são bastante problemáticos nessa passagem: o primeiro diz respeito ao posicionamento das questões de estratificação, o que será tratado oportunamente no capítulo especificamente dedicado ao assunto. O segundo ponto diz respeito à imprecisão histórico-temporal aberta pela expressão “*em algum momento*”. O estudo do capitalismo com o aparato conceitual da teoria de sistemas sociais trata de estabelecer precisamente *esse* momento histórico, que deixa de ser “algum momento”, indistintamente. E vale desde já adiantar: *esse momento* está historicamente relacionado à diferenciação funcional da economia – e não porque ela é um sistema “mais forte”, “mais autopoietico” ou “mais importante” que os outros; mas apenas porque ela altera o sentido da evolução: a evolução sócio-cultural da sociedade se torna reflexiva, aplicável sobre si mesmo e abre caminho para o que se poderia chamar de “evolução da evolução”. Esse momento, como veremos, é o ponto de não-retorno da diferenciação funcional da sociedade.

Já é possível esboçar a prometida solução do problema concernente à relação entre capitalismo e diferenciação funcional: *o capitalismo é o momento* em que a diferenciação funcional de uma maioria de sistemas pode ser observada como um *movimento conjunto*. Note-se bem, o capitalismo *não é* esse movimento conjunto em si mesmo; o *capitalismo* é apenas *a alavanca histórica* daquela *contínua diferenciação paralela de uma maioria de sistemas funcionais* que permite caracterizar a sociedade contemporânea como sociedade funcionalmente diferenciada. Esse nosso raciocínio precisa ser detalhado.

Capitalismo não significa apenas e tão-somente a diferenciação funcional da economia, mas a *ordem social* erigida a partir – e não apenas – da diferenciação funcional da economia, mas também – e sobretudo – a partir dos acoplamentos estruturais e operativos que condicionaram a diferenciação funcional da sociedade (portanto: da economia e dos demais sistemas). Para nossas finalidades, o capitalismo enquanto ordem social tem ainda uma dimensão semântica que descreve a consolidação da sociedade funcionalmente diferenciada como uma marcação histórico-temporal. Como

⁷⁵ Idem, p. 708 – gr. acr.

se vê, nossa definição de capitalismo está articulada em dois níveis: no nível da *estrutura social*, “capitalismo” expressa a diferenciação funcional da economia (condicionada pelos acoplamentos estruturais e operativos) e a decorrente extrapolação de lógicas de auto-referência operativa para os demais âmbitos sociais; e, no nível *semântico*, “capitalismo” descreve a descrição dessas transformações. Capitalismo expressa ao mesmo tempo: (i) a diferenciação funcional da economia; (ii) a diferenciação funcional da sociedade decorrente da diferenciação funcional da economia; (iii) a mediação desses processos pelos acoplamentos estruturais e operativos; e (iv) a descrição desses processos.

Mas se, em nossa definição, capitalismo tem a ver com autopoiese, acoplamentos e diferenciação funcional, o que o estudo do capitalismo com a teoria de sistemas sociais permite avançar? Onde está o ganho analítico da perspectiva proposta nesta tese? Precisamente nisto: a diferenciação funcional da sociedade, concebida como um processo histórico concreto que, portanto, não é linear nem homogêneo, mas contingente, *não é indiferente à seqüência de diferenciação funcional dos sistemas parciais*. Com efeito, não apenas os meios de comunicação simbolicamente generalizados, mas também os sistemas funcionais da sociedade demonstram um desenvolvimento historicamente desbalanceado⁷⁶. Os sistemas autopoieticos não se diferenciam por brotamento como as hidras e esponjas. Logo, a *seqüência histórica* de diferenciação funcional dos sistemas parciais da sociedade é indispensável para entender a diferenciação funcional da sociedade como um todo. E mais: partindo desse pressuposto, 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 univetorial⁷⁷.

⁷⁶ Idem, cf. p. 405 e ps. 483/484.

⁷⁷ O que reconhecem até mesmo alguns marxistas: cf. J. Hirsch, “Éléments pour une théorie matérialiste de l’État” in *L’État contemporaine et le marxisme*. Paris: Maspero, 1975, ps. 28/29, apud Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. II, p. 296, nota 25: “A particularização do Estado enquanto ‘instituição’ (Max Weber) ou então (como dizem os teóricos do sistema, *até esse ponto de maneira pertinente*), a “*diferenciação do sistema político*” se desenvolve pois segundo a lógica histórica do desenvolvimento da sociedade de produção de mercadorias” – gr. acr. No mesmo sentido, Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure”, ps. 189/191. Nossos desenvolvimentos neste ponto são compatíveis com a versão não-ortodoxa do marxismo – cf., mais uma

Em outras palavras, a dinâmica “base/superestrutura” pode ser *temporalizada historicamente* quando a diferenciação funcional é compreendida como evolução, ou melhor, como co-evolução – não-teleológica, não-linear e assimétrica – de sistemas funcionais estruturalmente acoplados. A relação que pode ser estabelecida entre a diferenciação funcional *da economia* e a diferenciação funcional *da sociedade como um todo* não é uma relação mecânica, mas *reflexiva*, reciprocamente determinada. Nosso argumento se desdobra então da seguinte maneira: a diferenciação funcional da economia, estruturalmente acoplada aos demais sistemas da sociedade, impôs a eles a lógica auto-referente do capital; é dizer, a diferenciação funcional da economia determinou a diferenciação funcional da sociedade e, a partir de então, a diferenciação funcional da sociedade passou a determinar não apenas a evolução da economia funcionalmente diferenciada, mas também o destino dos demais sistemas autopoieticos. A relação entre economia e sociedade não é mecânica: uma vez estabelecido o transbordamento da auto-referência da economia para os demais âmbitos sociais *por intermédio dos acoplamentos estruturais*, a diferenciação funcional se estabiliza e rebate na própria economia funcionalmente diferenciada. Isso, pelo momento, significa apenas que *o primeiro* processo de diferenciação funcional completamente realizado – qual seja: a diferenciação funcional da economia como *Ausdifferenzierung* de um sistema funcional estrutural e operativamente acoplado aos demais – *condiciona* a diferenciação funcional dos demais sistemas e altera o princípio evolutivo da sociedade: a partir da diferenciação funcional da economia, somente pode existir *co-evolução* de sistemas acoplados. A tese não é nossa; mais uma vez, seguimos de perto nosso autor:

“Somente a diferenciação funcional do sistema econômico para além do nível organizacional da economia doméstica e das corporações de ofício, ou seja, somente a sistemática produção para o mercado e a contínua orientação de todas as funções econômicas por um sistema monetário unitário faz com que a sociedade alcance um nível de complexidade que exige diferenciações funcionais para todos os necessários âmbitos funcionais, até mesmo para a família”⁷⁸.

vez, Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. II, em que se lê, no estudo sobre o Estado, ps. 294/295: “De fato, Marx assinala que há lá igualmente, e independentemente do Estado (isto é, sem que se ponha o Estado), uma *relação de direito*. Nesse sentido, os indivíduos não são apenas suportes, mas sujeitos de direitos. A relação é assim ao mesmo tempo econômica e *jurídica*” – gr. or.

⁷⁸ “Evolution und Geschichte”, p. 193 – gr. or. [“Erst eine Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems über die Organisationsebene von Haushalten und Innungen hinaus, also erst systematische Produktion für den Markt und durchgehende Orientierung aller wirtschaftlichen Funktionen an einem einheitlichen

Como já tivemos oportunidade de adiantar, a economia altera o significado da evolução *não por si mesma*, mas porque os acoplamentos estruturais e operativos consolidados no seu processo de diferenciação funcional (*Ausdifferenzierung*) alteram a dinâmica evolutiva *para a sociedade considerada como um todo*. Nosso estudo do capitalismo detalhará esse aspecto muito preciso da teoria da evolução de Luhmann, ainda nesta seção. O problema está em reduzir o capitalismo, do ponto de vista da estrutura social, à diferenciação funcional da economia – e ponto final. Nesse movimento, a diferenciação funcional da economia é diluída na diferenciação funcional da sociedade e, por conseguinte, o capitalismo pode ser considerado uma semântica obsoleta. Perde-se de vista que é a diferenciação funcional da economia que altera a dinâmica evolutiva da sociedade. Em um primeiro momento, a economia determina a sociedade; na seqüência, sociedade, economia e demais sistemas sociais se co-determinam reciprocamente – capitalismo é a demarcação histórica desse fenômeno. Em síntese: capitalismo é o *movimento conjunto de diferenciação de diversos sistemas sociais caracterizado pelo transbordamento da lógica auto-referencial da economia monetária para os demais sistemas sociais, mediado por acoplamentos estruturais*. Capitalismo é o *vestígio* desse longo processo histórico. Por isso, “capitalismo” *é e não é* uma semântica obsoleta: toda e qualquer teoria da diferenciação funcional terá de fazer referência à diferenciação do sistema econômico na passagem para a modernidade, muito embora não seja possível, na modernidade constituída, reportar todas as tensões verificáveis entre os diversos sistemas funcionais a um primado axiomático da esfera econômica. É a recomposição da seqüência em que os sistemas funcionais da sociedade se diferenciam – com o auxílio de acoplamentos estruturais e operativos, concomitantemente institucionalizados com diferentes graus de tecnicidade – que permite entrever um movimento conjunto (*Gesambewegung*) de um ponto de vista histórico. Só é possível situar perfeitamente o capitalismo na diferenciação funcional da sociedade sob uma visada diacrônica.

É por essa razão que o próprio Luhmann registra uma espécie de mudança na condução (*Führungswechsel*) da sociedade com a diferenciação funcional da economia⁷⁹. Porém, com o desenvolvimento da tese do primado da diferenciação funcional e da versão

monetären System bringt das Gesellschaftssystem auf ein Niveau der Komplexität, das funktionale Ausdifferenzierungen für alle benötigten Funktionsbereiche sogar für die Familie, erforderlich macht”]. No mesmo sentido, “Wirtschaft als soziales System” [1970] in *SA I*, p. 285.

⁷⁹ Cf. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981, ps. 149/150.

“tudo ou nada” da autopoiese que lhe é correlata, Luhmann não pôde enfrentar rigorosamente os problemas de autonomia e interdependência implicados nesse movimento. Com efeito, Luhmann oferece argumentos concretos para sustentar empiricamente o primado funcional da economia: o dinheiro é o tipo ideal dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, pois tem elasticidade praticamente total entre os dois valores do código econômico (“ter/não-ter”), bem como autonomia contextual, psicológica e moral absoluta; provê externalidades que podem ser utilizadas por outros sistemas sociais para absorção de complexidade; ao mesmo tempo em que o código econômico “ter/não-ter” é sobre-codificado pela propriedade privada, pelo dinheiro e pelo crédito⁸⁰. Mas não devemos exagerar a importância dessa questão; mais uma vez, o papel da economia na diferenciação funcional da sociedade só é relevante porque permite expor uma lacuna no corpo da teoria de sistemas sociais: a hipóstase artificial da categoria da autopoiese, que deixa sem resposta os problemas envolvendo autonomia e interdependência de sistemas sociais autopoieticos.

Há que se considerar que os desenvolvimentos mais antigos da teoria de sistemas retomados nesta seção não são incompatíveis com a versão madura da teoria da sociedade de Luhmann, considerando que as assimetrias inter-sistêmicas não implicam por si só a metonímia social, como se pode ler até mesmo n’*A sociedade da sociedade*:

“Essas diferenças dos diversos meios de comunicação simbolicamente generalizados quanto à capacidade de construção de sistemas moldam a feição da moderna sociedade. Elas conduzem (ao lado de outros fatores) a um *crescimento desigual dos sistemas funcionais*, logo, também a um desempenho desigual das funções relativo a esforços comunicativos e visibilidade, *sem que isso fundamente uma racionalidade secreta ou um ranking de funções*”⁸¹.

Como é evidente, o crescimento desigual de sistemas não tem necessariamente de fundamentar uma hierarquia transitiva de funções: a passagem à diferenciação funcional da sociedade pode ser compreendida de fato como o resultado de uma evolução

⁸⁰ Cf., para esses pontos, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 398; e “Wirtschaft als soziales System” [1970] in *SA I*, p. 271.

⁸¹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 391/392 – gr. acr.

desbalanceada da sociedade⁸². Na primeira seção deste capítulo, vimos que o primado funcional de um subsistema específico não implica necessariamente o problema da metonímia. Esse argumento conceitual pode ser agora historicamente concretizado com o processo de diferenciação funcional da economia. E, a rigor, estamos seguindo Luhmann ao pé da letra:

“Fora a diferenciação funcional de um sistema econômico de tipo novo, segundo a forma e os contornos de uma economia orientada pelo dinheiro e pelo mercado, que revolucionou a velha constituição da sociedade no correr dos séculos XVII e XVIII. (...) O primado funcional da política foi substituído pelo primado da economia”⁸³.

Mas o primado funcional da economia não pode ser tomado pelo esquema mecânico “base/superestrutura” – lembrando que a relação entre economia e sociedade em Marx está bem distante do emprego que muitos marxistas fizeram desses conceitos. Recuperemos o fôlego para concluir nosso capítulo. Se é verdade que a passagem da sociedade estratificada à sociedade funcionalmente diferenciada não é linear, é forçoso reconhecer que alguns sistemas se diferenciam funcionalmente antes de outros: é o caso, por exemplo, da religião e da política⁸⁴. Por que a diferenciação desses dois sistemas não disparou a diferenciação funcional da sociedade como um todo? É notório que o direito, dos romanos ao direito canônico, experimenta mais de dez séculos de evolução; o mesmo se passa com a política, cuja depuração da moral foi iniciada ainda no século XVI. Contudo, a consolidação da economia monetária entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX acelera sobremaneira a diferenciação funcional do direito e da política: o código civil napoleônico de 1804 pode ser considerado o marco da positividade do direito, ao mesmo tempo em que a Carta do Povo de 1838 já apontava a premência da democratização da tomada de decisões políticas, consolidada na Europa até o final do século XIX. Só a diferenciação de meios de comunicação simbolicamente generalizados não parece suficiente (lei e poder são tão antigos quanto o dinheiro). Por que a auto-referência objetiva se desenvolve primeira e

⁸² Idem, p. 764. Cf., em linha com nosso argumento, Schimank, “Funktionale Differenzierung und gesellschaftsweiter Primat von Teilsystemen – offene Fragen bei Parsons und Luhmann” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 11, 2, 2005, ps. 395-414.

⁸³ “Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems”, p. 99.

⁸⁴ Cf. *Die Politik der Gesellschaft*, p. 169. Cf. também o Interlúdio desta tese, p. 182.

plenamente apenas na economia? Ou seja, quais circunstâncias tornaram possível que a diferenciação funcional da economia pudesse impor o ritmo da diferenciação funcional da sociedade como um todo?

A resposta só pode ser: por conta dos acoplamentos entre a economia e os demais sistemas. De fato, se religião e política podem ser consideradas funções sociais anteriores à economia, tais funções são, contudo, desempenhadas em bases rigidamente *estratificadas* pelo menos até o final do século XVIII. A economia é o primeiro sistema funcional operativamente fechado em decorrência de acoplamentos estruturais com outros sistemas sociais, especialmente com o direito e com a política – funções sociais que, *somente por isso*, puderam então se tornar sistemas autopoieticos. Note-se bem: nosso argumento não permite sustentar que a diferenciação funcional da economia é a *causa* da diferenciação dos demais sistemas funcionais⁸⁵ – até porque nenhuma diferenciação pode ser imposta pelo ambiente, todo processo de diferenciação tem de ser auto-lógico. A diferenciação funcional da economia, por conta de sua interdependência com as outras “funções” sociais, oferece apenas as condições para que a autopoiese dos outros sistemas ocorra concomitantemente com os acoplamentos⁸⁶.

Ora, mas por que a economia? A interdependência entre direito e política é tão antiga quanto o *Leviathan*. Por que justamente a economia? Resposta: a economia monetária estruturada pela contradição entre capital e trabalho rompe definitivamente com os fundamentos da sociedade estratificada⁸⁷. Enquanto outras funções sociais da sociedade tais como a arte, a ciência, a religião, a política e o direito, diferenciaram-se da sociedade como um todo antes da economia, inclusive com fortes pontos de interdependência recíproca, *apenas a diferenciação funcional da economia solapou as bases da sociedade estratificada*.

Vejamos porque a institucionalização estrutural de pontos de interdependência entre a economia e as demais funções sociais permitiu, ao longo de um período de tempo historicamente determinado, que a consolidação da economia de mercado conduzisse a sociedade como um todo, transitando-a da estratificação à diferenciação funcional.

⁸⁵ Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure”, p. 194.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Cf., nesse sentido, e de acordo com o próprio Luhmann, cap. 5, ps. 267/268.

Recapitulando, vimos que: (i) a diferenciações dos sistemas não acontece no vácuo e, além disso, ela somente ocorre em um ambiente favorável para tanto; (ii) os múltiplos processos de diferenciação não se pressupõem necessariamente uns aos outros; (iii) a seqüência desses processos de diferenciação não é puro acaso; e (iv) em algum momento a contínua diferenciação paralela de uma maioria de sistemas funcionais alcança um movimento conjunto. Sustentamos que, nesse contexto, a diferenciação funcional da economia assume uma posição crucial. Enquanto os marxistas têm dificuldades em justificar a preponderância da base sobre a superestrutura em termos não-axiomáticos, os luhmannianos têm dificuldades equivalentes para explicar um “efeito de conjunto” decorrente do acoplamento de inúmeros sistemas autopoieticos⁸⁸.

A explicação parece estar no que acontece *antes*, ou melhor, *um pouco antes* do fechamento operacional dos sistemas. Com efeito:

“Os meios [*de comunicação simbolicamente generalizados*] podem surgir e se diferenciar antes que existam os respectivos sistemas funcionais”

até porque

“Para as operações (e isto vale também para a comunicação, se ela deve ser entendida como operação autopoietica) não há então nunca um começo, porque *o sistema sempre já tem de ter começado suas operações para poder reproduzir suas operações a partir de seus próprios produtos*, e da mesma forma nunca um fim, porque cada nova operação é produzida considerando novas operações”⁸⁹.

O sistema tem de já poder contar com seus componentes e suas operações antes mesmo de poder se reconhecer enquanto tal: tem de haver comunicação econômica antes da economia funcionalmente diferenciada, comunicação política antes da política funcionalmente diferenciada etc. Tudo se passa como se interdependências funcionais, ainda não-diferenciadas, produzissem um acúmulo de sucessos comunicativos que, justamente em função desse contexto de indiferenciação, ainda podem ser usados em

⁸⁸ Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure”, p. 258. O próprio Jessop oferece uma solução intermediária que, contudo, não pode ser considerada de todo satisfatória: enquanto a economia tem um primado de longo prazo, as crises podem conferir primazia a outros subsistemas sociais no curto prazo (p. 259). Em última instância, a primazia da economia é justificada em termos axiomáticos – esse é o problema.

⁸⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, respectivamente p. 392 e p. 440 – gr. or.

diversos âmbitos sociais ao mesmo tempo. Isso significa que há um contexto provisório que, não obstante, permite a seleção e a restabilização de aquisições evolutivas que podem conduzir ao fechamento operacional de sistemas autopoieticos. Luhmann caracteriza sugestivamente tal estado de coisas como a realização de uma espécie de “*pré-trabalho concentrado*” (*Vorarbeit*):

“Sem tal pré-trabalho concentrado, a passagem de uma sociedade diferenciada por estratificação para uma sociedade funcionalmente diferenciada praticamente não teria sido possível”⁹⁰.

Luhmann designa os feitos desse pré-trabalho concentrado como “*preadaptive advances*”, aquisições evolutivas antecipadas. Mas a pergunta que havíamos feito algumas páginas atrás – por que a economia? – parece remanescer sem resposta. Tais *preadaptive advances* poderiam em tese ocorrer em qualquer outro âmbito funcional da sociedade. Neste ponto, tangenciamos os limites da teoria de sistemas de Luhmann para as finalidades deste capítulo: nosso autor chega bem perto de permitir a apresentação de uma teoria do capitalismo por dentro da teoria de sistemas sociais, mas recua – deixa o ponto sem os desdobramentos possíveis.

Tais considerações nos remetem oportunamente ao célebre capítulo de Marx dedicado à chamada *acumulação primitiva*:

“Viu-se como dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzida mais-valia e da mais-valia mais capital. A acumulação do capital, porém, pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação “primitiva” (*previous accumulation* em A. Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida. (...) Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação de trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos

⁹⁰ Idem, p. 392 (cf. Glossário, p. XVI).

em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como "primitivo" porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde"⁹¹.

A acumulação primitiva é desenvolvida por Marx para mostrar como a sociedade forjou seus trabalhadores livres, como a separação entre os trabalhadores e a propriedade dos meios materiais da produção foi imposta socialmente – introduzida como variação inovadora, selecionada e restabilizada pela sociedade. Para tanto, recorreremos ainda que muito brevemente à clássica análise de Karl Polanyi. Polanyi escreve em um contexto marcado pela disputa aberta entre os postulados da economia de livre mercado e as mais corriqueiras políticas intervencionistas. O contexto desse debate entre liberais e intervencionistas não nos interessa no momento. De outro ponto de vista, a grande transformação narrada por Polanyi, aquela que permite entender as origens de nosso tempo, pode ser vista como a reconstituição detalhada da acumulação primitiva tal como apresentada por Marx. O ponto que apropriaremos de Polanyi, em estrita relação com a crítica de Marx à economia política, é precisamente a constatação de que o livre-mercado não era natural, não era o desdobramento de impulsos ínsitos à natureza humana; em suma: a constatação de que o liberalismo não tinha nada de “livre” ou de “*laissez-faire*”, pois fora *jurídica e politicamente* imposto à sociedade⁹².

Polanyi mostra não apenas que a construção do mercado auto-regulado exigiu a conversão de trabalho, dinheiro e terra em mercadorias, chamadas por ele de mercadorias fictícias, mas também que esse processo foi marcado por profundos antagonismos e movimentos contraditórios, de modo que a consolidação do livre-mercado – do mercado auto-regulado pelos preços formados apenas no bojo das próprias operações de mercado – teve de ser imposta institucionalmente. O dinheiro foi tornado mercadoria com o mecanismo da dívida pública: o endividamento do Estado, em decorrência das guerras religiosas do século XVII, fez com que a passagem por 1688 consolidasse não apenas uma revolução política, mas também uma revolução fiscal, de forma que o parlamento, em 1714, já controlava integralmente as finanças

⁹¹ Marx, *O capital*, liv. I, t. II, ps. 251/252.

⁹² Karl Polanyi, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time* [1944]. Boston: Beacon Press, 2001, p. 145.

estatais⁹³. Com os bancos centrais, a regulação centralizada da escassez da moeda permitia vendê-la e comprá-la como se fosse mercadoria. Por sua vez, para que terra e trabalho se tornassem mercadorias comerciáveis, é indispensável recompor a conflituosa política dos cercamentos (*enclosures*)⁹⁴. A supressão da gleba feudal pela pequena propriedade rural tem como consequência um óbvio melhoramento na produtividade agrícola *se* não for acompanhada da transformação da lavoura em pastagem – esse é o ponto crucial dos cercamentos⁹⁵. Os cercamentos foram iniciados muito antes que o modo de produção capitalista pudesse ser identificado, entre o último terço do século XV e as primeiras décadas do século XVI, em função da alta nos preços da lã proporcionada pela nascente indústria holandesa e pela decadência da nobreza feudal inglesa, que procurava assegurar sua subsistência com a venda de lã. A expulsão dos camponeses e a destruição de suas moradias para viabilizar as pastagens geraram grande descontentamento. Tanto que o rei Henrique VIII, em 1489, baixou a proibição de que as casas camponesas fossem destruídas, e um outro decreto determinou inclusive a reconstrução das casas camponesas. Mas tais medidas jurídicas e políticas foram inócuas e o século XVI deu novo fôlego aos cercamentos em função da Reforma e da expropriação das terras da igreja. A sociedade resistia aos infortúnios ocasionados pelos cercamentos – expulsão de um grande contingente populacional da pequena propriedade em função da destruição de suas, vagabundagem e perambulação de grandes massas de população, esvaziamento das cidades etc. – contudo, as medidas de resistência implementadas pela legislação se revelavam inócuas. Pois bem, isso com relação à mobilidade territorial. Quanto ao trabalho, a legislação do mercantilismo, contava basicamente com o *Statute of Artificers*, de 1563, e as *Poor Laws* de 1536 e 1601. O *Statute of Artificers*, aplicável tanto para o trabalho rural quanto para os ofícios urbanos, sustentava-se em três pilares: obrigatoriedade do trabalho, sete anos de aprendizagem prévia e uma remuneração anual garantida. As *Poor Laws* desse período exigiam cuidados aos idosos, enfermos e órfãos, mas punia severamente a mendicância e a vagabundagem daqueles que podiam, em tese, desempenhar qualquer trabalho manual (se encontrassem emprego). A administração das leis dos pobres era realizada

⁹³ Christopher Hill, *The Century of Revolution 1603-1714* [1961]. London & New York: Routledge, 2006, p. 2. Cf., para a revolução fiscal na Inglaterra, P. G. M. Dickson, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit 1688-1756*. London: MacMillan, 1967.

⁹⁴ Para o que se segue, cf. Polanyi, *The Great Transformation*, fundamentalmente caps. 7 e 8, ps. 81-107.

⁹⁵ Idem, p. 36; bem como Marx, *O capital*, liv. I, t. II, p. 254.

localmente: cada distrito (*parish*) deveria manter *poorhouses* para cuidar daqueles que não podiam trabalhar e *workhouses* para forçar o trabalho dos capazes. O problema era compatibilizar a formação de um mercado de trabalho nacional, decorrente dos cercamentos, com mecanismos locais de disciplina do trabalho. Era preciso preservar as *parishes* mais eficientes do fluxo demográfico, o que foi realizado com o *Act of Settlement*, de 1662: os comuns do povo eram homens livres, mas rigidamente limitados a seu distrito de origem. A combinação dos cercamentos com a legislação trabalhista engendrou uma espécie de servidão distrital (*parish serfdom*): homens livres, forçados a trabalhar e adstritos a rígidos limites geográficos. O fim do *Act of Settlement*, em 1795, contudo, foi contrabalanceado pela decisão jurisprudencial dos magistrados de Berkshire reunidos em Speenhamland em 6 de maio de 1795, que definiu uma remuneração mínima aos pobres ao mesmo tempo em que aboliu a obrigatoriedade de recolhimento às *poorhouses*: a mobilidade era contrabalanceada por padrões nacionalmente homogêneos de remuneração e ajuda financeira oficial – o que, de um lado, restringia a competição por postos de trabalho mas, de outro, mantinha a remuneração em níveis baixíssimos. Nesse período, a pobreza e o pauperismo cresciam a olhos vistos. Mas ainda não era o ponto final. O sistema de Speenhamland foi abolido com a *Reform Bill* de 1832 e a *Poor Law Amendment* de 1834: suprimiu-se toda e qualquer benevolência para com os pobres, ao mesmo tempo em que a administração da *Poor Law* foi estabelecida em bases burocráticas nacionais. O resultado foi a criação de um mercado de trabalho *competitivo*: os pobres, extirpados da pequena propriedade rural, aprisionados em distritos e depois liberados de todas as suas raízes comunais, só tinham como alternativa trabalhar para assegurar sua subsistência.

Ora, a afinidade entre a acumulação primitiva (Marx) e aquele “pré-trabalho concentrado” (Luhmann) é evidente. O problema é que Luhmann deixou o conceito apenas pré-moldado: a asséptica categoria das *preadaptive advances* permite reconhecer mais uma vez o foco excessivo de Luhmann na autopoiese em detrimento dos acoplamentos estruturais; o conceito de pré-trabalho concentrado é neutralizado se concebido apenas analiticamente, fora da aplicação histórica à co-evolução da economia, dos outros sistemas sociais acoplados a ela e, por conseguinte, da sociedade como um todo. Para a sociedade, não é indiferente se tais *preadaptive advances* ocorrem *primeiro* na economia ou na política ou no direito. O ponto crucial de nosso argumento é que tais *preadaptive advances*, *justamente porque ocorreram primeiro na*

economia, condicionaram a sociedade como um todo ao forçarem a passagem do feudalismo ao capitalismo, da sociedade diferenciada por estratificação à sociedade funcionalmente diferenciada. E isso porque a acumulação primitiva, em Marx, não é uma mera etapa preparatória a ser cumprida antes da plena industrialização: a acumulação primitiva é o fundamento do capital – que, como tal, pode ser ativado sob as mais diferentes feições, nas mais diversas regiões do globo, sempre que for necessário iniciar um processo novo de acumulação⁹⁶.

O importante é a atuação conjunta pelo menos da economia, do direito e da política – e o fato de que a economia, o direito e a política *moldam-se reciprocamente nessa atuação conjunta*. Traduzindo para a terminologia luhmanniana: *acumulação primitiva* = *indiferenciação*. Ora, Luhmann dispõe de um conceito de indiferenciação (os acoplamentos operativos) e do conceito de pré-trabalho concentrado – mas não junta as duas pontas: como vimos no início desta seção, os acoplamentos operativos são precisamente coincidências inter-sistêmicas, momentos de indiferenciação que podem ser institucionalizados – e daí: rotineiramente mobilizados – para a proteção da autopoiese, ou seja: para a própria proteção da fronteira entre sistema e ambiente. A manutenção dessa fronteira depende de um reservatório de indiferenciação que possa entrar em cena sempre que necessário. E, para além dos propósitos do próprio Luhmann, o importante a ser ressaltado é isto: parece haver uma *dialética entre diferenciação e indiferenciação* que estabiliza a sociedade funcionalmente diferenciada, não obstante essa sociedade se reproduza sob uma lógica de acumulação⁹⁷.

A análise restrita ao processo de diferenciação funcional da economia não permite situar perfeitamente o capitalismo como detonador da diferenciação funcional da sociedade. É o caso típico de Neil Smelser, por exemplo⁹⁸. Smelser, seguindo o funcionalismo parsoniano, procura explicar a diferenciação funcional da economia pela substituição da manufatura têxtil doméstica pela indústria do algodão entre 1770 e 1840. Os processos

⁹⁶ Para essa interpretação da acumulação primitiva, cf. Haddad, *O sistema soviético: relato de uma polêmica*. São Paulo: Scritta, 1992: o despotismo oriental é a forma política que viabiliza a transição da União Soviética para o capitalismo.

⁹⁷ Essa dialética, que ora verificamos no nível dos sistemas funcionais da sociedade, pode ser observada para a sociedade como um todo, como se verá na segunda parte desta tese, caps. 4 e 5.

⁹⁸ Neil Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840* (4ª impressão). London: Routledge & Kegan Paul, [1959] 1972.

de produção, originariamente fundidos com a família nuclear e campesina (o pai trabalhava como tecelão e introduzia seus filhos no ofício, a mãe e as filhas se encarregavam dos processos de preparação da matéria-prima, as crianças cuidavam de tarefas simples tais como recolher, limpar e secar o algodão), são transformados pela divisão social do trabalho proporcionada pela indústria⁹⁹. Não obstante Smelser ressalte os conflitos envolvidos na diferenciação funcional da economia, prepondera uma orientação teleológica orientada à estabilização social¹⁰⁰. A mera diferenciação funcional da economia não permite explicar a passagem da sociedade estratificada à sociedade funcionalmente diferenciada; a análise de Smelser não explica a relação entre a diferenciação da economia e a diferenciação das outras esferas sociais.

Recorrendo a Polanyi, não seria exagero reconhecer que a modernidade se constitui e se caracteriza historicamente em função da capacidade da economia em impor às demais esferas sociais uma lógica auto-referente de reprodução social com fundamento na acumulação:

“Em última instância, é por isto que o controle do sistema econômico pelo mercado tem consequências profundas para a organização da sociedade inteira: ele significa nada menos que a condução da sociedade como um apêndice do mercado. Ao invés da economia ser incrustada nas relações sociais, as relações sociais são incrustadas no sistema econômico”; “Tal padrão institucional [*o mercado auto-regulado*] não poderia ter funcionado a menos que a sociedade estivesse de alguma forma subordinada às suas exigências”¹⁰¹.

Polanyi define esse processo histórico como desentranhamento (*disembedding*) da economia: destacamento da economia face à sociedade. É claro que essa determinação econômica da sociedade como um todo não pode ser preservada como axioma. Como já mencionamos, a diferenciação funcional da economia define a passagem à sociedade funcionalmente diferenciada porque torna a evolução reflexiva, replicada sobre si mesma, de sorte que a dinâmica entre economia, sistemas não-econômicos e sociedade não pode ser fixada linearmente. De um ponto de vista evolutivo, a determinação

⁹⁹ Smelser, *Social Change in the Industrial Revolution*, p. 54.

¹⁰⁰ Idem, p. 342.

¹⁰¹ Polanyi, *The Great Transformation*, p. 60 e p. 74, respectivamente.

imposta pelo mercado auto-regulado à sociedade como um todo é mitigada pelo fortalecimento da autopoiese dos subsistemas não-econômicos da sociedade – ao se fecharem operativamente, eles retêm não uma orientação economicista para suas operações (hétero-referência), mas apenas uma orientação auto-referente para a manutenção de suas respectivas fronteiras sistema/ambiente, desenvolvendo lógicas próprias de autonomização e reprodução social com base na acumulação. As sociedades pré-capitalistas possuíam mecanismos de exploração – expropriação e apropriação concentrada do produto do trabalho alheio (escravidão e servidão feudal) – fundados na ordenação hierárquica da sociedade, nas relações sociais pautadas pelas regras de autoridade tradicionalmente constituídas. A expropriação era imposta de uma perspectiva externa, por assim dizer. O específico da economia monetária – leia-se: da economia funcionalmente diferenciada e estruturalmente acoplada a outros sistemas sociais – é dispensar a coerção extra-econômica para viabilizar a acumulação:

“De fato, o capitalismo é tido como o primeiro modo de produção em que há uma clara separação institucional entre o econômico e o extra-econômico. (...) Por sua vez, isso significa que a coerção extra-econômica não é requerida para a apropriação de sobre-trabalho porque ele é de fato apropriado por meio de uma troca formalmente livre e igual entre capital e trabalho. (...) Isso permite a autonomização ou auto-fechamento da esfera econômica. (...) Pois que a exclusão da coerção extra-econômica da organização da economia capitalista de mercado significa que o Estado pode ser tornar a instância para o exercício do *monopólio* constitucionalizado da violência. E a ordem jurídica privada pode emergir como um sistema com suas próprias instituições, seu próprio pessoal e seus próprios códigos jurídicos e normas aplicáveis a todos os sujeitos de direito independentemente de suas respectivas posições nas relações de produção. (...) Essa mútua autonomização dos âmbitos econômico, político e jurídico envolve o desenvolvimento concomitante de princípios organizativos distintos e leis de movimento”¹⁰².

Essa síntese exemplar de Bob Jessop (diga-se de passagem: primeira e, até agora, única tentativa de confronto e aproximação entre o marxismo e o funcionalismo luhmanniano, embora restrita a questões específicas) mostra porque a construção da economia de

¹⁰² Jessop, “The Economy, the State and the Law: Theories of Relative Autonomy and Autopoietic Closure”, ps. 193/194 – gr. or.

mercado exigiu superar a ordem estratificada feudal: para que a lógica auto-referente da economia monetária se consolidasse socialmente, os contratos (acoplamentos estruturais economia/direito) tinham de poder ser firmados independentemente de posição social, estamento ou privilégio; em complemento, a constitucionalização do monopólio da violência legítima (acoplamento estrutural direito/política) transformou todos os sujeitos de direito em súditos e, posteriormente, em cidadãos. Por sua vez, a manutenção do aparato estatal – responsável por tornar a coerção social latente e por atualizá-la para a preservação dos contratos – exigia tanto a tributação quanto a administração do orçamento e da dívida pública (acoplamentos estruturais economia/política). Vê-se que o surgimento do capitalismo pode ser contado pela história dos acoplamentos estruturais entre economia, política e direito. No período de acumulação primitiva, a conformação do livre-mercado definiu não apenas a fronteira economia/sociedade, mas também as fronteiras direito/sociedade e política/sociedade. E isso por uma razão quase simples:

“Mas enquanto *organização do trabalho* é apenas outra maneira de designar as *formas de vida das pessoas comuns*, isso significa que o desenvolvimento do sistema de mercado seria acompanhado por uma mudança na organização da própria sociedade. Isso, com o tempo, tornou a sociedade humana um acessório do sistema econômico”¹⁰³.

Nesse ponto, a crítica de Luhmann a Polanyi tem algum sentido: os processos de *embedding* e *disembedding* não são antagônicos: um só é possível pelo outro¹⁰⁴. Contudo, e paradoxalmente, a crítica de Luhmann reforça, de um lado, a tese do próprio Polanyi, pois o desentranhamento da economia e seu re-entranhamento na sociedade permite explicar com maior clareza as condições de possibilidade da determinação econômica da sociedade como um todo; e reforça, de outro lado, também o nosso argumento segundo o qual só existe autopoiese com acoplamentos estruturais concomitantes. O mérito de Polanyi está em mostrar que, por algum período de tempo, a economia moldou as feições da sociedade. Tudo se passa como se, em um primeiro momento, tivéssemos não ainda “a economia da sociedade”, mas “a sociedade da economia”. A teoria da evolução de Luhmann, lida de maneira a equilibrar a importância da autopoiese e dos acoplamentos estruturais na conformação histórica dos

¹⁰³ Polanyi, *The Great Transformation*, p. 79 – gr. acr.

¹⁰⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 780.

processos de diferenciação funcional da sociedade, mostra que o processo de *disembedding* da economia (diferenciação economia/sociedade) somente pode ocorrer com os processos correlatos de *embedding* da economia nas demais funções sociais (acoplamentos estruturais) – os quais, por sua vez, observados como um movimento de conjunto (*embedding/disembedding*), forçam processos simultâneos de diferenciação funcional, notadamente no direito e na política (diferenciação direito/sociedade e diferenciação política/sociedade).

A categoria da acumulação primitiva sintetiza esse longo processo histórico em que o surgimento do capitalismo e a diferenciação funcional da sociedade compõem um único processo. A partir daí, estão dados os pressupostos para a consolidação do livre-mercado: a produção de mercadorias pode encontrar todos os insumos necessários no próprio mercado – não apenas terra, capital, crédito e matérias-primas, mas também e sobretudo *força de trabalho* pode ser livremente adquirida por intermédio de operações jurídicas de transferência de propriedade. Os preços desses insumos produtivos passaram a ser formados exclusivamente pelo mercado, conforme uma única regra, a lei da oferta e da demanda, e já não tinham qualquer relação com os remotos privilégios feudais. Propriedade privada e liberdade contratual adquirem seus modernos significados nesse processo: a propriedade deixa de ser o critério *político e jurídico* pelo qual o cidadão pode tomar parte no contrato social e passa a ser o critério fundamental de orientação da atividade econômica¹⁰⁵. Com a propriedade – e tudo o mais que a permite existir (Estado, constituição, leis, imposto e orçamento, dívida pública, dinheiro, contrato e instituições judiciárias, polícia, assistência social oficial ou filantrópico-humanitária etc.) – tem-se o livre-mercado. Com os acoplamentos estruturais, a lógica auto-referente do capital migra para as demais esferas sociais carregando consigo não um economicismo mecânico, mas a multiplicação de lógicas auto-referentes de reprodução social fundadas na acumulação. Por essa razão, a co-evolução de sistemas funcionalmente diferenciados e estruturalmente acoplados uns aos outros está constitutivamente referenciada à importância da acumulação primitiva no processo de diferenciação funcional da sociedade. Para que o capitalismo pudesse se impor à sociedade feudal, o funcionamento do livre-mercado exigiu que o mercado

¹⁰⁵ Cf. Luhmann, “Am Anfang war kein Unrecht” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3, ps. 17/18.

auto-regulado fosse estabelecido e que, uma vez estabelecido, pudesse funcionar sem interferências externas. Toda regulação só vale como auto-regulação. A partir do mercado, essa lógica de auto-referência migra para o direito, a política, a ciência etc., constituindo legalidades próprias nos mais diferentes âmbitos sociais. O paradoxal desse projeto está no fato de que a auto-regulação originária – a auto-regulação do mercado – dependeu profundamente de uma dupla interferência jurídica e política: um primeiro empuxo que impusesse a auto-referência da economia de mercado (substituição do princípio “vender para comprar” pelo princípio “comprar para vender” enquanto regra orientadora da prática econômica); e um segundo empuxo que bloqueasse as reações da sociedade às distorções que essa substituição acarretara. A mão invisível do mercado só pode funcionar com o auxílio das duas mãos muito visíveis do Estado de direito – lei e polícia; a balança e o porrete. Isso fica claro quando observamos a constituição da sociedade funcionalmente diferenciada – não pela autopoiese considerada em si mesmo e abstraída de determinações históricas, mas – como co-evolução de sistemas autopoéticos acoplados uns aos outros. Desse ponto de vista, capitalismo e diferenciação funcional revelam-se processos históricos constitutivamente imbricados, inseparáveis analiticamente um do outro – o que não implica, de maneira alguma, tomar a economia como metáfora da sociedade.

Interlúdio

A função da religião

Neste interlúdio, buscaremos articular a primeira à segunda parte da tese, desenvolvendo alguns pontos que foram apenas mencionados nos capítulos anteriores e antecipando outros que serão aprofundados nos capítulos finais. Os aspectos a serem ressaltados são os seguintes: (i) a diferenciação funcional depende da dimensão material da comunicação; (ii) o foco exclusivo na autopoiese deve ser substituído por uma visada que equilibre fechamento operacional e acoplamentos estruturais; (iii) a diferenciação funcional não é linear nem simétrica; (iv) a diferenciação funcional ocorre com base em conflitos entre sistemas sociais; e (v) a diferenciação funcional somente se estabelece na medida em que impõe critérios de inclusão/exclusão de indivíduos. Este interlúdio é a tentativa de emprestar um caráter unitário a esses pontos, tratados isoladamente ao longo desta tese. Para tanto, acompanharemos o processo de diferenciação funcional (*Ausdifferenzierung*) da religião com apoio em Max Weber: veremos que a religião se diferencia funcionalmente por um processo histórico de desagregação de uma ordem cosmológica moral e religiosamente coesa (seção I); mas essa diferenciação ocorre

como *reação* da religião à diferenciação funcional de outros âmbitos simbólicos do mundo da vida (seção II); sendo que essa reação é operada socialmente como *internalização individual* da religião (seção III). Como veremos, a análise da religião é útil porque permite concretizar historicamente a diferenciação funcional da sociedade de maneira exemplar, inclusive em sua relação com o surgimento do capitalismo.

I

A materialidade da comunicação – aquela dimensão exterior à linguagem que não se confunde com o sentido propriamente dito, mas que condiciona os processos de produção de sentido – está relacionada ao papel da escrita na institucionalização social de mediações simbólicas da interação que permitem a clara diferenciação entre comunicação e consciência. No primeiro capítulo, vimos que a diferenciação de meios de comunicação simbolicamente generalizados é determinante para a construção de sistemas sociais autopoieticos, justamente porque são esses meios que estruturam a materialidade da comunicação.

Se recuperarmos o quanto dito acerca do código binário da linguagem, lembraremos que ele permite formular o problema da dupla contingência, mas não resolvê-lo. Nas sociedades antigas, a assimetria do código da linguagem foi desenvolvida em duas direções a princípio convergentes (quando não coincidentes): religião e moral. A religião se desenvolveu com a função de transformar o indeterminado em determinável: em suas formações primitivas, essa função era operada pela diferença conhecido/desconhecido (*vertraut/unvertraut*), no que a religião matinha seu parentesco com o mito. Após a aquisição evolutiva representada pelo sacerdócio (especialização e institucionalização dos papéis de leigos e sacerdotes), a função da religião passou a ser operada por um código especificamente religioso: a forma imanência/transcendência¹. A

¹ Cf. Luhmann: *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977; “Die Ausdifferenzierung der Religion”, ps. 259-357; e *Die Religion der Gesellschaft*, passim. O enquadramento da religião na teoria de sistemas sociais é certamente um dos pontos mais polêmicos do percurso de Luhmann – cf., para uma crítica a partir da teologia (e ainda fundada na categoria do sujeito), Frithard Scholz, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, ps. 181 e ss. Cf., mais recentemente, Detlef Pollack, “Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, ps. 5-22; Peter Beyer, “Religion as Communication in Niklas Luhmann’s *Die Gesellschaft der Gesellschaft*” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, ps. 46-55; e Camila Sløk, “Niklas Luhmann’s

moral, por sua vez, desenvolveu-se historicamente como um segundo código aplicado sobre a religião com recurso à diferença bom/mau, tendo evoluído para a diferença reconhecimento/indiferença (*Achtung/Mißachtung*), eticamente manejável².

Tanto a religião quanto a moral contavam com uma regra de não-exceção: podiam observar os dois lados da distinção que operavam, ao mesmo tempo em que vedavam qualquer hipótese de observação de segunda ordem – não havia a menor possibilidade de que a religião pudesse ser observada de um ponto de vista não-religioso e a moral de um ponto de vista não-moral. Para tanto, há uma fórmula de contingência (*Kontingenzformel*) especial: deus. Todo sistema social recorre a fórmulas de contingência para se impor auto-limitações: são fórmulas programáticas auto-impostas, algo como um “princípio último” que condiciona as operações do sistema. Tais fórmulas são históricas e específicas para as necessidades de cada sistema, por exemplo: perfeição, formação (*Bildung*) e capacidade de aprendizagem na educação; escassez na economia; a necessidade de limitação do objeto científico na ciência; equidade (*Gerechtigkeit*) no direito; o bem-comum e, posteriormente, a legitimidade na política, e assim por diante³. É claro que tais fórmulas de contingência são semânticas históricas – e, como tais, *não são* efetivamente princípios normativos últimos, pelo menos para um observador de segunda ordem. Pois bem, a fórmula de contingência da religião é deus: ele realiza a transcendência na imanência e justifica a existência do mal no mundo, mesmo sendo deus um deus bom (donde o problema da teodicéia)⁴.

Em um nível muito abstrato de análise, os meios de comunicação simbolicamente generalizados podem ser considerados equivalentes funcionais à moral e à religião na mesma medida em que podem ser considerados equivalentes funcionais entre si: tornam provável a aceitação de uma comunicação. Sem dúvida, moral e religião asseguraram a autopoiese da sociedade em um período em que prevalecia a comunicação entre presentes. Na sociedade funcionalmente diferenciada, a autopoiese é assegurada por um jogo incongruente de diferentes meios de comunicação simbolicamente generalizados

Ambiguity towards Religion” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 11, n° 2, ps. 327-345.

² Cf. Luhmann, “Ethik als Reflexionstheorie der Moral” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, ps. 358-447.

³ Cf. *Die Politik der Gesellschaft*, p. 120, nota 50.

⁴ Luhmann, “Die Unterscheidung Gottes” [1987] in *SA 4*, ps. 253.

que, em qualquer hipótese, *já não podem mais ser submetidos a uma super-codificação moral ou religiosa*.

Nesse passo, deparamo-nos diante de um espinhoso problema: a religião, (a princípio) um sistema autopoietico, auto-referencial e operativamente fechado como todos os outros, conta com um meio de comunicação simbolicamente generalizado especificamente religioso? Aqui, a ambigüidade de Luhmann é reconhecida sem reservas⁵. Com efeito, se a fé ou crença (*Glauben*) não é suficientemente técnica para coordenar o comportamento na mesma medida em que o fazem o dinheiro, o poder, a verdade ou o amor, parece difícil sustentar que a religião é um sistema autopoietico como todos os outros. O próprio Luhmann nos conduz a essa inquietação: a fé, diferentemente dos típicos meios de comunicação simbolicamente generalizados, *não* permite diferenciar a ação (*Handeln*) internamente motivada da vivência (*Erleben*) enquanto influência externa para o comportamento – e isso porque a religião está orientada à integralidade do indivíduo⁶. Dito de outra maneira: a fé religiosa exige uma interpenetração altamente inelástica entre comunicação e consciência; para que a comunicação religiosa ocorra como fenômeno social, ela requisita toda a complexidade disponível da consciência. O caso do protestantismo é ilustrativo: na doutrina da predestinação, o protestante tem de estar absolutamente convicto de que sua alma está salva e, não obstante, tem de exteriorizar seu estado espiritual em ações intramundanas. Não basta apenas agir, da mesma forma como não é possível apenas crer e permanecer inerte ao mundo. Retomaremos esse ponto logo mais. Até aqui, temos a suspeita de que a religião não pode ser considerada um sistema autopoietico como todos os outros porque lhe falta um meio de comunicação simbolicamente generalizado e especificamente religioso. Retenhamos essa suspeita; voltaremos a ela logo mais.

⁵ Cf. Rudolf Schlögl, “Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, ps. 27 e ss.; ou Christoph Dinkel, “Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, p. 57. Dinkel se apóia em aspectos comuns entre a fé e os demais meios de comunicação simbolicamente generalizados, mas a inviabilidade de que ação e vivência possam ser distinguidas parece incontornável.

⁶ Cf. *Die Funktion der Religion*, p. 125, ps. 134/135; *Die Religion der Gesellschaft*, ps. 205/206; e “Die Ausdifferenzierung der Religion”, p. 345.

Por ora, é preciso considerar um dos principais fatores na fragmentação da ordenação cosmológica e moral-religiosa da sociedade feudal: a imprensa. Mais especificamente: a tradução da bíblia⁷.

“A capacidade individual de pôr à prova e refletir sobre as imposições decorrentes da fé, ligada à difusão do domínio da escrita, torna-se um problema apenas com a imprensa e, do lado protestante, conduz a uma alienação mais intensa (crença nas escrituras – se não estivesse escrito, não se acreditaria – e necessidade de uma organização eclesiástica) e a uma internalização mais intensa da fé enquanto experiência própria e convencimento próprio de cada um em sua confissão íntima”⁸.

Talvez valha a pena desdobrar os pontos sinteticamente contidos na passagem citada com apoio na extensa pesquisa de Christopher Hill acerca da tradução da bíblia inglesa⁹. Não acompanharemos aqui os extensos desenvolvimentos acerca dos diversos usos sociais (religiosos e não-religiosos) da bíblia no século XVII, pois partindo de uma teoria de diferenciação funcional, esse pressuposto é razoavelmente óbvio; interessa-nos muito mais a *mudança na infra-estrutura da comunicação decorrente da difusão da imprensa*, exemplarmente ilustrada no caso da tradução da bíblia.

No Ocidente, o último momento em que *uma* visão de mundo unitária e totalizante foi capaz de ditar efetivamente a condução da vida em todas as esferas simbólicas que hoje reconhecemos como diferenciadas, talvez possa ser localizado apenas na Idade Média anterior à Reforma Religiosa. Até o século XVI, havia apenas *uma* versão do texto sagrado, *uma* verdade religiosa e *uma* igreja católica. Isso somente era possível em uma sociedade estratificada em que o acesso ao texto sagrado era um privilégio estamental: “Uma coisa é a Bíblia em uma sociedade estável, onde existe um mecanismo aceito para o controle de sua interpretação. O controle jamais foi completo em nenhum período, e certamente menos ainda depois do transtorno da Reforma e da tradução das Escrituras a partir de uma língua que apenas alguns eruditos conseguiam ler e entender para outra que podia ser lida por qualquer alfabetizado, e compreendida por todos aqueles que

⁷ Aqui retomamos uma menção feita no cap. 1 desta tese, p. 36.

⁸ *Die Religion der Gesellschaft*, p. 205.

⁹ Cf. Hill, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, especialmente caps. 1 e 2.

ouvissem sua leitura em voz alta”¹⁰. O controle hermenêutico do texto bíblico era assegurado pela censura, pela catequese, pelos monopólios de edição da bíblia e pelas homilias (textos exegéticos que explicavam o teor das escrituras de maneira a reforçar a autoridade da igreja católica).

Contudo, entre 1640 e 1660, período decisivo para o século XVII, esses mecanismos não asseguraram uma interpretação unívoca do texto bíblico. O curioso é que se, de um lado, a Reforma Protestante é indissociável da difusão da imprensa, de outro, a discussão teológica que a Reforma instaurou somente poderia ser resolvida, ou, se não resolvida, pelo menos enfrentada com recurso ao próprio texto em disputa. Aos olhos do século XXI é razoável reconhecer com alguma naturalidade, que o cânone bíblico é um texto construído politicamente, como resultado de uma série de acordos históricos¹¹. Prova disso é a guerra de versões e edições travada ao longo do século XVI em busca do sentido autêntico da bíblia sagrada. O que ainda tem de ser devidamente destacado é o impacto dessas disputas interpretativas do ponto de vista de uma observação de segunda ordem da religião.

A difusão da imprensa e a tradução da bíblia tornaram sua leitura cotidiana um hábito prosaico. Está dado o ponto de partida para divergências exegéticas. Com efeito, a fim de auxiliar a leitura da bíblia em suas passagens mais difíceis, nos simbolismos e nas metáforas mais intrincadas, a bíblia inglesa, obra de tradutores exilados em Genebra, é publicada em 1560 na Inglaterra acompanhada de uma série de notas de margem: “A Bíblia de Genebra ambicionou deliberadamente uma ampla circulação, para ajudar os homens e as mulheres a serem os seus próprios intérpretes do Texto Sagrado”¹². A reação não tardou: a ortodoxia católica publicou em 1568 a bíblia dos bispos, uma tentativa de refutar a bíblia de genebra. Em 1611, a igreja católica edita uma versão autorizada da bíblia, em uma tentativa de aplacar as divergências entre a bíblia de genebra e a dos bispos. Como se vê, a disputa em torno da verdade e da autenticidade do texto bíblico foi aprofundada desde a tradução da bíblia alemã de Martin Luther, em 1534. De todas as disputas, o importante a ser ressaltado é o seguinte:

¹⁰ Hill, *A bíblia inglesa*, p. 26.

¹¹ Idem, p. 89 e p. 543.

¹² Idem, p. 90.

“As notas de Genebra levantaram a questão sobre quem deveria decidir: a consciência individual ou a autoridade da Igreja ou do Estado? O que aconteceria quando estivessem em antagonismo?”¹³.

As discussões em torno da bíblia expuseram a exaustão das estruturas sociais de uma sociedade estratificada e apontaram a religião na direção da consciência individual:

“(…) a aceitação da Bíblia baseava-se em princípios culturais que se romperam durante as discussões abertas surgidas depois que a censura e o controle eclesiástico decaíram”; “A Bíblia transformou-se em um documento histórico, sujeito a interpretação como outro qualquer”¹⁴.

Talvez os “princípios culturais” mencionados por Hill sejam mais bem expressos em termos de alterações da estrutura social, em função do prenúncio da passagem da sociedade estratificada à sociedade funcionalmente diferenciada. Vimos que os usos sociais do texto escrito permitiram a institucionalização simbólica como fator de mediação social da interação, em relação direta com a diferenciação funcional da sociedade¹⁵. A diversificação dos usos sociais do texto escrito é deflagrada a partir da tradução da bíblia: rompida a primeira barreira, a diferenciação dos meios de comunicação simbolicamente generalizados é uma questão de tempo. A necessidade de assegurar a aceitação de uma oferta comunicativa já não podia recorrer à religião ou à moral porque passara a depender do contexto institucional da interação. Em conclusão, a erosão da religião como fator de coesão de uma ordenação social unitária – com a conseqüente secularização da sociedade – está relacionada à múltipla diferenciação de sistemas sociais funcionais:

“Como resultado, os meios [*de comunicação simbolicamente generalizados*] (diferenciados uns dos outros) conduzem a partir daí a uma semântica não mais controlável religiosamente”¹⁶.

¹³ Hill, *A bíblia inglesa*, p. 93.

¹⁴ Idem, p. 565 e p. 583, respectivamente.

¹⁵ Cf. cap. 1 desta tese, ps. 40-53.

¹⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 365.

II

A seqüência de nosso argumento exige considerar a desagregação da ordem cosmológica e moral-religiosa da sociedade estratificada a fim de demonstrar como esse processo é conflituoso. A rigor, trata-se de demonstrar que a diferenciação funcional de sistemas sociais da sociedade somente pode ocorrer historicamente como *conflito entre sistemas* em processo de diferenciação. Em razão desses conflitos, a religião se diferencia funcionalmente por *reação* à diferenciação funcional dos demais sistemas sociais em formação. A religião representa um caso particular de diferenciação funcional por uma razão quase simples: todos os sistemas sociais *se diferenciaram da sociedade na medida em que se diferenciaram concomitantemente da religião*:

“A *internalização* “subjetiva” da vivência religiosa na modernidade, transmitida pelos antigos, deve ser compreendida como *reação* à diferenciação de meios [*de comunicação*] da sociedade (...)”; “A passagem a uma sociedade funcionalmente diferenciada é impulsionada então por outros âmbitos funcionais. Por isso, a crescente diferenciação também do sistema da religião redonda como efeito colateral”¹⁷.

Aqui o recurso a Weber é importante para ilustrar o argumento de Luhmann. É possível identificar em Weber – certamente ao longo de toda sua obra, mas mais especificamente no clássico texto da *Consideração intermediária: teoria dos níveis e direções da rejeição religiosa do mundo*, fecho do primeiro tomo de seus escritos de sociologia da religião – o prelúdio de uma teoria da diferenciação da sociedade¹⁸. A *Consideração intermediária*, possui um alcance indiscutivelmente mais amplo do que sugere sua localização bibliográfica. O ponto de partida ancorado na sociologia da religião propriamente dita é investigar o desenvolvimento típico-ideal de éticas religiosas de negação do mundo.

¹⁷ *Die Funktion der Religion*, p. 125 e 256, respectivamente – gr. or.

¹⁸ A assertiva é menos original do que se pode imaginar à primeira vista: para a afirmação expressa de uma teoria de diferenciação funcional da sociedade na *Zwischenbetrachtung* de Weber, cf. Luhmann, “Die Ausdifferenzierung der Religion”, p. 259; Schwinn, *Differenzierung ohne Gesellschaft*, ps. 154-207; Georg Kneer, “Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu. Ein Theorienvergleich” in Armin Nassehi & Gerd Nollman (orgs.), *Bourdieu und Luhmann: ein Theorienvergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, p. 30; e Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, trad. G. Roth. Berkeley & Los Angeles: California University Press, 1981, p. 74.

Importante, nesse passo, a identificação de um ponto comum a todas as religiões de salvação: a imperiosa necessidade de atribuir um sentido transcendente ao curso do mundo diante do injustificado sofrimento intramundano. As religiões de salvação se originam sob as pressões de reivindicações éticas e morais, pois já não contavam com a magia para mediar a relação entre o crente e seu deus – e, justamente por essa razão, a religião principiou historicamente a se diferenciar como religião de salvação na passagem da sociedade segmentária à sociedade estratificada, operada pela superveniência da diferenciação centro/periferia pois, com isso, tratava-se especificamente de legitimar o estamento sacerdotal no âmbito religioso de forma paralela às diferenças de riqueza e ao centralismo político típico nessas sociedades.

“A necessidade de salvação, cultivada conscientemente como conteúdo da religiosidade, originou-se sempre e em toda parte – apenas gravada com força diferente quanto à clareza dessa relação – como consequência da busca por uma racionalização sistemática e prática da realidade da vida. Expresso de outra maneira: *pela reivindicação* – que se tornou nesse nível um pressuposto específico de toda religião – *de que o curso do mundo, pelo menos até onde ele pode afetar os interesses das pessoas, seja um processo de alguma maneira dotado de significado*. Essa reivindicação apareceu, como vimos, de maneira natural e antes de tudo como o problema geral do sofrimento injustificado, ou seja, como o postulado de uma compensação justa para a distribuição desigual das fortunas individuais intramundanas”¹⁹.

Diante dessa necessidade, era preciso desvalorizar profundamente o mundo social em nome do mundo situado para além deste. Em termos luhmannianos: orientar toda a ação imanente a um sentido transcendente – e, nesse contexto, a religião poderia ser considerada o primeiro sistema funcionalmente diferenciado de uma sociedade ainda estratificada²⁰. À luz desse contexto: a “Estratificação baseia-se nas diferenças de riqueza aceitas”²¹ e está em estreita conexão com a diferenciação funcional da religião: ela deixa de competir com a política pela condução do aparato de poder, especialmente

¹⁹ Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltabkehrung* [1920] in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 9ª ed. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1988, p. 567 – gr. acr.

²⁰ Cf. “Die Ausdifferenzierung der Religion”, ps. 346 e ss.; e *Die Religion der Gesellschaft*, p. 250.

²¹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 680.

no que diz respeito à capacidade de desencadear guerras em busca de uma verdade religiosa e se torna progressivamente um sistema funcionalmente diferenciado²².

Weber analisa na *Consideração intermediária* como essa finalidade pode ser conseguida de maneiras diferentes, que oscilam entre dois pólos típico-ideais: a contemplação mística e a ascese ativa. Essa, pela compreensão que o crente tem de si mesmo como um instrumento para a obra divina; aquela pela posse contemplativa do sagrado; a ascese ativa a representa um *agir* (*Handeln*), a outra representa um possuir (*Haben*)²³. Mas, não obstante tais diferenças, “Ambas condenam o mundo social por fim a uma absoluta falta de sentido ou pelo menos à sua completa incompatibilidade com os desígnios de deus”²⁴. A ascese ativa tipicamente ocidental, por sua vez, pôde se revelar historicamente em duas direções distintas de negação do mundo: de um lado, a negação referenciada ao mundo exterior cujo tipo ideal pode ser encontrado no monasticismo católico medieval; de outro, o calvinismo ascético em sua afinidade com uma ética da vocação profissional na qual coincidem mais perfeitamente negação e dominação do mundo²⁵.

Weber cuidará de explicar – *do ponto de vista da religião* – as tensões entre a religião e os valores laicos do mundo moderno (as esferas econômica, política, estética, erótica e intelectual), a fim de identificar como se comportam rejeições ascéticas e místicas do mundo. Não é o caso de recompor, ponto por ponto, as tensões entre a religião, de um lado, e a economia, a política, a esfera estética, a esfera erótica e o conhecimento intelectual²⁶. Para nossos propósitos presentes, o elemento comparativo é menos importante que o componente analítico da *Consideração intermediária*. Uma passagem clássica sintetiza o intuito do recurso a Weber que se pretende:

“Pois a racionalização e a sublimação consciente das relações das pessoas com as diferentes esferas de posse de bens exteriores e interiores, religiosos e mundanos,

²² Idem, p. 722.

²³ Weber, *Zwischenbetrachtung*, p. 538.

²⁴ Idem, p. 552.

²⁵ Cf. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, ps. 156-166.

²⁶ Para uma exposição mais longa (mas sem muita criatividade) sobre a diferenciação de cada esfera de valor, cf. Schwinn, *Differenzierung ohne Gesellschaft*, especialmente segunda parte (“Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensmächte. Zur Soziologie der “Zwischenbetrachtung””), ps. 154-207.

empurram a isto: a tomar consciência das *legalidades próprias* internas às esferas individuais em suas conseqüências, de maneira que [essas esferas] se permitem encontrar naquelas tensões mútuas que permaneceram ocultas à simplicidade e à ingenuidade das relações primitivas do homem com o mundo exterior”²⁷.

O mais importante a destacar é que os processos de racionalização das esferas de valor (*Wertsphären*) possuem *legalidades próprias* (*Eigengesetzlichkeiten*) conflitantes entre si. Essas tensões mútuas haviam permanecido latentes nas sociedades pré-modernas em função de uma integração moral, cosmológica e religiosa da ordem social, assegurada pelo menos até o Renascimento: “A questão quanto à justificação de desigualdades manifestas não é tratada como uma questão puramente ética; ela é parte de uma questão teológica, cosmológica e metafísica quanto à constituição do mundo como um todo. Essa *ordem do mundo* é pensada de tal modo que os aspectos ôntico e normativo se fundem um no outro”²⁸. A racionalização ocidental, entendida como desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), pode ser definida como um conjunto de processos de racionalização que não se permitem reconduzir a um processo monolítico; muito pelo contrário: trata-se de um conjunto de processos marcados pela tensão entre diferentes esferas de valores, cada uma delas dotada de uma legalidade própria²⁹.

Weber analisa as tensões entre *a religião e a economia*, *a religião e a política*, *a religião e as esferas estética e erótica*, *a religião e o pensamento intelectual*; e não as múltiplas tensões que seriam possíveis identificar entre a economia e a política, a economia e o erotismo, a política e o pensamento intelectual, a ciência e a esfera estética etc. A tendência a uma leitura nietzscheana da *Consideração intermediária* não faz justiça ao texto. Parece plausível identificar nele a descrição de uma multiplicidade de processos de racionalização em curso, descoordenados entre si porque cada esfera de valor possui uma legalidade própria, autônoma³⁰. *De seu ponto de vista específico*, a religião reage indistintamente a todas as esferas de valor que dela se pretendem diferenciar, e essa reação só pode ser a definida pela *Eigengesetzlichkeit* religiosa: rejeição do mundo

²⁷ Weber, *Zwischenbetrachtung*, ps. 541/542 – gr. or.

²⁸ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. 1, ps. 281/282 – gr. or.

²⁹ Cf. Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003, especialmente cap. 10.

³⁰ Cf. Gerard Raullet, “Rationalisation et Pluralité des Rationalités” in *Archives de Sciences Sociales de Religions* n° 127, jul/set 2004, ps. 79-91.

(*Weltablehnung*), resolução da tensão entre imanência e transcendência pela insistência nesta última com a correlata desvalorização da primeira. E isso só agrava a incapacidade de uma coordenação congruente da diferenciação funcional da sociedade; não é possível sequer uma solução de compromisso entre as diferentes esferas de valor: uma vez em conflito, cada uma delas age de maneira a radicalizar a força motriz de sua legalidade própria. No texto de Weber, a religião, quando confrontada pela economia, pela política, pelo erotismo, pela cultura e pela ciência, não reage propondo uma revisão de sua lógica interna – ao contrário: *reage radicalizando sua própria fronteira com o ambiente* e é precisamente *isso* que significa a rejeição do mundo pelas éticas religiosas. É nesse contexto que emerge o argumento da perda de sentido relacionada ao desencantamento do mundo, pois o “politeísmo dos valores”, um politeísmo absoluto de valores intramundanos, erodiu aquilo que uma vez a religião chegou a garantir: uma autêntica *Weltanschauung* unitária para a ordem social feudal e pré-moderna, sólida e suficientemente coesa a ponto de determinar a condução da vida cotidiana (*Lebensführung*) de maneira integral e exclusiva³¹. A religião fora justamente aquele ponto de vista outrora capaz de superar os conflitos que, em um mundo de “deuses desencantados”, já não existe mais. A fragmentação da ordem outrora garantida pela religião sugere ainda a impossibilidade de que a totalidade social venha a ser recomposta conforme um ponto de vista único e socialmente privilegiado.

Fica claro que a diferenciação de âmbitos simbólicos não é estática, mas dinâmica: a diferenciação de sistemas sociais não cruza uma linha de chegada. Dito de outra forma: os sistemas sociais estão sempre “lutando” entre si, quer dizer, cada sistema autopoietico tem suas fronteiras permanentemente pressionadas pelo ambiente, pelos outros sistemas no ambiente. Diante dessa pressão, a única saída para cada sistema parcial é intensificar seu fechamento operacional, fortalecendo a fronteira com seu ambiente e preservando sua autopoiese. Mas, como visto, isso só é possível com a estabilização de acoplamentos estruturais. Finalmente, cumpre considerar o seguinte: a diferenciação funcional da religião, enquanto reação à diferenciação dos outros âmbitos

³¹ Cf. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7ª ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, p. 507; e Pierucci, *O desencantamento do mundo*, ps. 139/140.

funcionais, implica a interiorização da fé individual *sem amparo em acoplamentos estruturais entre a religião e outros sistemas da sociedade*³².

III

Publicada originalmente entre 1904 e 1905 e posteriormente em 1920 o “texto básico” d’*A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* é com certeza um clássico da sociologia ocidental e, especificamente no que nos diz respeito, pode ser considerado o ponto de inflexão da diferenciação funcional da religião³³.

A história do texto é profundamente marcada pelas polêmicas interpretativas envolvendo sua recepção pelo meio acadêmico, especialmente no que concerne a uma interpretação idealista do texto weberiano como uma reação correspondentemente linear ao marxismo vulgar no que diz respeito à questão da causalidade histórica³⁴. Vigorava um duplo mal-entendido: de um lado, a ortodoxia marxista interpretava de maneira mecânica e estática aquela célebre passagem do Prefácio de *Para a crítica da economia política*, de Marx, fazendo com que a política, o direito, a religião e todas as outras manifestações “ideológicas” derivassem automaticamente e sem mediação da base constituída pelas relações de produção; e, de outro lado, mas produzindo efeitos de igual sorte, *A ética protestante* foi lida como o simétrico oposto, como se a explicação dos fatores econômicos se deixasse deduzir diretamente da lógica “espiritual” e cultural das idéias. Mas essas polêmicas não dizem respeito a nosso objeto.

Vejamos então como se pode ilustrar historicamente a diferenciação funcional da religião pelo texto d’*A ética protestante*, no que concerne ao processo de internalização

³² Como o próprio Luhmann reconhece – cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 787.

³³ Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* [1904/1905 - 1920] (ed.: A. F. Pierucci), trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. As citações d’*A ética protestante* seguirão o padrão dessa edição, destacando-se entre chaves os acréscimos feitos por Weber em 1920 à edição de 1904/1905. Para o protestantismo como catalisador da diferenciação funcional da religião, cf. Isolde Karle, “Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, ps. 102-106. Para o papel do texto escrito nessa articulação, cf. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, ps. 303/304; Febvre & Martin, *The Coming of the Book*, p. 288; e Dinkel “Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium”, p. 62.

³⁴ Cf. Ephraim Fischhoff, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy” in *Social Research* v. II, 1944, ps. 53-77.

individual da fé religiosa. Não é o caso aqui de recompor integralmente todas as conexões internas de uma obra tão rica quanto esta. Ao invés de seguir a ordem expositiva adotada pelo próprio Weber, partiremos de uma citação que nos interessa especialmente e, a partir dela, puxaremos os fios do argumento conforme a necessidade. Trata-se de um excerto do capítulo 2 (“O “espírito” do capitalismo”) da Parte I (“O problema”), passado o capítulo introdutório que trata da relação entre estratificação e religião, passados os “ensinamentos” de Benjamin Franklin e iniciada a discussão do sentido empregado por Weber no que ele designou por “espírito” (*Geist*) do capitalismo; tem-se aí então, de maneira exemplar:

“No presente, com nossas instituições políticas, jurídicas e comerciais, com as formas de gestão empresarial e a estrutura que é própria da nossa economia, esse “espírito” do capitalismo poderia ser entendido como puro produto de uma adaptação, conforme já se disse. A ordem econômica capitalista precisa dessa entrega de si à “vocaço” de ganhar dinheiro: ela um modo de se comportar com os bens exteriores que to adequada quela estrutura, que est ligada to de perto s condies de vitria na luta econmica pela existncia, que de fato *hoje* no h mais que se falar de uma conexo necessria entre essa conduta de vida “crematista” e alguma “viso de mundo” unitria. que ela no precisa mais se apoiar no aval de qualquer fra religiosa e, se que a influncia das normas eclesisticas na vida econmica ainda se faz sentir, ela sentida como obstculo anlogo regulamentaco da economia pelo Estado. A situao de interesses poltico-comerciais e poltico-sociais costuma ento determinar a “viso de mundo”. {Aquele que em sua conduta de vida no se adapta s condies do sucesso capitalista, ou afunda ou no sobe.} Mas esses so fenmenos de uma poca na qual o capitalismo {moderno}, agora vitorioso, j se emancipou dos antigos suportes. Assim como um dia, em aliana apenas com o poder do Estado moderno em formao, ele rompeu as antigas formas de regulamentaco econmica medieval, esse tmbm poderia ter sido o caso – digamos provisoriamente – em suas relaes com os poderes religiosos”³⁵.

Essa passagem, lida isoladamente, poderia no despertar ateno especial por parte de um estudioso oficialmente concentrado nas linhas mestras da sociologia de Weber, pois ela remete ao reconhecimento das afinidades eletivas (*Wahlverwandschaften*) entre

³⁵ Weber, *A tica protestante e o “esprito” do capitalismo*, p. 64 – gr. or.; subl. acr.

uma ética especificamente religiosa e uma ética profissional em desenvolvimento – e precisamente essas afinidades constituem o que se chamou “espírito” do capitalismo³⁶. A preocupação central de Weber é relatar, pela síntese conceitual altamente elaborada que lhe é característica, um processo histórico bastante largo, qual seja: o processo de constituição e consolidação do capitalismo. Para tanto, é necessário reter que a ética protestante *não é*, ela mesma, o “espírito” do capitalismo. A articulação entre a ética protestante e aquilo que se pôde chamar “espírito” do capitalismo ocorrera apenas nos primórdios do surgimento histórico do capitalismo e unicamente como uma *afinidade eletiva* entre três dimensões de condução da vida cotidiana: religião, moral e economia. Uma vez constituído – vitorioso – o capitalismo tende a perceber a ética religiosa e também a moral mais como obstáculos que como fatores catalisadores. O que Weber pretende demonstrar com essa passagem é que a ordem econômica capitalista precisou da entrega de si à vocação profissional – que, diga-se de passagem, é uma entrega absolutamente antinatural e muito pouco espontânea, tem de ser forçada, imposta; e a melhor forma de fazê-lo é, sem dúvida, a partir de dentro do indivíduo. Assegurado o êxito nessa tarefa, a esfera econômica deixa de estar necessariamente conectada a uma visão de mundo religiosa internamente coesa: é por isso que a ordem econômica capitalista “*não precisa mais se apoiar no aval de qualquer força religiosa*”, pois “*o capitalismo moderno, agora vitorioso, já se emancipou dos antigos suportes*” – e aqui vale ressaltar: *religiosos e de outra ordem* (morais, políticos, jurídicos etc.)³⁷.

A passagem transcrita permite vislumbrar não um, mas *dois processos históricos*, a saber: (i) o momento em que a ética protestante e o “espírito” do capitalismo (ainda nascente) estavam efetivamente próximos um do outro (primórdios do século XVII); e (ii) o momento em que, *consolidado o capitalismo*, seu “espírito” deixou de depender de uma ética religiosa (entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX). Isso tem consequências significativas para a compreensão da religião moderna. No arcabouço luhmanniano, é possível dizer que a Reforma Religiosa e o desenvolvimento do protestantismo significaram passos de *diferenciação funcional* da religião: em um primeiro momento, na Reforma Religiosa, o protestantismo se diferencia do catolicismo. Essa diferenciação é funcional porque traz uma

³⁶ Cf. Michael Löwy, “Le Concept d’Affinité Élective chez Max Weber” in *Archives de Sciences Sociales des Religions* n° 127, jul/set 2004, ps. 93-103.

³⁷ Cf., exatamente nesse sentido, Polanyi, *The Great Transformation*, p. 44.

especialização na função precípua da religião (negação do mundo; resolver a tensão imanência/transcendência), cujo ponto nodal é a des-ritualização do catolicismo. Nesse passo, aproxima-se a ética protestante – *funcionalmente* – de imperativos econômico-profissionais indispensáveis ao surgimento do capitalismo. A conclusão do desencantamento do mundo pelo protestantismo ascético consoma a diferenciação funcional da religião (pelo menos no que diz respeito ao cristianismo ocidental). De fato, os sacramentos católicos podem ser vistos como reminiscências mágicas, especialmente se considerarmos, e.g., o rito da transubstanciação – o milagre de tornar deus presente, a realização do transcendente no plano da imanência, a cargo do padre. A des-ritualização (= desencantamento) da religião é indispensável à sua diferenciação funcional³⁸. Por isso, em certo sentido, a Reforma não “atenuou” o peso da religião – ao contrário, o “puritano genuíno” vive na solidão de sua íntima convicção religiosa, sem o amparo dos sacramentos católicos e, assim, constantemente imerso em um “sentimento de inaudita *solidão interior*”, pois a doutrina da predestinação lhe cobra “a forma *mais extremada de exclusividade* da confiança *em Deus*”³⁹. Em um segundo momento, e não mais pela Reforma Religiosa, mas pela consolidação da economia funcionalmente diferenciada, os imperativos relacionados a uma ética profissional do trabalho não mais dependem da vocação religiosa – *ai*, portanto, a conexão entre a vocação religiosa (*Beruf*) e o trabalho como dever profissional (*Beruf*) é apenas *remotamente* visível:

“(…) aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de *educação* para a ascese, só desenvolveram com regularidade toda a sua eficácia *econômica* quando o ápice do entusiasmo puramente religiosos já havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundania utilitária (...). O que essa época religiosamente vivaz do século XVII legou à sua herdeira utilitária foi sobretudo e precisamente uma consciência imensamente boa – digamos sem rodeios: *farisaicamente* boa – no tocante ao ganho monetário, contanto que ele se desse tão-

³⁸ Cf. *Funktion der Religion*, p. 108 e ss.; e Weber, *A ética protestante*, p. 106: “O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas conseqüências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica)” – gr. or.

³⁹ *A ética protestante*, ps. 95/96 – gr. or.

só na forma da lei. Desaparecera todo resquício do *Deo placere non* {ou melhor: *vix*} *potest*. Surgira um *ethos profissional* especificamente *burguês*”⁴⁰.

A diferenciação funcional da religião deixa de lado elementos econômicos e se especializa ainda mais como uma negação do mundo *exclusivamente religiosa* e, nessa medida, *interior ao indivíduo*. Tudo se passa como se o mandamento do monasticismo católico medieval “*ora et labora*” fosse especializado funcionalmente pela Reforma: em uma primeira “jornada de diferenciação”, o protestantismo assume o mandamento monástico mas o retira do monastério e o insere em cada protestante; em uma segunda “jornada de diferenciação”, a ética da vocação profissional está tão solidamente entranhada na esfera *econômica* que deixa de depender de um fundamento *religioso* – há, por assim dizer, uma ruptura do mandamento medieval, que assim se divide em dois: “*ora*” para a religião; “*labora*” para a economia⁴¹. Portanto, para a sociedade como um todo, a diferenciação funcional da religião – sua remissão para o interior do indivíduo – significa a *secularização* da sociedade. Completado este passo, a adesão a uma religião torna-se objeto de uma decisão individual:

“Podemos definir secularização como a relevância *sócio-estrutural* da *privatização* da decisão religiosa”⁴².

A visada da diferenciação funcional ajuda a destrinchar o movimento de quase três séculos contido sinteticamente na passagem do texto weberiano transcrito acima. Por fim, encerrando as longas transcrições de trechos deste ensaio exemplar, veja-se ainda:

“O puritano *queria* ser um profissional – nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu {com sua parte} para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligada aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão

⁴⁰ Idem, ps. 156-157 e ps. 160/161, respectivamente – gr. or., subl. acr.

⁴¹ Cf. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, p. 150.

⁴² *Funktion der Religion*, p. 232 – gr. or. Cf. ainda *Religion der Gesellschaft*, p. 224 e ps. 289/290. Aqui fica claro que o argumento conduzido nesta seção com amparo n’*A ética protestante* de Weber poderia sê-lo igualmente com amparo no texto de Marx sobre a questão judaica: Marx, *Zur Judenfrage* [1843]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 1. Berlin: Dietz, 1983: “O Estado pode ter se emancipado da religião, mesmo quando a *imensa maioria* ainda é religiosa. E a imensa maioria não cessa de ser religiosa quando ela o é *privadamente*”, pois “O homem se emancipa *politicamente* da religião quando a exila do direito público no direito privado” – p. 353 e p. 356, respectivamente – gr. or.

avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – *não* só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. Na opinião de Bexter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas "qual leve manto de que se pusesse despir a qualquer momento". Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. (...) Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo"⁴³.

De fato, seria possível citar inúmeras outras passagens a corroborar a interpretação avançada neste trabalho, mas basta o quanto até aqui apresentado. Se o desencantamento religioso do mundo, do judaísmo antigo ao protestantismo ascético, pode ser lido como uma progressiva diferenciação funcional da religião, essa diferenciação ocorre como *internalização individual* da religião: a afinidade eletiva entre a ética protestante e o "espírito" do capitalismo *não é socialmente institucionalizada por uma estrutura simbólica estável* – aquilo que Luhmann chama de acoplamento estrutural. O acesso à religião depende, por isso, de uma decisão estritamente individual que, enquanto tal, cobra da consciência uma interpenetração altamente inelástica para a realização de suas operações – a religião não regula autonomamente as regras de inclusão e exclusão, pois elas dependem única e exclusivamente de uma decisão individual⁴⁴.

IV

Ora, sem um meio de comunicação simbolicamente generalizado especificamente religioso, sem acoplamentos estruturais com outros sistemas funcionais da sociedade e sem a capacidade de fixar critérios próprios de inclusão e exclusão, a religião funcionalmente diferenciada pode ser considerada um sistema social autopoiético como todos os outros, como faz Luhmann⁴⁵? Preserva ainda a religião alguma função social na medida em que depende de uma decisão individual? A questão, ao contrário do que

⁴³ Idem, ps. 165 – gr. or., subl. acr.

⁴⁴ Cf. "Die Ausdifferenzierung der Religion", p. 349; e *Die Religion der Gesellschaft*, ps. 304/305.

⁴⁵ Cf. *Die Religion der Gesellschaft*, passim, e.g., p. 209, p. 223, p. 272.

aponta o senso comum, não é pura e simplesmente quantitativa – ou seja, não é apenas uma questão de “mais” ou “menos” religião. Por óbvio, há um componente “quantitativo” na evolução histórica da religião (afinal de contas, a religião chegou a determinar todas as esferas vitais de maneira praticamente monopolista no Ocidente feudal) que, contudo, não esgota a questão.

Com efeito, todas essas circunstâncias não implicam a redução da religião a um mero fenômeno da consciência: ela tem de se objetivar socialmente como comunicação⁴⁶ – ainda que, para tanto, ela dependa muito estreitamente do engajamento das consciências empíricas. Não obstante, parece difícil sustentar que a religião seja de fato um sistema social. Tudo leva a crer que, à semelhança da moral, a religião seria apenas um *código* que não evoluiu para um sistema autopoietico por não contar com: (i) a tecnicização proporcionada por um meio de comunicação simbolicamente generalizado especificamente religioso; (ii) acoplamentos estruturais com outros sistemas sociais; e (iii) critérios autônomos de inclusão e exclusão⁴⁷.

Parece então sustentável o argumento de que a diferenciação funcional da religião impôs a co-evolução entre moral e religião, pois, historicamente consideradas, uma fundou a outra, ao mesmo tempo em que a diferenciação da primeira somente foi possível na mesma medida em que condicionou a diferenciação da segunda: na origem, a moral, para lidar com seu próprio paradoxo (“a distinção bom/mau é boa?”), teve de recorrer à religião; da mesma forma como a religião, para resolver seu próprio paradoxo (“o deus que permite tanto o bom quanto o mau é bom?”), teve de se moralizar⁴⁸. Mas se a ligação entre elas é apenas contingente, o que permitiu que elas se diferenciasssem? O posicionamento diante do segredo. Enquanto a religião, para manter-se adstrita a uma regra de não-exceção, exige o segredo (o mistério, o incompreensível, o sagrado – que não se explica e que, por isso, exige fé); a moral, por sua vez, para se manter adstrita à mesma regra, tem de repudiar o segredo em nome da publicidade.

⁴⁶ Idem, p. 13 e p. 40.

⁴⁷ Mesmo nas situações em que, ainda hoje, a religião orienta rigidamente a condução da vida cotidiana e está fortemente imiscuída nas demais esferas simbólicas do mundo da vida, dificilmente poderíamos falar da diferenciação funcional de um sistema religioso autopoietico – seria talvez mais apropriado falarmos de indiferenciação ou do primado de modos de diferenciação social pré-funcionais. Em todo caso, não temos como nos alongar a esse respeito neste interlúdio.

⁴⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 243.

E, enfim, tal como a moral, também a religião preserva uma função social. A moral permanece à disposição da sociedade funcionalmente diferenciada, mas apenas como julgamento individual acerca do reconhecimento ou da indiferença com relação a pessoas ou grupos de pessoas, desempenhando uma espécie de função de alarme: ela aponta problemas localizados nos sistemas funcionalmente diferenciados que não podem ser resolvidos pelos meios de comunicação por eles empregados⁴⁹. Da mesma forma, também a religião não existe para atender a necessidades individuais, mas a uma necessidade da sociedade: remeter a imanência para o plano da transcendência⁵⁰. Por exemplo, na discussão parlamentar envolvendo temas como a eutanásia ou o aborto, a comunicação religiosa ou moral pode ser facilmente mobilizada para aumentar a complexidade da política e introduzir uma incerteza que não pode ser absorvida pelo poder enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, codificado pela diferença governo/oposição. E se é evidente que uma decisão será tomada (aprovar ou rejeitar uma lei que permita o aborto), ela será tomada por maioria de votos, contabilizando os votos do governo e da oposição – e não dos padres ou ativistas. Mas governo e oposição poderão considerar argumentos religiosos e morais para votarem contra ou a favor do aborto.

Há um último aspecto a considerarmos: a função da religião – negar o mundo terreno em nome da vida eterna; remeter a imanência a um plano transcendente – pode ser assumir um outro significado na sociedade contemporânea: compensar a exclusão cumulativa dos sistemas funcionais da sociedade (a repetência escolar que provoca a dificuldade de colocação profissional e que acarreta diminuta capacidade de participação política, estética e cultural etc.) com a finalidade de evitar que o fracasso seja imputado exclusivamente ao indivíduo⁵¹. Trata-se de disponibilizar para o indivíduo a liberdade de tomar uma decisão pela qual ele é o único responsável, compensando, em alguma medida e em um nível muito baixo de institucionalização simbólica, a exclusão de outros sistemas sociais.

⁴⁹ Idem, p. 404.

⁵⁰ Cf. “Die Ausdifferenzierung der Religion”, ps. 349/350.

⁵¹ Cf. e.g. Karle, “Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche”, p. 113.

Parte II

Classe social, inclusão e exclusão

Na segunda parte desta tese, a partir deste capítulo, o enfoque passa a ser as consequências identificáveis a partir do momento em que se constata que a reprodução da sociedade funcionalmente diferenciada se orienta de acordo com uma lógica de reprodução social com base na *acumulação*. A mais importante delas é o que se conhece por exclusão (*Exklusion*) na teoria de sistemas sociais. E isso porque, rigorosamente considerada, a diferença inclusão/exclusão submete a diferenciação funcional a um movimento auto-contraditório que nega os fundamentos sobre os quais ela própria se apóia: a diferenciação funcional engendra a exclusão como seu subproduto imediato, reintroduzindo uma subterrânea lógica estratificatória na sociedade funcionalmente diferenciada – com isso *a exclusão solapa as bases da própria diferenciação funcional*. Há, de Marx a Luhmann, certa continuidade orientada por uma lógica auto-contraditória de reprodução social e acumulação. Na crítica da economia política, a contradição estava no fato de que o trabalho se apresentava como fundamento natural da propriedade privada quando se tratava de uma expropriação socialmente condicionada:

o capital, ao fim e ao cabo, nada mais é que a negação de seu fundamento humano – o trabalho próprio – e a troca de equivalentes cuida tão pouco de equivalentes quanto de troca. Nesse sentido, mas em um registro inteiramente outro, é preciso demonstrar que também os sistemas sociais funcionalmente diferenciados operam em uma lógica auto-contraditória, não obstante os esforços de Luhmann em eliminar qualquer traço dialético de sua teoria de sistemas. A sociedade funcionalmente diferenciada se permite descrever com base em um princípio social tão auto-contraditório quanto aquele apresentado por Marx n' *O capital*.

Proceder-se-á a partir de uma investigação quanto ao sentido da teoria de classes em Marx e de como ela se relaciona à problemática da acumulação de capital (seção I), seguindo de perto interpretação da obra marxiana tal como realizada por Ruy Fausto; para daí passarmos à forma pela qual Luhmann enfrenta a questão das classes (seção II). Na seqüência, o conceito de exclusão será explorado em detalhe, para mostrar como ele aparece na teoria de sistemas sociais em uma elaboração insuficiente (seção III), permitindo avançar para a apresentação da diferença inclusão/exclusão como uma forma assimétrica que não apenas produz estratificação social, mas submete a diferenciação funcional da sociedade a uma lógica profundamente auto-contraditória (seção IV). A diferença inclusão/exclusão será então combinada com modos não-funcionais de diferenciação social para mostrar que pode haver uma macro-ordenação entre os sistemas sociais funcionalmente diferenciados – ordenação até mesmo congruente – ; mas também para mostrar que ela nega o primado da diferenciação funcional da sociedade (seção V). O fio condutor deste capítulo é demonstrar que a forma inclusão/exclusão, como toda forma, é uma forma *paradoxal* e que, como todo paradoxo, ela se desdobra socialmente à maneira de uma *contradição real* entre diferenciação funcional e estratificação, ameaçando a sociedade. No capítulo seguinte, essa contradição entre diferenciação funcional e estratificação será desdobrada na contradição entre procedimento e protesto, protegendo a sociedade.

I

A teoria das classes sociais é historicamente indissociável do nome de Marx. Não obstante o conceito de classe lhe seja anterior, assim como o conceito de divisão do trabalho (e também o conceito de modo de produção), a articulação marxiana entre classe e divisão do trabalho social conforme uma apresentação dialética da história impregnou definitivamente a tradição da teoria social. Talvez fosse possível identificar na teoria de classes de Marx uma articulação interna em torno de três eixos fundamentais: (i) o proletariado emerge como classe social em oposição à burguesia e esse antagonismo fundamental constitui a determinação histórica do surgimento do capitalismo; (ii) a classe social é um elo ambivalente entre a posição economicamente definida pela divisão do trabalho social e a luta política (violenta ou democrática), ambivalência esta expressa na diferença entre a “classe-em-si” (*Klasse-an-sich*) e a “classe-para-si” (*Klasse-für-sich*); e (iii) o proletariado pode vir a ser – ou, seguindo Adorno: uma vez pôde ter sido – o agente histórico de condução da mudança social¹. Essa articulação, assentada na centralidade do proletariado, era a garantia do materialismo de Marx em oposição ao idealismo que ele acusava em Hegel, e por isso culminava, filosoficamente, em uma teoria da revolução: a potência negativa da razão não poderia se contentar em manter-se teórica; tinha de se converter em práxis, em uma práxis que revolucionasse as condições sociais de intercâmbio entre o homem e a natureza. Esses três eixos, apenas analiticamente separáveis, são articulados em Marx de acordo com uma especificidade que constitui o ponto decisivo de sua dialética histórico-materialista: no capitalismo, *o sujeito “homem” não está posto mas apenas pressuposto*, para falar com Ruy Fausto. Essa afirmação ficará mais clara a partir da exposição da teoria de classes de Marx, o que já é por si só tarefa consideravelmente complexa e que somente poderá ser levada a cabo neste capítulo de maneira muito esquemática e simplificada.

O roteiro desta seção se inicia pelo uso das classes no *Manifesto do Partido Comunista*, fundamentalmente com a tese da bipolarização da sociedade; passa à exposição das

¹ Cf., nesse sentido, Johannes Berger, “Was behauptet die Marxsche Klassentheorie – und was ist davon haltbar?” in Hans-Joachim Giegel (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, especialmente p. 31 e p. 54.

classes n’*O capital* com a apresentação da lei geral da acumulação capitalista; e, finalmente, aborda a questão das classes n’*O dezoito brumário*.

“A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classe. (...) Nossa época, a época da burguesia, distingue-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade como um todo cinde-se mais e mais em dois campos hostis, em duas grandes classes que se opõem diretamente uma à outra: burguesia e proletariado”².

Essa passagem clássica do *Manifesto* sintetiza um dos pontos mais centrais na teoria de classes de Marx: o caráter historicamente constitutivo do capitalismo em função do antagonismo entre capital e trabalho, com a conseqüente e progressiva bipolarização da sociedade – as pequenas classes médias oscilam entre capital e trabalho e são no final das contas arrastadas por este último, quer pela insuficiência de capital para suportar a concorrência, quer pela depreciação de sua habilitação profissional pela evolução das forças produtivas. O eixo do argumento é o de que o capital e o proletariado desenvolvem-se na mesma medida: o aumento no emprego da maquinaria e a ampliação da divisão do trabalho implicam o aumento na quantidade de trabalho necessária, e, com isso, o aumento na participação do proletariado na sociedade³.

Com efeito, é possível designar como teses (na verdade, *hipóteses*) fundamentais no *Manifesto*: (i) o capitalismo está em ebulição, em plena marcha e em aberta expansão (“tudo que é sólido se desmancha no ar”); (ii) a evolução capitalista implica a proletarianização e a pauperização progressivas do proletariado (“o proletariado é recrutado em todas as classes da população”); (iii) a expansão do capitalismo implica uma contradição entre forças produtivas e relações de produção, manifesta no antagonismo de classe entre burguesia e proletariado (“opressores e oprimidos”); (iv) esse antagonismo resolver-se-á pela via revolucionária (“só o proletariado é verdadeiramente uma classe revolucionária”, “a vitória do proletariado é inevitável”).

Essas teses seriam de fundamental importância para o desenvolvimento subsequente do marxismo, como ilustra o debate no âmbito da Segunda Internacional e do Partido da

² Marx & Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 4, ps. 462/463 [cf. Marx & Engels, *Manifesto comunista*, trad. A. Pina. São Paulo: Boitempo, 1998, ps. 40/41].

³ *Manifest*, ps. 468/469 [ed. bras., p. 46].

Social-Democracia da Alemanha (*Sozialdemokratie Partei Deutschlands - SPD*), principalmente em função da inflexão provocada pela “Introdução” de Engels, de 1895, a *As Lutas de Classe na França (1848-1895)*, de Marx. Aí, Engels inaugura o diagnóstico conforme o qual a história haveria desmentido as teses do *Manifesto* e abre caminho para uma espécie de “silogismo do socialismo democrático”: se o desenvolvimento do capitalismo exige uma crescente transformação da sociedade em proletariado (premissa maior), e se a expansão do sufrágio universal autoriza a expectativa de que o proletariado vote em um partido socialista (premissa menor), logo, o socialismo é uma consequência inevitável da democracia – a revolução não mais ocorrerá pela via revolucionária, mas pela via parlamentar e partidário-eleitoral⁴. Os desdobramentos do debate marxista, porém, não constituem nosso objeto de pesquisa. Em qualquer caso, como ainda veremos, a passagem citada não é tão simplista quanto pretendem alguns leitores de Marx⁵.

Quando voltamos os olhos às classes conforme descritas n’*O capital*, a tríade composta por proprietários de terra, capitalistas e trabalhadores assalariados parece estar em contradição com a bipolarização prevista no *Manifesto*. A contradição, contudo, é apenas aparente. Isso porque no *Manifesto*, a preocupação é fundamentalmente a *luta* de classes como expressão de um antagonismo social subjacente – por essa razão, “*cada luta de classe é, no entanto, uma luta política*”⁶ – ou seja, as classes movimentando-se politicamente conforme seu antagonismo social constitutivo. N’*O capital*, ao contrário, “São essas três categorias que nos conduzem à posição das classes, enquanto classes em inércia”⁷ – ou seja, destacadas da luta política e definidas pela contradição fundamental entre forças produtivas e relações de produção:

⁴ Cf. Friedrich Engels, “Einleitung” [1895] in Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* [1850]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 7. Berlin: Dietz, 1982, ps. 514: “Mas a história também não nos deu razão, revelou nosso ponto de vista daquela época como uma ilusão” [no original: “Die Geschichte hat aber auch uns unrecht gegeben, hat unsere damalige Ansicht als eine Illusion enthüllt”]. Cf., para o silogismo democrático de Engels, Adam Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985; e Adam Przeworski & John Sprague, *Paper Stones: a History of Electoral Socialism*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.

⁵ Cf. cap. 5, ps. 267/268.

⁶ *Manifest*, p. 471 [ed. bras., p. 48].

⁷ Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. II, p. 203.

“Os proprietários da mera força de trabalho, os proprietários de capital e os proprietários da terra, cujas respectivas fontes de rendimento são o salário, o lucro e a renda fundiária, portanto, *assalariados*, *capitalistas* e *proprietários de terra*, constituem as três grandes classes da sociedade moderna, que se baseia no modo de produção capitalista”⁸.

A tríade representativa das classes em inércia suscitou uma importante discussão sobre a relação entre trabalho produtivo e improdutivo, haja vista a sociedade se apresentar no capitalismo contemporâneo eminentemente como uma sociedade do trabalho assalariado⁹. Nesse registro, tanto a tríade apresentada n’*O capital* quanto a bipolarização apresentada no *Manifesto* parecem insatisfatórias. A razão para isso está na apreensão das classes de um ponto de vista estritamente estático que congela a classe social como estratificação. Assim, a luta de classes não passaria de um antagonismo de interesses que, ao captar a classe exclusivamente como unidade de medida da estratificação e da desigualdade social, forçaria, de duas, uma das seguintes alternativas: (i) a categoria da classe social teria de ser distendida para abranger todas as diversas formas de trabalho assalariado e, com isso, perderia sua relação com o conflito social; ou (ii) mantendo-se o viés da luta de classes na *luta*, as formas contemporâneas do conflito social (e.g., a questão do reconhecimento ou dos chamados “novos movimentos sociais”) teriam de ser amoldadas à oposição entre burguesia e proletariado. Em suma, reduzindo a classe social a uma questão estritamente estratificatória, a classe média implode o esquema burguesia/proletariado, de um lado, ou, de outro lado, tem de ser encaixada como pequena burguesia, como proletariado assalariado ou como uma “nova” classe social¹⁰.

Ruy Fausto apresenta um caminho para manter uma leitura homogênea entre o *Manifesto* e *O capital*, inclusive para explicar o capitalismo do século XX, mas que exige compreender a classe não apenas na chave da estratificação social, mas

⁸ Marx, *O capital*, liv. III, t. II, p. 297 – gr. acr.

⁹ Cf., e.g., Robert Castel, *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*, 2ª ed., trad. I. D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.

¹⁰ Cf., ilustrando esse problema, Erik Olin Wright, “A General Framework for the Analysis of Class Structure” in Erik Olin Wright (org.), *The Debate on Classes*. London: Verso, 1989, p. 3; bem como *Classes*. London: Verso, 1987. Por mais que sejam válidas essas críticas, o chamado marxismo analítico, que reúne nomes como Jon Elster, John Roemer e Adam Przeworski, além do próprio Wright, sugere uma leitura de Marx que parece neutralizar a dialética – cf., ilustrativamente, John Roemer *et alii*, *Analytical Marxism: Studies in Marxism and Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

diretamente relacionada à pressuposição do homem como sujeito no discurso de Marx. Aqui é preciso reter um sentido na leitura de Marx que remete às raízes de sua crítica da economia política, a fim de relacionar a teoria de classes à concepção do capital como sujeito automático. Na economia política clássica, o trabalho sempre fora o critério de apropriação dos resultados da interação entre homem e natureza. Com efeito, trata-se de uma noção presente já em Locke, a justificar contratualmente as discrepâncias de posse. O trabalho próprio seria o fundamento da apropriação privada da natureza. A crítica de Marx vai no sentido de que: (i) o trabalho não é uma atividade individual mas *social*, organizada *em sociedade*; e (ii) as relações sociais ocultam uma parte da verdade da relação de trabalho assalariada, contratualmente estabelecida. Em uma palavra: a crítica da economia política significa mostrar como o capitalismo nega o fundamento da vida em sociedade tido como tal pela economia política – o trabalho próprio. O capital como sujeito automático pressupõe o homem como sujeito, mas nega-o enquanto tal, de forma que o homem só existe como homem negado: como homem *capitalista* ou como homem *proletário*. O sujeito-homem só “existe” em seus predicados – e, por isso, só existe como sujeito negado, como não-sujeito e, portanto, ainda não existe; está aprisionado em sua própria pré-história.

O movimento do capital como sujeito automático engendra as classes e nega o homem como sujeito. A revolução proletária seria a única forma de reverter essa lógica e realizar historicamente o homem como sujeito. A articulação interna entre a descrição do capital como sujeito automático, a teoria de classes e a teoria da revolução permite demonstrar como as contradições internas da forma mercadoria são desdobradas no modo de produção capitalista, segmentando a sociedade em um antagonismo crucial que funda a teoria do capitalismo de Marx como uma teoria da desigualdade social. Isso fica claro quando se passa à análise da chamada “lei geral da acumulação capitalista”:

“A *reprodução da força de trabalho*, que incessantemente precisa incorporar-se ao capital como meio de valorização, não podendo livrar-se dele e cuja subordinação ao capital só é velada pela mudança dos capitalistas individuais a que se vende, constitui de fato *um momento da própria reprodução do capital*. *Acumulação do capital é, portanto, multiplicação do proletariado*”¹¹.

¹¹ Marx, *O capital*, liv. I, t. II, p. 179 – gr. acr.

Essa passagem talvez seja a mais nítida expressão do caráter auto-contraditório intrínseco à reprodução social levada realizada com base em um princípio de acumulação: a reprodução social do capital (= acumulação) só é possível com a aniquilação de seu fundamento humano. Se lembrarmos a diferença existente entre a apreensão de cada operação do capital isoladamente considerada e a apreensão do movimento do capital como sujeito automático, veremos que (pressuposta a acumulação primitiva), a “primeira” operação funciona com um adiantamento de capital, mas a conversão da mais-valia gerada desse adiantamento em capital é, em si mesma, um outro processo, diferente do primeiro (circulação ampliada): “a coisa assume figura inteiramente diferente se consideramos a produção capitalista no fluxo ininterrupto de sua renovação e se, em vez de lançarmos o olhar sobre o capitalista individual e o trabalhador individual, lançarmos sobre a totalidade, a *classe* capitalista e, diante dela, a *classe* trabalhadora”¹². As classes sociais “em inércia” não estão rigorosamente em inércia, pois somente podem ser entendidas quando o movimento do capital se automatiza: o capitalismo não existe a partir de uma *estratificação dada* entre burguesia e proletariado, não é a existência dessas classes que viabiliza o capitalismo; ao contrário, *é o capital que cinde a sociedade em burguesia e proletariado*. Isso não fica claro quando se analisa cada contrato individual de compra e venda de força de trabalho, mas apenas quando essa relação social é tornada socialmente estruturante. É com isso que acumulação se torna reprodução social e reprodução social se torna acumulação. Pela mesma razão, cada capital adicional atrai, proporcionalmente ao seu tamanho, cada vez menos trabalhadores; ao mesmo tempo em que os “velhos” capitais, reproduzidos em nova composição e com recurso à ciência como fator de produção, repelem cada vez mais trabalhadores – isso forma o exército industrial de reserva e permite a Marx formular a lei geral da acumulação capitalista:

“Quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. *Essa é a lei absoluta geral, da acumulação capitalista*”¹³.

Interessa-nos aqui menos o rigor com que essa “lei geral” possa vir a ser empiricamente comprovada ou mantida após o *welfare state*, mas sobretudo o elemento analítico que

¹² Idem, liv. I, t. I, p. 159 – gr. acr.

¹³ Idem, liv. I, t. I, p. 200 – gr. or.

permite identificar na lógica de reprodução do capital a auto-contradição fundada no princípio da acumulação. É claro que a bipolarização do *Manifesto* não deve ser evocada secamente para a análise do capitalismo contemporâneo; o antagonismo de classe é mais um desdobramento das contradições reais do capitalismo do que seu ponto de partida: quando a antítese interna entre valor de uso e valor de troca da forma mercadoria se exterioriza de maneira que o dinheiro se apresente como portador de valor de troca e as mercadorias se apresentem como portadoras de valor de uso e a venda de uma mercadoria específica, a força de trabalho, é inserida em uma espiral que se auto-reproduz para reproduzir as condições de auto-valorização do capital, verifica-se a cisão *social* entre dinheiro e mercadoria, capital e trabalho, burguesia e proletariado.

Segundo Ruy Fausto, essa lógica das contradições reais ainda é válida para a economia política do século XX: se o capitalismo é a negação do trabalho como fundamento da apropriação da riqueza da sociedade, a negação do capitalismo é também a negação do proletariado. A descrição de Marx do capitalismo clássico como uma negação do trabalho e do trabalhador vale como uma dupla negação para o capitalismo contemporâneo: no primeiro, o capital – cujo fundamento é o trabalho próprio – é apropriado pelo capitalista em função da troca contratual por meio da qual o trabalhador vende sua força de trabalho. A troca de equivalentes deixa então de funcionar como tal e o pressuposto do capital – a apropriação do produto do trabalho pelo trabalho próprio – é apenas aparência. O trabalhador acredita que todo o seu trabalho é remunerado tanto quanto o capitalista acredita que o salário pago tem por base toda a jornada de trabalho de seus operários; quando, na realidade, de acordo com o argumento de Marx, o trabalhador é remunerado apenas para sua própria reprodução. No capitalismo contemporâneo, tudo se passa como se essa negação do fundamento do capital fosse desdobrada e replicada sobre si mesma: o capital expande-se qualitativa e quantitativamente para âmbitos e regiões além das ocupadas no século XIX pautado pelo incremento do trabalho improdutivo. O capital, cujo fundamento está no trabalho capaz de produzir valor, somente pode se expandir pela negação desse seu fundamento; já não basta negar apenas a lei da apropriação das mercadorias produzidas pelo trabalho mediante o pagamento do salário, na forma do capitalismo clássico, há de se proceder à negação do trabalho produtivo como fundamento do capital:

“O aumento da composição [*orgânica do capital*] não acarretaria apenas a tendência à queda da taxa de lucro, ela implicaria, se o sistema sobrevivesse (*ou se*

se quiser, isto seria condição de sobrevivência do sistema), que o valor não dependeria mais do trabalho. O trabalho se tornaria infinitamente pequeno, evanescente diante dos instrumentos de produção, o que significaria que o fundamento do valor não seria mais o trabalho, mas o tempo livre – o tempo livre empregado na ciência, condição absoluta da produção de novos instrumentos (e da produção em geral). Esse peso do "tempo livre" dentro do sistema seria assim a negação do trabalho dentro do sistema”¹⁴.

Com essas considerações, Ruy Fausto mostra como o capitalismo contemporâneo – seguindo o ponto fulcral da concepção do capital como sujeito automático e, nessa medida, não como posição efetiva de uma subjetividade eticamente superior, mas como negação dos sujeitos individuais – pode ser pensado conforme a lógica dialética d’*O capital* sem entrar em contradição com a literalidade do texto do *Manifesto*. O passo do capital como sujeito automático é absolutamente indispensável. Do contrário, a teoria de classes de Marx configurar-se-ia em uma mera contradição em si mesmo: se o proletariado fosse *inquestionavelmente* o sujeito histórico revolucionário, sem qualquer mediação; se fosse absolutamente indisputável sua posição como sujeito consciente e, como tal, portador da revolução, não haveria como explicar, com Marx, o fracasso do movimento revolucionário proletário, o que é precisamente feito n’*As lutas de classe na França* e n’*O dezoito brumário*, com recurso à diferença entre as classe-em-si e a classe-para-si. A distinção é encontrada de maneira exemplar n’*A ideologia alemã*:

“Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma *luta* contra uma outra classe [*classe-para-si*]; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, *a classe se autonomiza*, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem *já pronta da classe a sua posição na vida* e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela [*classe-em-si*”¹⁵.

Como é possível perceber, a classe-em-si é um dado da realidade, enquanto a classe-para-si expressa a tomada de consciência na luta política. É por essa razão que “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob

¹⁴ Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. II, ps. 278/279 – gr. acr.

¹⁵ Marx & Engels, *A ideologia alemã*, p. 63 – gr. acr.

as circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”¹⁶. Com efeito, essa distinção fundamental na teoria de Marx é o gancho para relacionar as classes sociais ao sujeito automático, pois representa a *ambivalência* essencialmente *política* da classe social e a contingência da luta de classes, a possibilidade não-concretizada de condução da mudança social pelo proletariado. Considerando-se que a dificuldade da passagem da classe-em-si à classe-para-si não é uma questão adstrita à consciência de classe subjetiva, individual; essa passagem não podia ser realizada pela Idéia ou por um sujeito transcendental, mas exigia um movimento real. Por isso, o comunismo em Marx tem a potência negativa e destruidora da razão hegeliana e seu materialismo está em recusar, radicalmente, qualquer saída transcendental para o problema da passagem da classe-em-si à classe-para-si que pudesse ser convertida em uma espécie de filosofia da história:

“O comunismo não é para nós um *estado de coisas* que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento {devem ser julgadas segundo a própria realidade efetiva} resultam dos pressupostos atualmente existentes”¹⁷.

A análise perpetrada por Marx n’*O dezoito brumário* demonstra precisamente o déficit prático entre a classe-em-si e a classe-para-si: diferentemente das classes em inércia expostas n’*O capital*, as classes estão envolvidas na luta política n’*O dezoito brumário* – mas apenas indiretamente envolvidas, ou melhor, apenas mediatamente envolvidas, pois toda luta de classes é uma luta política: burguesia e proletariado não se enfrentam politicamente enquanto tais porque “*toda luta de classes é uma luta política*”. Ao contrário, trata-se precisamente de recuperar, a partir de uma lógica propriamente política, os interesses econômicos relacionados à luta política para *mostrar não o automatismo entre a “base” econômica e a “super-estrutura” ideológica, mas sim o descompasso entre um e outro, a diferenciação entre política e economia*. A interpretação corrente, conforme a qual o golpe seria explicado pela necessidade da burguesia de manter seu controle social, é incompatível com o argumento de que a

¹⁶ Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 8. Berlin: Dietz, 1982, p. 115.

¹⁷ *A ideologia alemã*, p. 38, nota a – gr. or. (trata-se de uma glosa de Marx ao manuscrito original, em que o trecho entre chaves na citação fora riscado).

democracia é a melhor forma política para o exercício da dominação de classe, apresentado pelo próprio Marx. Por essas razões, a luta de classes n’*O dezoito brumário*, enquanto luta política, é movida por interesses *políticos e politicamente* definida. O econômico não é mais que um pano de fundo – que, por óbvio, irrita a política. Nesse sentido, a luta política foi definida fundamentalmente por “classes” interessadas direta e politicamente no golpe, na restauração da autoridade centralizada de Luís Napoleão (pelos mais variados motivos), completamente distintas daquelas classes apresentadas n’*O capital*: sobressaem-se nesse sentido o lumpen, o exército e, essencialmente, o campesinato. Essas três “classes” suportaram politicamente o golpe de Estado – o que permite revelar, com isso, *a ambivalência do conceito de classe* de Marx como elo entre a política e a economia:

“E, não obstante, a violência estatal não paira no ar. Bonaparte representa uma classe, e justamente a mais numerosa classe da sociedade francesa, os *pequenos camponeses* [*Parzellenbauern*]. (...) Os pequenos camponeses constituem uma imensa massa, cujos membros vivem em condições semelhantes mas sem estabelecerem múltiplas relações entre si. Seu modo de produção os isola uns dos outros, ao invés de colocá-los em relações recíprocas. (...) A grande massa da nação francesa é assim composta por meio da simples adição de grandezas homólogas, tal como batatas em um saco formam um saco de batatas [*wie etwa ein Sack von Kartoffeln einen Kartoffelsack bildet*]. Na medida em que milhões de famílias vivem sob condições econômicas de existência que as separam das outras classes quanto a seu modo de vida, seus interesses e sua formação, e as colocam em oposição hostil, formam [*tais famílias*] uma classe. Na medida em que existe apenas uma relação local entre os pequenos camponeses em que a identidade de seus interesses não produz qualquer solidariedade [*Gemeinsamkeit*], qualquer ligação nacional e qualquer organização política entre eles, eles não formam uma classe. Eles são, por conseguinte, incapazes de fazer valer seu interesse de classe em nome próprio, seja em um parlamento, seja em um convento. Eles não podem se representar, têm de ser representados. Seu representante tem de aparecer concomitantemente como seu senhor [*e*] como autoridade sobre eles, como ilimitada violência de governo que os protege das outras classes e que do alto lhes manda o sol ou a chuva. A influência política dos pequenos camponeses encontra

então sua última expressão nisto, no fato de que a sociedade se subordina à violência do [*poder*] executivo”¹⁸.

O fundamental a ser extraído desse trecho exemplar é que a passagem da classe-em-si à classe-para-si não está garantida em medida alguma, o que vale tanto para o campesinato quanto para o proletariado; essa passagem é contingente. A classe, portanto, em termos dialéticos, não está posta como sujeito social, mas pressuposta (como predicado) do capital, entendido como sujeito automático, e, portanto, como negação do homem. Daí: a realização do homem é a superação das classes.

Nota-se, do quanto até aqui exposto, que a teoria de classes de Marx vai muito além da “luta de classes como motor da história”, na formulação das primeiras linhas do *Manifesto*, em geral tida como suficiente para expressar a teoria de classes de Marx. Essas considerações nos remetem a uma observação pontual de Engels. Vale desde já uma ressalva: há, sempre que se pretende abordar o pensamento de Marx, a dificuldade relativa à relação entre Marx e Engels (e a posterior tradição marxista). Em função de textos escritos em conjunto, talvez essa separação possa parecer forçada ou artificial. Não se trata de negar os pontos de contato entre Marx e Engels, até porque isso não faria sentido, mas parece indisputável a possibilidade de identificar diferenças entre ambos. Com efeito, se o argumento de que os pensamentos de Marx e Engels seriam absolutamente díspares parece insustentável, o argumento simetricamente oposto – o de que Marx e Engels seriam uma coisa só – não parece menos frágil. Para os fins deste capítulo, que tem como ponto de partida Marx e não Engels, procurou-se destacar as linhas essenciais da teoria de classes de Marx. A mencionada observação pontual de Engels está na nota de rodapé inserida na edição inglesa de 1888 do *Manifesto do Partido Comunista*, no bojo da clássica passagem de abertura da seção “Burgueses e Proletários” – conforme a qual “*A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classe*” – com o seguinte teor:

“Por burguesia fica entendida a classe dos modernos capitalistas, proprietários dos meios de produção social que exploram o trabalho assalariado. Por proletariado, a

¹⁸ *Der achtzehnte Brumaire*, ps. 197-199 – gr. or., subl. acr.

classe dos modernos trabalhadores assalariados, que, não possuindo meios de produção próprios, dependem da venda de sua força de trabalho para viver”¹⁹.

Concorde-se ou não quanto à sua precisão, essa passagem foi fundamental na evolução da teoria de classes. Se ela não é absolutamente falsa, trata-se apenas de parte da teoria de classes de Marx. De fato, acentua-se sobremaneira o elemento *empírico* da classe em detrimento do caráter analítico que o conflito de classe assume n’*O dezoito Brumário* ou n’*A guerra civil na França*, bem como do elemento filosófico fundamental da ambivalência da classe como sujeito, a fim de oferecer uma definição positiva do conceito de classe ausente na obra de Marx. Com Engels, burguesia e proletariado são postos como classes sociais, sem mediação. A classe social em Marx não possui o caráter definitivamente estático que a nota de Engels lhe atribuiu.

Recapitulando, Marx coordena o antagonismo entre burguesia e proletariado, a ambivalência entre as determinações econômicas e políticas da classe social e o proletariado como ator revolucionário em potência. Esses três eixos, articulados no bojo de uma reformulação da dialética hegeliana, permitem um imbricamento filosoficamente coeso: Marx oferece uma apresentação dialética da história que pode ser compreendida com recurso às categorias de *posição* e *pressuposição*²⁰. Se, com efeito, Marx se move de acordo com o modelo da filosofia do sujeito hegeliana (não importa se relativamente à *Fenomenologia do Espírito* para o jovem Marx ou à *Ciência da lógica* para *O capital*), o sujeito em Marx está apenas pressuposto e sua posição é idealmente insuperável – o que o separa definitivamente de Hegel. A classe, nesse sentido, revela essa pressuposição: posta a classe, *em si*, os indivíduos se revelam tão solidários quanto as batatas de um saco de batatas. A pressuposição do sujeito na classe *para si* é a abertura para a teoria da revolução de Marx²¹.

A nota explicativa de Engels congela a classe no lugar definido pela divisão do trabalho social e abole toda a ambivalência que lhe é intrínseca. As teorias de classe no capitalismo contemporâneo partem em geral dessa posição forçada e, nesse passo, uma questão repetida *ad nauseam* pela teoria social do século XX – “a classe social ainda é

¹⁹ *Manifest*, p. 462, primeira nota de rodapé [ed. bras., p. 40].

²⁰ Cf., para *posição* e *pressuposição* em Hegel e Marx, Ruy Fausto, *Marx: lógica e política*, t. 2, especialmente o estudo “Pressuposição e posição: dialética e significações “obscuras””, ps. 149-198.

²¹ Cf. Löwy, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, trad. A. Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

importante?” – revela-se mal formulada, pois a ela subjaz subrepticiamente a assimilação entre teoria de classes e teoria da estratificação social. Essa identificação foi de extrema importância para a evolução das teorias contemporâneas de classe, mas não poderá ser abordada aqui em detalhe²².

Para identificar a analogia entre o movimento do capital como sujeito automático e o princípio da diferenciação funcional da sociedade enquanto processos sociais constitutivamente auto-contraditórios, Marx teve de ser adotado como ponto de partida em toda a riqueza de sua teoria de classes, pois teria sido inócuo partir da mera oposição empírica entre burguesia e proletariado; foi necessário compreender a ambivalência da teoria de classes de Marx em conexão com a apreensão do capital como sujeito automático. Passemos então a Luhmann, pois também ele não escapa de tomar Marx como referência ao enfrentar a difícil tarefa de reconsiderar a classe social no contexto de sua teoria de sistemas.

II

O conceito de classe social, pelas mais diversas razões, remete quase infalível e imediatamente a Marx e, por conseguinte, à infundável polêmica que se instaurou na sequência – e isso não apenas no âmbito interno da tradição marxista, mas também em oposição a ela. Diante desse pressuposto, há uma advertência que pretendemos tomar a sério: considerando que, desde Marx, fez-se muito esforço para reformular o conceito de classe, qualquer diligência nesse sentido provavelmente aumentará a confusão que já existe em seu uso²³. A tentativa de Luhmann parece expressar justamente essa dificuldade. Não pretendemos aqui reformular a teoria de classes de Marx e, é claro, não se trata igualmente de transplantá-la em Luhmann, de enxertar as classes marxianas na sociedade funcionalmente diferenciada. Trata-se antes de demonstrar como a teoria de

²² Cf., como exemplos de uma apresentação das classes sociais do ponto de vista exclusivo da estratificação, Parsons, “An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification” [1940], ps. 69-88; “Social Class and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory” [1949], ps. 323-335; “A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification” [1953], ps. 386-439; todos in *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press, 1954; e mais recentemente Rosemary Crompton, *Class and Stratification: an Introduction to Current Debates*, 2ª ed. Cambridge: Polity Press, 1998.

²³ A advertência é de Anthony Giddens, *A estrutura de classes das sociedades avançadas*, trad. M. B. M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 10 (e alguns poderiam dizer que ele próprio não a seguiu).

sistemas sociais enfrenta, a partir de seu próprio quadro conceitual, a categoria da classe social. A tarefa, inconclusa, desdobra-se com a incorporação da diferença inclusão/exclusão por Luhmann – que, tomada rigorosamente, permite questionar seriamente os fundamentos da teoria de sistemas sociais. Para tanto, vale recuperar o artigo “Para o conceito de classe social”²⁴, publicado originalmente em 1985 e redescoberto pela literatura crítica apenas recentemente.

Do ponto de vista da diferenciação social (e não necessariamente da diferenciação *funcional de sistemas sociais*), a classe ocupa uma posição central, na maior parte das vezes associada à estratificação. Essa circunstância é muito nítida na sociedade feudal. Mas a estratificação, enquanto princípio de ordenação social, é incompatível com a diferenciação funcional da sociedade porque exigiria estabelecer uma hierarquia entre os sistemas, o que é absolutamente vedado na teoria social de Luhmann – esta, uma de suas premissas mais exigentes. No contexto do *primado da diferenciação funcional*, tal como o entende Luhmann, *as questões distributivas relativas à estratificação social teriam perdido o sentido, vez que seriam funcionalmente irrelevantes*:

“Na teoria de Karl Marx, a diferenciação funcional é opaca – justamente porque no “Capital” o antagonismo de classe é articulado com êxito e convincentemente com ajuda de uma teoria da economia. A teoria da sociedade funcionalmente diferenciada, por sua vez, tem um lugar para o conceito de classe. Ela pode mostrar que diferenças de estratos [*Schichtunterschiede*] *são produzidas e até mesmo acentuadas pela diferenciação funcional, não obstante elas não tenham significado funcional e talvez repercutam negativamente na sociedade*”²⁵.

Vejamos inicialmente qual o lugar que a teoria de sistemas sociais guarda para a categoria da classe social. Segundo Luhmann, o principal ponto de partida para a reconstrução do conceito de classe social está relacionado à distribuição desigual de bens sociais. Definida pela alocação de vantagens econômicas e de outra ordem, a classe social se relaciona a um esquema multidimensional de desigualdade; classe social e estratificação surgem pela amplificação recíproca de uma gama de desigualdades por

²⁴ Luhmann, “Zum Begriff der sozialen Klasse” in Luhmann (org.), *Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher, 1985, ps. 119-162.

²⁵ “Zum Begriff der sozialen Klasse”, p. 151 – gr. acr. Luhmann acrescenta ainda que “O mesmo argumento se permite utilizar para a diferenciação regional” – idem, nota 119, p. 162. Cf., ainda, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 774/775.

intermédio de algo como um efeito “*spill-over*”. Vale a pena esclarecer que, em momento algum, Luhmann afirma que a sociedade funcionalmente diferenciada teria eliminado a estratificação: a sociedade funcionalmente diferenciada é também estratificada, mas a estratificação agora deixa de definir um critério de organização social e passa a definir apenas destinos de vida individuais:

“E isso também poderia ser talvez o motivo pelo qual *a estratificação não significa mais nada para a ordem social*, ao contrário, conforma apenas destinos de vida individuais”²⁶.

Considerando os diferentes modos de diferenciação social, a estratificação que interessa a Luhmann é aquela que funciona como regra de ordenação da sociedade, classificando rigidamente os indivíduos em ordens, estamentos e classes sociais e condicionando a comunicação entre eles em função dessas categorias – trata-se, em suma, da estratificação como princípio de diferenciação social:

“Comumente, o conceito [*de estratificação*] expressa uma ordem hierárquica [*Rangordnung*] de posições de toda espécie, que se apóia em uma distribuição diferenciada de vantagens materiais e imateriais. Nós relacionamos o conceito, ao contrário, à *diferenciação de sistemas interna* à sociedade e falamos de estratificação quando e na medida em que os sistemas parciais da sociedade se diferenciam com relação a outros sistemas do ambiente interno à sociedade sob o ponto de vista de uma diferença hierárquica”; “Falaremos de estratificação apenas quando a sociedade é representada como ordem hierárquica [*Rangordnung*] e quando tenha se tornado inimaginável a ordem sem as diferenças de hierarquia”²⁷.

A sociedade estratificada tinha como princípio de ordenação e de construção de subsistemas a formação de camadas sociais (*Schichtung*): cada camada constituía um subsistema que observava as demais como seu ambiente, de forma que dentro de cada camada social vigia o princípio da interação entre presentes, preservado por rígidas regras de comensalidade e conúbio. A ordenação hierárquica feudal não tinha os indivíduos concretos como unidade para a construção dos estamentos, mas a casa da família (*Haushalt*): ela organizava a ordem estratificada e permitia o acoplamento

²⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 632 – gr. acr.

²⁷ Idem, p. 685 e p. 679, respectivamente – gr. or.

estrutural entre diferentes sistemas, combinando dependência e independência. Só é possível pertencer, pelo nascimento, a um único estrato social, excluindo-se desde então de todos os demais, o que permitia uma classificação unívoca das pessoas em famílias e camadas sociais superpostas²⁸. Nesse sentido, a construção de camadas sociais era uma forma de diferenciação com a função precípua de regular a interação pela representação e atualização da sociedade como um todo: a hierarquia das camadas permitia que a interação fosse perfeitamente identificada e localizada de alto a baixo; regulava-se a interação pela representação, nessa interação, da sociedade feudal como um todo. Até princípios do século XVIII, a percepção e a descrição das relações sociais ainda eram comandadas pela interação entre presentes com base em contatos pessoais, relações de amizade, convivência e pelas relações domésticas da família. Progressivamente, contudo, o nível comunicativo da interação entre presentes perde a capacidade de assegurar a efetiva determinação das relações sociais e de sua dinâmica²⁹.

Na sociedade funcionalmente diferenciada, a interação não é regida pela estratificação (mas, como vimos no primeiro capítulo, por meios de comunicação simbolicamente generalizados). A estratificação até se manifesta nas interações concretas, mas não como representação da totalidade social. Trata-se de saber se determinadas interações são realizadas como execução do sistema político, científico, educacional, político etc. As interações são funcionalizadas; passa a ser indiferente e dispensável que a hierarquia social possa se manifestar na interação *e ao mesmo tempo* exprimir a unidade da sociedade como um todo. E aqui Luhmann renova o bloqueio à totalidade (neste capítulo trataremos de pôr esse bloqueio à prova). A passagem à sociedade funcionalmente diferenciada significou a desarticulação entre a construção de camadas e a regulação da interação entre presentes. Luhmann, com isso, argumenta que a diferença entre as sociedades estratificadas e a sociedade funcionalmente diferenciada está no fato de que esta última deixa maior grau de liberdade para a combinação de papéis sociais pelos indivíduos³⁰.

Mas a principal consequência a ser extraída dessa mudança está no fato de que “*as camadas sociais não têm mais de ser trazidas em uma ordem de hierarquia unitária na*

²⁸ Idem, p. 688 e p. 692.

²⁹ Cf. cap. 1, especialmente seção IV, ps. 40-53.

³⁰ Esse argumento será mais detidamente analisado na seção seguinte.

sociedade”³¹, não precisam mais ser organizadas em um escalonamento transitivo; basta, para a interação, que todos se compreendam como iguais e que diante disso as desigualdades de tratamento possam ser fundamentadas com base nas regras de funcionamento dos sistemas autopoieticos. Mas esse super-individualismo de coloração paretiana não significa, em qualquer hipótese, que o problema da estratificação tenha sido satisfatoriamente resolvido por Luhmann – ainda veremos que a combinação e a transmissão de critérios de inclusão/exclusão de um sistema a outro remanesce um problema diante do primado da diferenciação funcional da sociedade. Pelo momento, basta reter que a estratificação já não dita a forma de organização da sociedade.

À luz dessas considerações, vejamos a formulação de Luhmann para o conceito de classe social:

“Por conseguinte, classes sociais são *camadas sociais*, isto é, agrupamentos relacionados à diferença entre melhores e piores, *que diante disso têm de renunciar à regulação da interação*”³².

Fica desde já patente que a classe social em Luhmann fica de fora da diferenciação funcional: a classe é a ordenação estratificatória incapaz de regular a interação, pois ela ocorre agora sob o primado da diferenciação funcional da sociedade. Ora, tomando a sério a diferenciação funcional da sociedade, se a classe social é a capacidade de formação de camadas sociais relativas à diferença entre melhores e piores, a conclusão é inequívoca: *a classe deixa de ter qualquer relação com a interação (que passa a ser regida exclusivamente por critérios funcionais)*. Dito na ordem direta: a definição que Luhmann oferece à classe social parece redundar na invalidação do conceito – por óbvio, se interação não depende mais da hierarquia social e se a classe segue atrelada a essa hierarquia, não há relação entre um e outro:

“Em última instância, nessa discussão, trata-se sempre do problema da distribuição dos indivíduos em unidades que são então chamadas ‘classes’, por meio das quais a distribuição dos indivíduos deve em seguida se orientar com relação ao quê e em que medida será distribuído entre eles. Quem receber muito estará em uma classe, quem receber pouco estará em outra classe. O conceito de classe regula, em outras

³¹ “Zum Begriff der sozialen Klasse”, p. 132.

³² Idem, p. 131 – grifos originais.

palavras, a *distribuição da distribuição*. (...) *Nesse contexto teórico, o conceito de classe é mais ou menos dissolvido*. (...) O que fica e que é retido pelo conceito de classe é a óbvia e indisputável evidência da distribuição desigual”³³.

Com essa afirmação, Luhmann argumenta que a classe social diz muito pouco como mero indicador da distribuição desigual: não é preciso recorrer a ela para argumentar que os bens sociais (econômicos e de outra ordem) são divididos desigualmente entre os indivíduos. A classe se limita a expressar a desigualdade fática entre eles – e o caso da propriedade privada é exemplar, já que “a propriedade é distribuída de maneira extremamente desigual e somente possível através disso”³⁴.

Até aqui, é evidente que Luhmann se limita a enfrentar as classes sociais exclusivamente do ponto de vista da desigualdade empírica, como simples unidades de medida da estratificação social. Fica claro, à luz da seção anterior, quão distante de Marx está tal formulação das classes sociais – e não é preciso aqui argumentar que o tratamento que Luhmann dá às classes sociais não é o mesmo de Marx. Até porque não há, nisso, um problema, pois não faria sentido para a teoria de sistemas sociais pensar a classe social como sujeito (e afirmar que a classe social em Luhmann é diferente da classe social em Marx não ultrapassa o mais mezinho limiar analítico). O ponto a ser ressaltado é este: ao enfrentar a questão da classe social, *Luhmann readmite a estratificação como problema para a sociedade funcionalmente diferenciada*. O problema ainda não está completamente claro a esta altura da exposição e somente ficará evidente quando se considerarem desigualdades cumulativas e reciprocamente condicionadas. Se, com efeito, a mera estratificação não é equivalente à diferenciação social conforme uma ordenação estratificada e hierárquica, mas se, por óbvio, a estratificação produz efeitos cumulativos; tem-se, logo, uma contradição séria entre diferenciação funcional e estratificação social. E isso, agora, independentemente do conceito de classe social:

“Admite-se que a definição [*do conceito de classe social*] não se presta a identificar se uma sociedade forma ou não forma classes. Para tanto é preciso primeiramente provar se a distribuição desigual conduz absolutamente à

³³ Idem, ps. 128/129 – grifos acrescentados.

³⁴ Idem, p. 125.

composição de agrupamentos, de tal modo que posições diferentemente privilegiadas (ou depreciadas) se reforcem reciprocamente”³⁵.

Essa é a questão central relativa às classes sociais que Luhmann chega a formular de maneira explícita, mas que é deixada em aberto³⁶. Rigorosamente compreendida, trata-se de algo além de uma questão deixada em aberto; trata-se de problema crucial para a teoria de sistemas sociais. Isso porque, caso se tivesse aceitado o desafio de repercutir a estratificação nas condições da interação, o primado da diferenciação funcional restaria definitivamente ameaçado. Mas Luhmann de fato se propõe a rever o conceito de classe, ele afirma que a “teoria da sociedade funcionalmente diferenciada *tem* um lugar para o conceito de classe”. Nos termos em que a tarefa é levada a cabo, contudo, reduzindo-se a classe a uma camada social irrelevante para a interação, a revisão conceitual de Luhmann avança muito pouco com relação à nota de rodapé que Engels acrescentou ao *Manifesto*. Apesar de seus esforços, Luhmann de fato não consegue operacionalizar o conceito de classe no corpo de sua construção teórica: a classe remanesce para ele pura estratificação sem significado funcional. Em conexão com isso, *a interação deixa então de ser fortemente associada a problemas distributivos*³⁷. O conceito tradicional de classe sempre procurou demonstrar que há uma divisão desigual, mas o cerne do problema, para Luhmann, não é simplesmente verificar que dentre dois alunos um deles se sairá melhor, ou seja, que as chances e oportunidades de vida estão distribuídas desigualmente na sociedade:

“O problema está no enfeixamento e na amplificação recíproca dessas tendências na construção das desigualdades. Não são as desigualdades enquanto tais, mas antes suas *interdependências*, que (como de costume) são identificadas como '*classe*'. A questão é, formulada de outra maneira, por que afinal a *congruência de*

³⁵ Idem, p. 157, nota 48.

³⁶ Essa lacuna na teoria de sistemas sociais é frequentemente apontada pela literatura secundária: cf., e.g., Schimank, “Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung”, ps. 61-88; Anja Weiß, “Unterschiede, die einen Unterschiede machen. Klassenlagen in der Theorien von Pierre Bourdieu und Niklas Luhmann” in *Bourdieu und Luhmann: ein Theorienvergleich*, p. 210; Thomas Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung” in Thomas Schwinn (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, 2004, p. 22; Schwinn, “Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit” in *Differenzierung und soziale Ungleichheit*, p. 88; Hans-Joachim Giegel, “Gleichheit und Ungleichheit in funktional differenzierten Gesellschaften” in *Differenzierung und soziale Ungleichheit*, p. 105.

³⁷ “Zum Begriff der sozialen Klasse”, p. 142.

status entre diferentes dimensões é alcançada e aceita com certa naturalidade, enquanto a *incongruência de status* (como por exemplo a falta de formação escolar de ricos ou contatos de longo alcance social por parte de criminosos) é considerada um problema. Seria possível indagar o quê fala contra o fato de que o ganhador de um prêmio Nobel tenha de engraxar ele mesmo seus próprios sapatos e deixar seus amigos dormir em seu sofá? *O princípio da diferenciação funcional fala a favor disso*”³⁸.

O argumento fundamental de Luhmann para expelir a influência das classes sociais na diferenciação funcional da sociedade é o de que *não há nada que exija a congruência de status entre os indivíduos*; é dizer, de acordo com a diferenciação funcional da sociedade, *não é possível dizer que as desigualdades serão necessariamente condensadas e reciprocamente ampliadas*: os piores podem de fato conseguir trabalho, obter acesso à saúde e à educação, bem como construir relações familiares estruturadas e sadias. É claro que tais pontos são questionáveis; voltaremos a eles com maior detalhe a seguir. Nesse passo, só há uma saída para relacionar as diferenças de classe ao princípio da diferenciação funcional da sociedade (de forma a mantê-lo, claro):

“A resposta só pode ser no sentido de que as questões da diferenciação funcional do sistema não regulam a distribuição. Seus subsistemas são orientados à solução de problemas e à obtenção de recursos. Esse é o objeto de sua comunicação. *A distribuição resultante a partir disso fica a critério do acaso*”³⁹.

A última sentença da citação, de tom nitidamente hayekiano, é claramente problemática. De fato, afirmar que a diferenciação funcional não regula a distribuição não é a mesma coisa que afirmar que o resultado da distribuição – por não estar a cargo da diferenciação funcional – é deixado ao acaso. Talvez haja um “ponto cego” que regule a distribuição sem se reportar à diferenciação funcional. O restante do capítulo abordará esta questão.

Mas há, além disso, um problema de fundo igualmente complexo: se a comunicação é a única operação genuinamente social e se ela somente pode ocorrer nos sistemas sociais,

³⁸ Idem, ps. 144/145 – gr. acr. O exemplo de Luhmann é de fato um pouco esdrúxulo; a intenção é apenas afirmar a ausência de um critério moral ou normativo que force a congruência de status na diferenciação funcional da sociedade.

³⁹ Idem, p. 145 – gr. acr.

fica de saída vedada para a teoria de sistemas a apreensão de uma esfera ao mesmo tempo social e não-comunicativa. Onde se situaria tal esfera de distribuição? Curiosamente, ao procurar reconstruir o conceito de classe, Luhmann finda por distinguir *comunicação* de *distribuição*. As conseqüências são dúplices: (i) de um lado, tudo se passa como se os sistemas sociais funcionassem por cima de uma rede de distribuição “material” efetiva, como se Luhmann tivesse incorporado subliminarmente uma estrutura social articulada em dois níveis, como o faz tipicamente o marxismo vulgar, relegando a comunicação a um âmbito super-estrutural que flutuaria sobre uma base distributiva efetiva; e (ii) de outro lado, fica obscurecido o fato de que a comunicação é socialmente distribuída, pois a comunicação funciona justamente com base na acumulação e no bloqueio de oportunidades comunicativas, seguindo a seletividade própria de um sistema específico. A primeira crítica é óbvia e esgota-se em si mesma, não a levaremos além deste ponto; a segunda crítica tem de considerar as condições sociais da *distribuição de oportunidades comunicativas* – o que permite passar à análise da forma inclusão/exclusão. Tornemos então a ela.

III

Seguindo a linha de problemas relativos à desigualdade social, Luhmann incorporou a diferença inclusão/exclusão por uma via que se mostra bastante problemática⁴⁰. A fim de localizarmos claramente a dinâmica da diferença inclusão/exclusão, é preciso rastrear os passos percorridos na elaboração desses conceitos. Diferentemente dos conceitos de estrutura ou função, longamente trabalhados por Luhmann desde seus primeiros escritos, e diferentemente dos conceitos de sistema e autopoiese, que contam com uma inflexão teórica muito nitidamente demarcada; os conceitos de inclusão e exclusão são desenvolvidos esparsamente em pelo menos três momentos sucessivos: (i) inicialmente,

⁴⁰ Para a forma inclusão/exclusão, cf. essencialmente Luhmann, “Inklusion und Exklusion” [1994] in *SA* 6, ps. 226-251; “Jenseits von Barbarei” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* [1995], v. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, ps. 138-151; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 618-634. Este é, sem dúvida, o ponto em que Luhmann não alcançou uma elaboração conceitual plenamente acabada – é o que se percebe a partir da literatura secundária que progressivamente se avoluma em torno dessa questão (e que não temos a pretensão de apresentar aqui de maneira exaustiva). Segundo se costuma documentar, Luhmann incluiu definitivamente o problema da exclusão em sua teoria social após visitar uma favela brasileira – cf. Lutz Leisering “Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens” in *Differenzierung und soziale Ungleichheit*, p. 247 (o próprio Luhmann menciona a visita em “Jenseits von Barbarei”, p. 147).

a inclusão aparece unilateralmente, sem relação com o conceito de exclusão, destacando um postulado fundamental da diferenciação funcional de sistemas; (ii) em seguida, tem-se a exclusão como condição da individualidade na modernidade (pressuposta neste passo a inclusão como postulado geral da teoria); e, finalmente (iii) a diferença inclusão/exclusão é tratada como forma de dois lados (inclusão e exclusão reciprocamente condicionadas). Esses momentos não representam rupturas abruptas no desenvolvimento de Luhmann, mas espasmos marcados ao mesmo tempo tanto pela continuidade quanto pela descontinuidade do desenvolvimento teórico da forma inclusão/exclusão. Vejamos.

Ad (i). Em seus primeiros escritos, Luhmann emprega um conceito de inclusão desenvolvido a partir do conceito de cidadania de T. H. Marshall: a cidadania é a garantia de que os indivíduos participem integralmente da sociedade nas dimensões liberal-civil, política e social em termos de direitos⁴¹. A inclusão aqui é um mero corolário da diferenciação funcional da sociedade em subsistemas funcionais parciais, significa que todos os contextos funcionais da vida social têm de estar acessíveis para todos os membros da sociedade: “Ao invés disso, vale como postulado e, em medida crescente, também na realidade, o princípio da *inclusão* de todos em todos os sistemas funcionais”⁴². A inclusão está relacionada à progressão da diferenciação funcional e ao correlato surgimento de uma semântica de inclusão total amparada nos direitos fundamentais⁴³. Nesse momento, por mais que já fosse possível identificar o descompasso entre a semântica de inclusão total e a desigualdade fática, a teoria da inclusão de Luhmann ainda não acarreta os problemas empíricos para o primado da diferenciação funcional da sociedade que seriam apresentados posteriormente, pois a inclusão expressa, nesta fase, quase que apenas o *modus faciendi* peculiar à sociedade funcionalmente diferenciada – ela aumentaria com a progressão da diferenciação

⁴¹ Thomas H. Marshall, *Cidadania, classe social e 'status'* [1951], trad. M. P. Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, ps. 61-63.

⁴² “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, p. 31. Cf. também “Evolution und Geschichte” [1975] in SA 2, p. 200; e “The Differentiation of Society”, ps. 236/237.

⁴³ Cf. “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, p. 31; “The Differentiation of Society” p. 237. Para a relação entre direitos fundamentais e diferenciação social, cf. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1965, ps. 186 e ss.

funcional da sociedade. Até este ponto, ela pode ser considerada consentânea com a integração social no funcionalismo estrutural de Parsons⁴⁴.

Esse diagnóstico é justificável pelo papel central desempenhado pelo *welfare state* como instância social encarregada de ampliar politicamente a capacidade de inclusão dos demais sistemas sociais. Luhmann diferencia o Estado social (*Sozialstaat*) do Estado de bem-estar social (*Wohlfahrtsstaat*). Enquanto o primeiro está relacionado às medidas de ajuda social tomadas pelo Estado como mecanismo de compensação das conseqüências indesejáveis da industrialização, o segundo expressa uma *lógica política própria* em que o princípio da compensação se torna reflexivo: percebe-se que as medidas de compensação direcionadas ao nivelamento de diferenças produzem elas próprias novas diferenças que têm de ser igualmente compensadas – a própria compensação precisa ser novamente compensada⁴⁵.

“O conceito de inclusão expressa a inclusão da população como um todo [*Gesamtbevölkerung*] nas atividades desempenhadas pelos sistemas funcionais individuais da sociedade. (...) Na medida em que a inclusão é efetivada, desaparecem os grupos que não participam da vida social ou que participam apenas marginalmente”⁴⁶.

Aqui, como se vê, a inclusão é uma progressão assegurada pela diferenciação funcional da sociedade, todos os indivíduos têm de estar incluídos em todos os sistemas, na medida em que esses sistemas recortam âmbitos vitais em princípio relevantes para todos os indivíduos. Contudo, e por mais que o conceito de inclusão não fosse contra-projetado no conceito de exclusão, os possíveis efeitos prejudiciais que esse mandamento de inclusão (*Inklusionsgebot*) poderia ocasionar ao primado da diferenciação funcional já podiam ser vislumbrados:

“Sob o pano de fundo desse mandamento de inclusão, a *desigualdade de chances fáticas* se torna um problema; e isso justamente porque ela não é mais suportada

⁴⁴ Cf. Parsons, *The System of Modern Societies*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1971, ps. 92 e ss. Cf., atestando a semelhança, Sina Farzin, *Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*. Bielefeld: Transcript, 2006, p. 48.

⁴⁵ Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, ps. 7/9.

⁴⁶ Idem, p. 25.

pelo esquema de diferenciação da sociedade, ao contrário, ela é reproduzida a-funcionalmente”⁴⁷.

Apesar dessa constatação, Luhmann não ultrapassa o limiar de uma progressiva inclusão política da população como um todo nos diferentes sistemas funcionais parciais da sociedade por intermédio do Estado de bem-estar social⁴⁸.

Ad (ii). Em um momento posterior, a exclusão é apresentada como condição de constituição da individualidade na sociedade funcionalmente diferenciada. É dizer, ela ainda não é o outro lado da inclusão, mas o terceiro vértice de um triângulo composto por “diferenciação funcional - inclusão - exclusão”: a diferenciação funcional da sociedade tem por princípio uma inclusão social progressiva que exige, por isso, exclusão como mecanismo de individuação. Aqui, a inclusão já é relacionada às diferentes formas de diferenciação social (a saber, diferenciação segmentária, centro/periferia, estratificatória e funcional), mantido em qualquer caso o princípio de inclusão progressiva. Se o indivíduo, pelo nascimento, adquiria um posicionamento social que o abrangia por inteiro, na medida em que determinava todas as suas dimensões vitais; a inclusão se torna extremamente fluída na passagem para a sociedade funcionalmente diferenciada, o indivíduo concreto não pode ser localizado por inteiro apenas neste ou naquele sistema⁴⁹. Dessa forma:

“Ele pode viver apenas fora da sociedade, [*pode*] se reproduzir como sistema de tipo próprio apenas no ambiente da sociedade, razão pela qual a sociedade é para ele, com isso, um ambiente necessário”⁵⁰.

A sociedade funcionalmente diferenciada implica uma mudança no padrão social de constituição da individualidade: passa-se da individualidade constituída por inclusão na família feudal (*Inklusionsindividualität*) para a individualidade constituída por exclusão

⁴⁷ Idem, p. 27 – gr. or.

⁴⁸ Idem, p. 85; e Luhmann, “Theoretische Orientierung der Politik” [1980] in *SA* 3, p. 332.

⁴⁹ “Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem” [1986] in *SA* 4, p. 198.

⁵⁰ “Individuum, Individualität, Individualismus” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* [1989], v. 3. Frankfurt: Suhrkamp (1993), p. 158.

da sociedade (*Eklusionsindividualität*). Mas também essa forma de exclusão está amparada pela inclusão efetiva nos demais subsistemas funcionais da sociedade⁵¹.

Ad (iii). Considerada como forma de dois lados, a distinção inclusão/exclusão se relaciona tanto com os diferentes modos de diferenciação quanto com questão da integração social, de maneira que a inclusão nos subsistemas funcionais da sociedade tem de ser apreendida imediatamente em função da exclusão empírica que ela provoca como subproduto. Cada modo de diferenciação social desenvolveu a forma inclusão/exclusão conforme suas necessidades. No caso das sociedades segmentárias, a exclusão do grupo significava ao mesmo tempo a exclusão da sociedade como um todo: fora do clã fundado no parentesco, o indivíduo simplesmente não existia. Por outro lado, a exclusão na sociedade estratificada se operava com recurso a uma espécie de compensação automática: a exclusão de um estamento implicava necessariamente a inclusão em outro. A diferenciação funcional, a seu turno, é duplamente descoordenada: a inclusão exige exclusão, mas a exclusão não implica qualquer inclusão compensatória⁵². Com relação à questão da integração social, é preciso retomar uma apresentação conceitual tornada clássica por David Lockwood, que trata da diferença entre integração sistêmica e integração social: a primeira se refere às relações entre sistemas; a segunda se refere à relação entre indivíduos e sistemas sociais⁵³. Luhmann incorpora a questão da integração social em seu próprio registro: de um lado, a *integração sistêmica* diz respeito à forma de relação entre sistemas parciais da sociedade, refletindo a redução do grau de liberdade reciprocamente provocada pelos sistemas sociais parciais da sociedade acoplados uns aos outros em medidas desiguais; e, de outro lado, a *integração social* diz respeito à relação entre os sistemas psíquicos e os sistemas sociais (o que Luhmann chama de *interpenetração*):

“Por conseguinte, tem-se de compreender inclusão como uma forma, cujo lado interno (inclusão) é indicado como chance de que pessoas sejam levadas socialmente em consideração, e cujo lado externo remanesce não-indicado. Logo,

⁵¹ Idem, p. 160 e p. 162. Aqui, mais uma vez, é ilustrativo o paralelo com Simmel, *Soziologie*, ps. 50-52.

⁵² Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 624/625; e “Inklusion und Exklusion”, p. 241 (a diferenciação centro/periferia não é aqui considerada por se tratar de um modo de diferenciação transitório, já que ele mantém a diferenciação segmentária na periferia e instaura a estratificação no centro – cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 674).

⁵³ David Lockwood, “Social Integration and System Integration” in George K. Zollschan & Waler Hirsch, (orgs.), *Social Change: Explorations in Social Change*. Boston: Houghton Mifflin, 1964, p. 245.

só há inclusão quando a exclusão é possível. Somente a existência de pessoas ou grupos não-integráveis permite que a coesão social se torne visível, possibilitando especificar as condições para tanto”⁵⁴.

Para dar conta dessa circunstância, Luhmann recorre mais uma vez ao conceito de forma, desta feita para diferenciar pessoas (*Personen*) de corpos (*Körper*)⁵⁵. As pessoas não são sistemas e, por óbvio, não podem significar para Luhmann os indivíduos concretos. A pessoa é uma forma construída pelos sistemas sociais para a redução de complexidade e funciona para materializar a interpenetração entre os sistemas psíquicos e os sistemas sociais. Aqui, mais do que em qualquer outro ponto, a materialidade da comunicação se torna *empiricamente* observável. A comunicação não flutua no ar; exige portadores (*Träger*), suportes somáticos. Esses suportes são os indivíduos construídos como pessoas – vedada aqui a confusão desses construtos sociais com o pressuposto humanista de que a sociedade se compõe de pessoas. A interpenetração entre sistemas psíquicos e um determinado sistema social exige a emergência de pessoas para que o sistema reduza a complexidade do ambiente e condense determinadas limitações de comportamento e expectativas em uma determinada estrutura. Dessa maneira, o espaço não-marcado é constituído apenas por corpos (meramente ambiente dos sistemas sociais, ambiente não-acoplado ao sistema). Em uma palavra: inclusão significa fazer emergir da comunicação social a pessoa a ser considerada relevante pelo sistema – os corpos, em oposição, ficam adstritos à irrelevância do *unmarked space*⁵⁶.

Assim, com o conceito de inclusão:

“Está dito, ao contrário, que o sistema social da sociedade projeta pessoas e distribui a elas posições em cujo contexto elas podem manusear expectativas complementares; também poderia se dizer de forma um pouco romântica: trata-se de poder se sentir "em casa" como indivíduo”;

“Enquanto no âmbito da inclusão os seres humanos contam como pessoas, no âmbito da exclusão parece ser possível chegar quase que apenas a seus corpos. Os

⁵⁴ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 620/621.

⁵⁵ Cf. Luhmann, “Die Form 'Person'” [1991] in *SA* 6, ps. 137-148; e *Soziale Systeme*, cap. 6 (“Interpenetration”), ps. 286-345. Vimos como sistemas constroem pessoas e ações – cf. cap. 1, p. 66 e ss.

⁵⁶ “Inklusion und Exklusion”, p. 229.

mecanismos simbióticos dos meios de comunicação perdem sua ordenação específica. Violência física, sexualidade e satisfação de necessidades elementares, pulsionais, são liberadas e tornadas imediatamente relevantes, sem que sejam civilizadas por meio de recursividades simbólicas”⁵⁷.

Aqui se torna evidente a discrepância entre uma semântica de inclusão universal e a capacidade de que a estrutura social atenda plenamente às expectativas de inclusão. As alterações semânticas pelas quais passou historicamente o conceito de inclusão permitem ver o deslocamento do problema promovido pela diferenciação funcional. Na ordem antiga, o indivíduo era pensado como *zoon politikon*: o reconhecimento ocorria no espaço público, enquanto a esfera privada era o âmbito da exclusão (por isso os escravos trabalhavam predominantemente na casa). A alma, e depois a razão natural, passaram a assegurar uma identidade básica, uma inclusão mínima na lei natural, mitigada apenas pela vida sob o governo civil instaurado pelo contrato social. No século XVIII essa semântica de uma inclusão (pressuposta) na ordem do direito natural afinado pela lei da razão foi substituída pela semântica dos direitos fundamentais. Luhmann argumenta que, em todo esse movimento, o âmbito da exclusão é necessário para a consecução da inclusão, mas fora sempre subestimado. No caso dos direitos fundamentais a questão é ainda mais notória, pois não se trata apenas da expansão quantitativa desses direitos, como se sua realização não fosse contraditória, como se se cumprissem etapas que, no limite, chegariam a cobrir o globo⁵⁸.

Daí em diante, a exclusão tem de se operar *internamente* à sociedade e já não pode significar a exclusão da sociedade considerada como um todo, por mais que, em alguns casos, a sociedade procure desenvolver equivalentes funcionais a isso⁵⁹. A semântica dos direitos fundamentais estabelece um princípio universalista de inclusão que, diante de sua incompleta realização, tem de lidar com expectativas de inclusão conflitantes entre si⁶⁰. Mas em todo caso, a exclusão tem de ser tratada internamente à sociedade

⁵⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 621 e ps. 632/633, respectivamente.

⁵⁸ Cf., e.g., Norberto Bobbio, *A era dos direitos*, trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, ps. 1-65.

⁵⁹ É o caso dos manicômios e das carceragens: nesses casos, a inclusão ocorre exclusivamente em um sistema social constituído como organização e funciona como exclusão da sociedade como um todo – cf., neste capítulo, ps. 239/240.

⁶⁰ O ponto será retomado no capítulo seguinte – cf. p. 273.

funcionalmente diferenciada. E, nessa dimensão, os critérios de inclusão e exclusão não são definidos para a sociedade como um todo, mas apenas por seus subsistemas funcionais parciais, que têm em vista apenas a manutenção de sua autopoiese. A dificuldade toda está no seguinte: a sociedade como um todo não conta com um mecanismo capaz de assegurar a congruência entre os critérios de inclusão e exclusão dos múltiplos sistemas funcionais parciais da sociedade:

“Como forma de diferenciação da sociedade, a diferenciação funcional acentua consequentemente a desigualdade dos sistemas funcionais. Mas, nessa desigualdade, eles são iguais. Isso significa que: o sistema como um todo renuncia a qualquer pressuposição de uma ordem (por exemplo: uma ordem hierárquica) na relação entre os sistemas funcionais. (...) Isso significa ao mesmo tempo: no nível do sistema da sociedade como um todo, não pode ser instituída qualquer hierarquia de funções válida em geral, vinculante para todos os sistemas parciais. Nenhuma ordem hierárquica significa também: *nenhuma estratificação*”⁶¹.

É preciso ressaltar o esforço de Luhmann para apartar diferenciação funcional e estratificação, a fim de proteger o primado da diferenciação funcional da sociedade. Vimos, na seção anterior, o caráter que a estratificação assume na teoria de sistemas sociais: trata-se, rigorosamente, da estratificação entendida com ordenamento hierárquico de funções sociais, escalonadas socialmente de maneira transitiva⁶². Isso se reflete na questão da inclusão:

“Com a diferenciação funcional do sistema da sociedade, o regramento da relação entre inclusão e exclusão é transferido aos sistemas funcionais e não há mais qualquer instância central que supervisione nesse aspecto os sistemas parciais (mesmo que a política goste de se ver nessa posição)”⁶³.

⁶¹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 746/748 – gr. acr.

⁶² Se a sociedade funcionalmente diferenciada fosse *estratificada*, no sentido estrito que Luhmann reserva para o termo, seria preciso definir uma hierarquia transitiva de funções sociais. Supondo o símbolo “>” (“maior que”) para expressar uma relação de transitividade, os marxistas (mas também os neoliberais!) poderiam dizer: “economia > política > direito > ciência etc.”; os pós-modernistas poderiam dizer: “cultura > economia > política > direito etc.”; mas os juristas diriam “direito > economia > política > ciência etc.”, e assim indefinidamente. A grande vantagem da teoria de sistemas é elidir a disputa em torno do axioma último da sociedade, em torno da parte que representa em si o todo social – assegurado, bem entendido, o foco nos acoplamentos estruturais e nas assimetrias inter-sistêmicas que eles estabilizam historicamente – cf. cap. 3.

⁶³ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 630.

Se a comunicação exige uma dimensão material para a produção de sentido, os sistemas têm de se utilizar não apenas de seus respectivos meios de comunicação simbolicamente generalizados, mas igualmente da adjudicação de expectativas a pessoas, o que é feito com base em um critério que articula inclusão e exclusão. Como é possível perceber, a sociedade funcionalmente diferenciada multiplica as exigências de inclusão. Os indivíduos têm de poder tomar parte nas comunicações estéticas, jurídicas, econômicas, políticas etc.; adaptando-se, por assim dizer, aos cursos de ação projetados por cada um desses sistemas funcionais parciais. Isso faz com que a inclusão não dependa do status individual considerado de um ponto de vista unitário, mas das chances de comunicação disponibilizadas pelos sistemas parciais de forma essencialmente não-coordenada. Fica claro que a diferenciação funcional de sistemas tem efeitos distributivos – mais ainda: *fica claro que a diferenciação funcional de sistemas implica por si mesma a distribuição de oportunidades comunicativas*. O problema é que a distribuição de oportunidades comunicativas é indissociável de uma perspectiva estratificatória – é o que o próprio Luhmann indica:

“Estratificação requer, é claro, uma distribuição desigual de riqueza e poder – ou, posta a questão em termos mais gerais, uma *distribuição desigual de chances comunicativas*”⁶⁴.

Já vimos que Luhmann empreende um enorme esforço para extirpar da armação conceitual da teoria de sistemas qualquer orientação normativa apriorística: quando se escolhe uma diferença sistema/ambiente, não há uma orientação normativa em prol do lícito e em detrimento do ilícito no caso do direito, assim como não existe uma inclinação da sociedade na direção do ter contra o não-ter na economia, da mesma forma que governo e oposição são igualmente legítimos para assumir o poder – o que existe é uma preferência operativa; mas não é possível dizer, na teoria de sistemas, que o lícito é *moralmente superior* ao ilícito; que é *mais justo* ter do que não-ter, nem que o governo é *eticamente superior* que a oposição. Mas isso parece não ser verdadeiro para a forma inclusão/exclusão, pois os sistemas parciais da sociedade funcionalmente diferenciada somente podem legitimar a destruição da ordem estratificada pelo aumento

⁶⁴ “The Differentiation of Society”, p. 234 – gr. acr. [no original: “Stratification, of course, requires an unequal distribution of wealth and power – or, to put it more generally, an unequal distribution of communication chances”].

das possibilidades de inclusão, com o correlato aumento da liberdade de combinação de diferentes papéis sociais pelos indivíduos – esses sistemas têm de estar orientados para a inclusão universal: “a sociedade como sistema está apontada para a inclusão da população como um todo, assim como estão seus sistemas funcionais”⁶⁵. Aqui fica claro que a semântica não é mera ideologia; ela funciona socialmente determinando a diferenciação funcional e, justamente por isso, a sociedade funcionalmente diferenciada não pode abrir mão da semântica de inclusão universal. A exclusão, em qualquer caso, é sempre vista como uma situação errática que deve ser tratada de forma terapêutica pela sociedade, não se aceitando simplesmente a exclusão como regra geral ou justificável de um ponto de vista normativo ou pragmático⁶⁶.

Nesse ponto específico, parece não haver apenas uma preferência operativa pela inclusão como lado positivo da forma inclusão/exclusão: a sociedade trabalha tendo a inclusão total de todos os seus membros como horizonte. Em princípio, todos deveriam ser capazes de se comportar como sujeito de direito, todos deveriam ter disponibilidade monetária suficiente para participar da economia conforme suas próprias escolhas, todos deveriam tomar parte nas escolhas políticas e ter a chance de influenciar decisões coletivas, todos deveriam ter chances mínimas de educação e saúde, todos deveriam ter condições de desenvolver relações íntimas com liberdade, todos deveriam ter condições de praticar ou rejeitar a religião⁶⁷. Em condições ideais, desperdiçar uma oportunidade de inclusão seria imputável exclusivamente ao indivíduo⁶⁸.

Com efeito:

“Eles [os indivíduos] têm de poder participar em todos os sistemas funcionais de acordo com cada âmbito funcional e cada código sob o qual sua comunicação é apresentada. (...) Os indivíduos têm de poder tomar parte em todas essas

⁶⁵ “Jenseits von Barbarei”, p. 142.

⁶⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 629. Assim, é rasteira a crítica de Leisering, “Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens”, p. 263, conforme a qual a exclusão é admitida por Luhmann como algo “normal” na sociedade funcionalmente diferenciada.

⁶⁷ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 625.

⁶⁸ *Ibidem*.

comunicações e alternar, correspondentemente, momento a momento, seu acoplamento aos sistemas funcionais”⁶⁹.

Luhmann está muito longe de ser um ingênuo: a sociedade funcionalmente diferenciada não multiplica apenas as exigências de inclusão, multiplica igualmente as dificuldades de inclusão em bases universalistas, pois os critérios de inclusão e exclusão são deixados *exclusivamente* a cargo dos sistemas funcionais parciais da sociedade, cuja única preocupação é sustentar sua respectiva fronteira sistema/ambiente. A forma inclusão/exclusão, radicalmente binária, expressa o fim da transitividade na relação entre indivíduo e os sistemas funcionais da sociedade. É impossível promover inclusão sem exclusão na sociedade funcionalmente diferenciada: a atualização de certas expectativas de inclusão implica a virtualização de outras, as primeiras só podem ser realizadas ao custo destas últimas. “Ele [*o caso da exclusão*] sustenta, como contra-estrutura [*da inclusão*], o sentido e a fundamentação da forma da ordem social”⁷⁰. É claro que se diferenciou na sociedade um subsistema político – o *welfare state* – encarregado especificamente de compensar politicamente exclusão com inclusão⁷¹. Mas seus limites se tornaram patentes, tanto do ponto de vista fiscal quanto do ponto de vista cultural⁷². A nova ordem social da inclusão, regrada pela participação em sistemas funcionais diferenciados, altera drasticamente a auto-compreensão do indivíduo, que já não pode contar com o respaldo de uma posição social concreta, dada; a identidade individual é construída em situações nas quais os indivíduos precisam se apresentar como tais, passar em testes de acesso e pertencimento a fim de que sejam percebidos e reconhecidos como incluídos, de acordo com *scripts* simbólicos pré-determinados⁷³. A construção da identidade, como auto-affirmação individual, torna-se então um problema.

⁶⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 625.

⁷⁰ *Idem*, p. 621.

⁷¹ Cf. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, ps. 25 e ss.

⁷² Cf., e.g., James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St. Martin's Press, 1973; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* 2, ps. 525-547; e Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung* [1971] (5ª ed. Wiesbaden: VS, 2007), ps. 66 e ss.; “Der Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität” [1984] in *SA* 4, ps. 193-213; “Kapitalismus und Utopie”, p. 193. Luhmann cogita inclusive a hipótese do surgimento de um novo sistema social encarregado de cuidar apenas das consequências prejudiciais da exclusão, paralelamente ao *welfare state*: o sistema da ajuda para-estatal (*Sozialhilfe*) – cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 633/634.

⁷³ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 626/627.

Mas esse problema, a rigor, um problema que ocorre no âmbito da inclusão, combina-se com problemas de exclusão, retomando a conexão entre distribuição de oportunidades comunicativas e estratificação. A forma inclusão/exclusão, tomada seriamente, representa um desafio para o primado da diferenciação funcional da sociedade. Ela diz respeito aos critérios pelos quais os sistemas funcionais parciais escolhem as pessoas a serem consideradas relevantes como tais para suas operações. Segundo a “versão oficial” da teoria de sistemas sociais, esses critérios *são funcionais* porque cada sistema somente pode operar conforme seus próprios códigos e programas e não há, nesse aspecto, qualquer forma superior de coordenação. Este capítulo apontará que parece haver de fato uma forma de coordenação superior desses critérios e, sobretudo, que essa coordenação *não segue princípios funcionais*.

A sociedade funcionalmente diferenciada multiplica as exigências de inclusão – e se a inclusão só ocorre com exclusão, multiplica-se igualmente a necessidade de exclusão. Se é verdade que cada sistema funcional parcial da sociedade passa a regular critérios de acesso conforme sua lógica autopoietica própria e independentemente da estratificação como princípio de diferenciação social, Luhmann não tem como negar que o acesso aos papéis sociais institucionalizados e generalizados por cada sistema funcional permanece, contudo, dependente de uma estratificação *interna* a cada sistema⁷⁴.

Nesta altura do argumento, é preciso projetar o conceito de classe (de Luhmann) sobre a exclusão. Viu-se que as classes sociais são definidas por Luhmann a partir do adensamento de grupos de indivíduos classificados como “melhores” ou “piores” (logo: classe = *estratificação*) – e que essa dimensão estratificatória já não tem a capacidade de regular a comunicação, que fica a cargo dos sistemas funcionais, exclusivamente. Portanto, *para que essa estratificação não tenha a capacidade de regular a comunicação, é preciso que ela seja bloqueada pela diferenciação funcional de sistemas*. Luhmann chega a formular tal bloqueio:

“A sociedade mundial não pode excluir comunicação alguma. Por isso, ela também não pode excluir nenhuma pessoa, porque as pessoas (diferentemente dos seres humanos enquanto unidades vivas e dotadas de consciência) funcionam como pontos de imputação para comunicações. Ou, dito de outro modo: quando se

⁷⁴ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 738/739.

comunica, reproduz-se a sociedade. Essa proibição de exclusão [*Exklusionsverbot*] vale também para os sistemas funcionais”⁷⁵.

Ora, mas o que acontece, porém, quando os excluídos de um determinado sistema coincidem com os excluídos de outro sistema? Quer dizer, o que significa constatar que os “piores” são sempre os mesmos? Os “piores” na educação, na família e na economia são também os “piores” no direito, na política, no esporte, na ciência e assim por diante. Assumimos aqui a contundência dos indícios colhidos em uma observação grosseira da realidade: tudo indica que a estratificação engendrada internamente em um sistema funcional se permite transmitir para outros âmbitos sociais⁷⁶. Se isso for verdade, a exclusão provoca um efeito de acumulação que não pode ser controlado pela diferenciação funcional. Ao contrário, essa acumulação parece submeter a diferenciação funcional a uma lógica não-funcional, quando não a uma lógica estratificatória. *Nessas condições, é ainda possível sustentar o primado da diferenciação funcional da sociedade?*

Nesse ponto, Luhmann empreende um movimento arriscado: admite a estratificação *interna* a cada sistema individual, desde que esteja bloqueada a transmissão inter-sistêmica da exclusão acumulada. Para que essa estratificação interna a cada sistema funcional parcial não se converta em estratificação social – e este é o ponto central – Luhmann tem de introduzir uma trava:

“A sociedade pode tolerar igualmente desigualdades externas nos sistemas funcionais individuais, *desde que sua transferência de um sistema em outro possa ser bloqueada*”;

quer dizer,

“(...) podem ocorrer limitações [*de acesso = Einschränkungen*] somente *temporárias* e somente *em sistemas funcionais específicos*, isto é, não podem ser

⁷⁵ *Die Politik der Gesellschaft*, p. 232.

⁷⁶ O problema que a acumulação da exclusão representa para a diferenciação funcional da sociedade é frequentemente apontado por críticos e comentadores – cf., e.g., Armin Nassehi, “Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik” in *Zeitschrift für Soziologie*, ano 33, n° 2, 2004, ps. 111/112; Rudolf Stichweh, *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript, 2005, p. 175; Farzin, *Inklusion/Exklusion*, ps. 54/55 e p. 65; Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit”, ps. 20/22; e Giegel, “Gleichheit und Ungleichheit in funktional differenzierten Gesellschaften”, p. 106.

deduzidas da "natureza do homem" ou da "natureza da sociedade", não podem ser apreendidas como necessidade natural”⁷⁷.

Luhmann veda a acumulação e a transmissão de exclusões entre diferentes sistemas funcionais da sociedade. O ponto é da mais absoluta importância para nosso argumento, pois ele é rigorosamente insustentável, mantidas intactas as premissas da teoria: a diferenciação funcional de sistemas não apenas permite a transferência de desigualdades de um sistema para outro, como *induz* a essa transferência e *amplifica* seus efeitos. Esse, o principal problema posto para a teoria de sistemas sociais pela categoria da exclusão. Se houver tal combinação de exclusões, a diferenciação funcional produzirá exclusão com inevitáveis ganhos de escala. O encadeamento de exclusões múltiplas parece ser inexorável à teoria de sistemas sociais quando a forma inclusão/exclusão é tomada em sua relação com a integração social.

Integração é o acoplamento entre sistemas: as estruturas de um sistema são disponibilizadas para outro sistema, e essa relação, quando recíproca, focaliza a seletividade de cada um deles e diminui seu espectro de seleção. Integração sistêmica ocorre com base em acoplamentos estruturais; integração social ocorre com base na interpenetração. Por exemplo: direito e política estão acoplados pela constituição, e por isso ambos os sistemas estão submetidos a uma regra de consistência quanto à constitucionalidade/inconstitucionalidade de suas próprias operações; um estudante aplicado que se mostra subitamente desinteressado desperta preocupações em sua família e na escola. A decisão do tribunal e a legislação do parlamento têm de ser constitucionais; o garoto que construiu uma identidade escolar própria não pode abandoná-la sem mais nem menos, tem de explicar o porquê de sua mudança. Integração, portanto, é redução de complexidade, limitação de possibilidades, “é uma variável e não um estado [*Zustand*] a ser julgado positivamente”⁷⁸. Ao contrário de seus discípulos, que a todo custo evitam tomar o problema pela raiz, o próprio Luhmann tangencia o ponto central em que a estratificação parece suspender o primado da diferenciação funcional da sociedade:

⁷⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 768 – gr. acr.

⁷⁸ Ruth Simsa, “Defizite und Folgeprobleme funktionaler Differenzierung. Ein Vorschlag zur Beobachtung von Reaktionen der Gesellschaft” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 9, n° 1, p. 108.

“Com isso, a ordenação das inclusões corresponde às condições gerais da sociedade funcionalmente diferenciada: as relações entre os sistemas funcionais são flutuantes e não podem mais ser fixadas para a sociedade como um todo. No âmbito da exclusão se encontra uma composição oposta. Aqui a sociedade é altamente integrada (...). Altamente integrada por isto, porque *a exclusão de um sistema funcional implica quase automaticamente a exclusão de outros*”⁷⁹.

A passagem citada é crucial para o destino da teoria de sistemas sociais. Afinal de contas, se “*a exclusão de um sistema funcional implica quase automaticamente a exclusão de outros sistemas*”, está inscrita na diferenciação de sistemas autopoieticos a inviabilidade daquela trava que sustenta o primado da diferenciação funcional:

“Pois *a exclusão fática de um sistema funcional* – nenhum trabalho, nenhuma renda, nenhuma documentação, nenhuma relação íntima estável, nenhum acesso a contratos e a proteção jurídica jurisdicional, nenhuma possibilidade de distinguir campanhas político-eleitorais de desfiles de carnaval, analfabetismo e maus cuidados médicos e nutricionais – *limita o que é alcançável em outros sistemas* e mais ou menos define grandes parcelas da população que são frequentemente separadas também com relação à moradia e que, com isso, são tornadas invisíveis”⁸⁰.

Por conseguinte, se a inclusão na economia não garante a inclusão na política ou na educação mas, por sua vez, se a exclusão da educação praticamente determina a exclusão da economia e da política e do direito e da ciência; então *o âmbito da exclusão é mais integrado que o âmbito da inclusão, pois a limitação de possibilidades é aí muito mais acentuada*:

“*A exclusão integra muito mais fortemente que a inclusão* – integração entendida no sentido do conceito definido acima, como limitação do grau de liberdade para seleções. A sociedade é, por conseguinte – exatamente ao contrário do que no regime da estratificação – *integrada mais fortemente em suas camadas mais baixas*

⁷⁹ “Inklusion und Exklusion”, p. 242 – gr. acr.

⁸⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 631. Há, nessa passagem, um componente territorial e segmentário que será retomado na seção final deste capítulo.

do que em suas camadas mais elevadas. Ela pode renunciar a graus de liberdade apenas "embaixo"»⁸¹.

Por essa razão, uma sociedade “mais integrada” não significa, em hipótese alguma, para a teoria de sistemas sociais, uma sociedade em que a inclusão prepondera sobre a exclusão. A integração social em uma sociedade funcionalmente diferenciada significa provavelmente o contrário. Se, por um lado, é possível dizer que a diferenciação funcional da sociedade aumenta a liberdade individual ao abrir um espectro mais amplo para a combinação de papéis sociais relacionados a diferentes sistemas funcionalmente diferenciados, há que se considerar que esse aumento de liberdade é conseguido ao custo de uma redução de liberdade: a exclusão, condensada em classe social, elimina essa ampliação de possibilidades para os excluídos. Liberdade é obtida ao custo de não-liberdade. Luhmann assume os reflexos estratificatórios e inter-sistêmicos da diferenciação funcional sem dar indício para solução de sua conexão “quase automática”. Ou seja, à medida que o lado não-marcado da forma é condição de existência de seu lado interno, é o pressuposto do lado marcado; e se essa determinação geral aparece na forma inclusão/exclusão de maneira inelástica – pois a passagem de um lado a outro da forma não é tão simples quanto se pretende – a diferenciação funcional parece engendrar por si mesma uma espécie de des-diferenciação, ou de “integração social negativa”, para falar com o próprio Luhmann: “*constroem-se efeitos de exclusão nas bordas dos sistemas que, nesse nível, conduzem a uma integração negativa da sociedade*”⁸². Não se trata de desintegração social, mas de integração negativa: a desintegração exigiria alguma contra-identidade que negasse a ordem social originária, ainda que por contraste. A integração negativa é radicalmente severa porque mantém os excluídos integrados à sociedade, como manifestação das condições sociais por meio das quais a inclusão se torna possível. Nessa medida, a diferenciação funcional provoca não apenas uma sobrecarga na pressão por inclusão, mas também acentua os efeitos deletérios da exclusão. Diante da combinação de exclusões e desigualdades fáticas transmitidas entre os sistemas com base em critério não-funcionais, a teoria de sistemas tem um sério problema.

⁸¹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 631.

⁸² *Idem*, p. 630.

Luhmann argumenta que não se pode esperar que esse problema venha a ser resolvido no interior dos sistemas funcionais individuais porque: (i) inclusão só é possível sob o pano de fundo da exclusão (é dizer: a exclusão legitima a inclusão); e (ii) o problema da amplificação recíproca das exclusões não pode ser atribuído a um sistema funcional individual, na medida em que ele não tem condições de coordenar ou determinar a atuação de outros sistemas autopoieticos⁸³. Aqui já é possível formular a questão decisiva: nesse contexto, *fica preservado o primado da diferenciação funcional*? A única saída para Luhmann é limitar arbitrariamente a estratificação ao âmbito interno de cada sistema funcional parcial, bloqueando a transferência inter-sistêmica de exclusão com argumentos que não decorrem da lógica conceitual interna de sua própria teoria.

Os problemas decorrentes do desenvolvimento da forma inclusão/exclusão parecem enredar a teoria de sistemas sociais em um problema de difícil solução. A linhagem inspirada em Luhmann tem feito um enorme esforço para compatibilizar a forma inclusão/exclusão com os fundamentos irrenunciáveis da teoria de sistemas sociais. Mas, se não é o caso de entrarmos, aqui, no pormenor da miríade de argumentos produzidos a esse respeito, pelo menos alguns aspectos muito gerais são dignos de nota. Armin Nassehi, por exemplo, parte da radicalidade binária da forma inclusão/exclusão para argumentar que ela traz em si sua solução para o problema da exclusão – a saber: inclusão. Isto é, considerando a impossibilidade de exclusão total (já que não existe comunicação fora da sociedade); a forma inclusão/exclusão se tornaria paradoxal porque também a exclusão é uma forma de inclusão⁸⁴. Quando se expressa que pessoas são consideradas não-relevantes por um sistema social, elas são tratadas apenas como corpos. Mas, segundo Nassehi, o decisivo é que essa operação de exclusão é, ela própria, uma operação de inclusão, porque os excluídos são levados em consideração pelo menos *enquanto tais*, como excluídos⁸⁵. Ora, é claro que Luhmann não consegue eliminar de sua teoria social a orientação para uma inclusão total, ao mesmo tempo em que é problemática a convivência entre uma semântica da inclusão universal e os aspectos decepcionantes da realização prática da inclusão. Mas diante disso, não é preciso preservar a teoria dogmaticamente nem atestar que a exclusão é boa para a

⁸³ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 633.

⁸⁴ Nassehi, “Inklusion, Exklusion, Ungleichheit. Eine kleine theoretische Skizze” in *Differenzierung und soziale Ungleichheit*, p. 336.

⁸⁵ *Ibidem*.

sociedade na medida em que desigualdades estáveis são por isso fatores de construção da ordem social⁸⁶. Rudolf Stichweh, renomado intérprete de Luhmann, não oferece melhores alternativas. Stichweh reconhece que a exclusão é um fenômeno multidimensional e cumulativo que produz efeitos sequenciais encadeados⁸⁷. Mas, ao invés de enfrentar o problema posto para o primado da diferenciação funcional da sociedade, Stichweh opta por uma saída esdrúxula: a simetria da forma inclusão/exclusão é rompida porque ela é, na verdade, uma “oposição hierárquica”, no sentido de Louis Dumont. Há uma oposição hierárquica quando, diante de dois conceitos contrários, um engloba o outro⁸⁸. Stichweh recorre a esse expediente pretendendo comprovar, pela repetição *ad nauseam*, que a forma inclusão/exclusão seria uma oposição hierárquica em que o lado da inclusão abrange o outro lado, o lado da exclusão⁸⁹. Em primeiro lugar, há uma falha na apreensão do conceito de oposição hierárquica. O próprio Luhmann recorre a Dumont para demonstrar que esse tipo de oposição, característico na representação do mundo antigo, já não é mais adequado para a caracterização da sociedade contemporânea⁹⁰. Além disso, se tivesse alguma plausibilidade a apreensão da forma inclusão/exclusão como oposição hierárquica, não significaria isso o retrocesso a uma forma hierárquica de ordenação social? E mais: afora o dogmatismo, não há sequer um único fundamento lógico para que, admitindo tal oposição hierárquica, o lado abrangente não fosse o lado da exclusão. O grande argumento de Stichweh se reduz a um imperativo normativo: “Toda exclusão que é *explicitamente realizada* na sociedade moderna se encontra sob o imperativo normativo segundo o qual ela tem de ser trazida na forma de uma inclusão”⁹¹. O argumento aqui é tão místico quanto o de Armin Nassehi: *fica resolvido* que os indivíduos excluídos são “levados em consideração” quando são excluídos e que isso é, na verdade, uma operação de inclusão. Também Sina Farzin se junta ao coro: “Inclusão abrange os dois

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, p. 45.

⁸⁸ Cf. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*. Paris, 1963 – apud Luhmann, “Jenseits von Barbarei”, p. 139.

⁸⁹ Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, p. 8, p. 46, ps. 60-63; e “Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung. Am Beispiel der Systemtheorie der Exklusion” in *Differenzierung und soziale Ungleichheit*, p. 357.

⁹⁰ Cf. “Jenseits von Barbarei”, ps. 139-141.

⁹¹ Stichweh, “Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung”, p. 357 – gr. or., subl. acr.

lados da diferença”⁹². É de todo evidente que esse raciocínio, a pretexto de preservar a teoria de sistemas de Luhmann, tem de contrariar o conceito de forma de dois lados: não é possível estar em um e outro lado *ao mesmo tempo*, a não ser que a binariedade da forma inclusão/exclusão seja rompida – nosso argumento até conduzirá a esse rompimento, mas por um desenvolvimento de traço dialético, como ainda se verá. Enfim, o problema que a acumulação põe para a teoria de sistemas sociais não é enfrentado seriamente por seus continuadores.

Uma outra tentativa está em explorar a diferenciação por níveis de construção de sistemas (interação, organização e sociedade) para contornar o dilema que a forma inclusão/exclusão institui entre diferenciação funcional e estratificação. Ora, considerando-se que: (i) no nível da interação, a percepção bloqueia a exclusão (pois até mesmo o silêncio forçado para demonstrar indiferença é uma forma de comunicação); (ii) no nível das organizações a exclusão é sua regra de negócio usual; e que (iii) não há, no nível da sociedade, exclusão total; logo: a exclusão fica reduzida ao mínimo possível, é usada funcionalmente pelas organizações⁹³. Por mais que Luhmann identifique claramente que a diferença interação/sociedade e a diferença organização/sociedade são níveis que realizam a distribuição de chances comunicativas por meio de suas operações comunicativas⁹⁴, a análise da relação entre a forma inclusão/exclusão e a integração social se restringe ao nível da *sociedade* (e, por isso, ao nível da realização da sociedade por meio de seus sistemas funcionais parciais), de forma que não se trata de inclusão como mero acesso a organizações ou interações⁹⁵.

Os luhmannianos tentam todos os atalhos possíveis para driblar a questão da exclusão. Stichweh chega mesmo a afirmar que: “Ainda há na sociedade, como sempre, uma elevada desigualdade, mas ela se impõe de maneira relativamente rara na experiência individual como experiência cotidiana”⁹⁶. A afirmação é incompreensível do ponto de

⁹² Farzin, *Inklusion/Exklusion*, p. 107.

⁹³ Cf. Nassehi, “Inklusion, Exklusion, Ungleichheit”, ps. 337-343.

⁹⁴ *Soziale Systeme*, p. 566 e p. 570, nota 31.

⁹⁵ Cf. *Die Politik der Gesellschaft*, p. 231; e, literalmente, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 619: “Como antes, tomamos por base com isso a “sociedade” como referência sistêmica. Não se trata então do acesso a interações ou organizações” [no original: “Nach wie vor legen wir dabei sie Systemreferenz “Gesellschaft” zugrunde. Es geht also nicht um Zugang zu Interaktionen oder Organisationen”].

⁹⁶ Stichweh, “Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung”, ps. 354/355.

vista da teoria social. Fica apenas o dogma: “Finalmente, a tese da autonomia operativa dos sistemas funcionais traz consigo quase que forçosamente a noção das barreiras de convertibilidade”⁹⁷.

Como se procurou demonstrar, a saída se resume em geral à fixação dogmática neste ou naquele aspecto da teoria de sistemas sociais, recuando no ponto a partir do qual se poderia avançar. Para muitos de seus discípulos, importa menos problematizar a teoria de sistemas sociais de Luhmann tendo em vista o avanço da teoria social, do que empreender uma fervorosa profissão de fé em defesa da tríade “autopoiese - primado da diferenciação funcional - inclusão”.

Recuperando o fôlego, o argumento desta seção poderia ser sintetizado como se segue: (i) por mais que os sistemas parciais funcionalmente diferenciados da sociedade não estejam dispostos em uma ordenação hierárquica entre eles; (ii) há estratificações internas a esses sistemas, engendradas pela própria diferenciação dos sistemas (*Ausdifferenzierung*); mas (iii) se a exclusão integra mais fortemente que a inclusão; então (iv) a estratificação condensada nas bordas dos sistemas parciais se comunica a outros sistemas, condicionando a distribuição de oportunidades comunicativas; e dessa forma, finalmente, (v) a estratificação subverte as bases da diferenciação funcional da sociedade. Somente *após* esses desenvolvimentos seria eventualmente possível reconhecer alguma espécie de “inclusão total” – todavia, se isso por sua vez for acertado, daí então será também preciso abandonar a binariedade da forma inclusão/exclusão: o que se permitiria reconhecer ao final desse movimento, cumpridos todos esses passos, é o *retorno da totalidade como estratificação*. A integração negativa na borda dos sistemas parciais, nas franjas em que se satura a estratificação social, funciona como uma auréola que reintroduz uma diferenciação centro/periferia não no nível da sociedade, mas no nível dos sistemas funcionais⁹⁸. Associada à estratificação, a diferenciação centro/periferia faz com que os sistemas funcionais assumam uma forma

⁹⁷ Idem, p. 362.

⁹⁸ Há dois significados combinados para a diferença centro/periferia: (i) o significado geográfico; e (ii) o significado operativo, que permite identificar centro e periferia nos sistemas funcionais da sociedade – cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 663 e ss. Os dois significados podem estar mutuamente implicados, embora sua coincidência não constitua uma condição necessária para a verificação desse tipo de diferenciação: por exemplo, a sociedade mundial tem um centro financeiro, mas não tem um centro político; cada um dos sistemas políticos da sociedade mundial têm um centro decisório e uma periferia que procura influenciar a tomada das decisões; etc.

“piramidal”, em termos metafóricos. Donde afirmação de que a diferenciação funcional permite maior liberdade aos indivíduos somente pode ser compreendida ao custo da redução da liberdade dos indivíduos – o que acontece, desde sempre, “*apenas embaixo*”. Ora, relegar a exclusão ao acaso quando ela é consequência direta da diferenciação funcional, ou melhor, quando é consequência direta e incontrolável da diferenciação funcional, não parece ser uma saída teoricamente satisfatória: se exclusão é o preço a ser pago por inclusão, *a estratificação está na verdade inscrita na própria diferenciação funcional da sociedade*. Se a passagem da sociedade feudal à sociedade funcionalmente diferenciada *nega* a estratificação como princípio de ordenação social, a dinâmica entre inclusão e exclusão – supostamente coordenada pelos sistemas funcionais de maneira apenas fragmentada – faz com que a estratificação (como princípio de ordenação social!) reapareça, *negando* por sua vez o primado da diferenciação funcional. Mas, se bem aprendemos a lição dos dialéticos, uma negação da negação não nos conduz a uma... *Aufhebung*? Será mesmo possível? Esse não é, a rigor, o caso de Luhmann: essa contradição entre formas de diferenciação funcional não permite uma síntese; desdobra-se apenas como contradição real. Para que a diferenciação funcional não se resuma a uma abstração analítica, é preciso considerar que diferenciação social e desigualdade social são reciprocamente condicionadas e condicionantes, constroem contextos recíprocos⁹⁹. E o problema não é resolvido com o simples apego retórico ao primado da diferenciação funcional.

Ora, nessas condições, é forçoso reconhecer:

“Um tal significado para o âmbito da exclusão dificulta todavia conservar a tese do primado da diferenciação funcional”¹⁰⁰.

Essa questão, incontornável a esta altura do argumento, não foi resolvida por Luhmann, nem é seriamente abordada pela literatura secundária contemporânea. Mas tenhamos paciência e deixemo-la suspensa por um momento. A próxima seção cuidará de um desenvolvimento que pretende resgatar o potencial crítico da forma inclusão/exclusão; a

⁹⁹ Cf. Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit”, p. 12.

¹⁰⁰ Weiß, “Unterschiede, die einen Unterschiede machen. Klassenlagen in der Theorien von Pierre Bourdieu und Niklas Luhmann”, p. 220. Cf., no mesmo sentido, Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit”, p. 31. Mas não é preciso, como Schwinn, afirmar que a relação entre ordenação social e estratificação não se alterou na passagem para a modernidade – cf. “Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit”, ps. 94/95.

última seção do capítulo dará sequência aos problemas postos pela desigualdade social à sociedade funcionalmente diferenciada.

IV

Não obstante tudo quanto até aqui considerado, é evidente que exclusão não é sinônimo de desigualdade social. Quando se alcança este problema, uma das reações usuais dos luhmannianos mais ortodoxos é manter, pelo menos na aparência, a radicalidade binária da forma inclusão/exclusão e, com o argumento de que “*não existe uma exclusão total da sociedade*”, obter a seguinte conclusão: os sistemas funcionais parciais “*estão orientados para a inclusão*”. A binariedade radical da forma inclusão/exclusão é convertida na unilateralidade da inclusão. Vimos na seção anterior que isso só é possível pela reconsideração da estratificação como princípio de ordenação social, com o conseqüente abandono do primado da diferenciação funcional. Diante do dilema posto pela acumulação da exclusão à diferenciação funcional da sociedade, toma-se em geral esta última como premissa, forçando a relativização dos contornos da forma inclusão/exclusão. E, nisso, ela perde seu potencial crítico (o problema não é a relativização em si: ela pode ser proposta com o intuito de acentuar o potencial crítico da forma inclusão/exclusão).

Nassehi e Stichweh, por exemplo, reconhecem a dificuldade de tratar a desigualdade social com a forma inclusão/exclusão: a exclusão é sempre pensada como exclusão total, como hipóteses exóticas em que o indivíduo poderia ser considerado como integralmente excluído da sociedade nos chamados “buracos negros” (*schwarzen Löcher*)¹⁰¹. Mas, segundo a autorizada linhagem luhmanniana, haveria pouca evidência de que a exclusão total ocorre de fato na sociedade contemporânea, pois também prisões e manicômios, guetos e favelas estão na sociedade e, por isso, uma série de desigualdades sociais são assim consideradas “inclusivas”: pouca capacidade financeira ainda é alguma capacidade financeira, a incapacidade de escolher conscientemente formas de participação política ainda assegura alguma influência política, a má

¹⁰¹ A metáfora dos “buracos negros” é de Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, p. 59.

formação profissional e educacional ainda é alguma formação e assim por diante¹⁰². É evidente que precisamente essa forma de *inclusão* é perversa, pois ela funciona na realidade como exclusão e condiciona o acesso a inúmeros contextos comunicativos.

Os luhmannianos tomam a sociedade como coisa e a exclusão total em sentido físico-corporal: tomada a sociedade não como comunicação, mas como planeta, talvez os astronautas representem o único caso autêntico de exclusão total. Essa perspectiva é evidentemente muito limitada¹⁰³. A passagem da sociedade estratificada à sociedade funcionalmente diferenciada expressa precisamente isto: até mesmo a exclusão total *tem de ocorrer na sociedade*. Se lembrarmos que sociedade é comunicação, veremos que a exclusão total não é apenas possível na sociedade atual, mas também muito presente¹⁰⁴. A exclusão, mesmo se tomada como exclusão total, permite captar fenômenos cada vez mais importantes para descrever a sociedade mundial, tais como comunidades de imigrantes ilegais, guetos e favelas nas grandes metrópoles ou comunidades agrárias isoladas em rincões longínquos; espaços em que parcelas da população mundial vivem sem documentação civil, sem acesso a direitos civis e políticos e sem quaisquer prestações públicas de bem-estar social.

Se nos lembrarmos de Michel Foucault, veremos que a exclusão total não é um fenômeno apenas periférico da sociedade mundial; ao contrário, a inclusão exclusiva em subsistemas estruturados por organizações com critérios muito radicais de pertencimento – notadamente: os manicômios e as carceragens – implica por conseguinte a exclusão total da sociedade, pois todas as esferas vitais são determinadas pela participação nesses subsistemas. Foucault mostra ainda que a institucionalização da loucura é paralela à institucionalização das formas modernas de vida:

“Há uma surpreendente convergência entre o movimento das instituições básicas e essa evolução da loucura no mundo do internamento. A economia liberal, como vimos, tendia a entregar à família, em vez de ao Estado, o cuidado de auxiliar pobres e doentes: a família tornava-se assim o lugar da responsabilidade social.

¹⁰² Cf. Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, ps. 59-62; Farzin, *Inklusion/Exklusion*, p. 51; Nassehi, “Inklusion, Exklusion, Ungleichheit”, p. 329; e Cornelia Bohn, *Inklusion, Exklusion und die Person*. Konstanz: UVK, 2006, ps. 42-44.

¹⁰³ Nesse sentido, Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit”, p. 20.

¹⁰⁴ Cf. Luhmann, “Jenseits der Barbarei”, p. 147.

Mas se o doente pode ser entregue à família, o mesmo não acontece com o louco, demasiado estranho e desumano. [Samuel] Tuke, justamente, reconstitui de maneira artificial ao redor da loucura uma falsa família, paródia institucional mas situação psicológica real. (...) Encerrado nesses valores fictícios, o asilo será protegido da história e da evolução social. (...) tratava-se de constituir um meio que imitaria as formas mais antigas, mais puras, mais naturais da coexistência: meio mais humano possível, sendo *o menos social possível*. De fato, ele recortou a estrutura social da família burguesa, reconstituiu-a simbolicamente no asilo e deixou que derivasse na história. O asilado, sempre defasado em estruturas e símbolos anacrônicos, será um inadaptado por excelência, e estará *fora do tempo*”¹⁰⁵.

Por óbvio, a exclusão total somente existe como caso-limite – e não só no caso de internações forçadas, mas inclusive em função de desigualdade e pobreza extremas. Mas entre exclusão total e inclusão total há um abismo. A pretensa constatação de que “não haveria evidências suficientes de exclusão total” não é suficiente para converter toda exclusão em inclusão e manter, ao mesmo tempo, a binariedade da forma inclusão/exclusão. Nesta seção veremos como a inclusão pode funcionar como exclusão e como a exclusão pode funcionar como inclusão. Vale a pena enfrentar o desafio de partir da forma inclusão/exclusão, em toda a sua radicalidade binária, para tentar apreender a desigualdade social em suas múltiplas formas de manifestação. Para este propósito, há um importante aspecto a ser levado em consideração: inclusão e exclusão não definem âmbitos topográficos ou condições pessoais, não representam recortes estanques da realidade; ao contrário, são expedientes *operativos*, somente podem ser vislumbrados como operações de sistemas sociais¹⁰⁶. Isso significa que a forma inclusão/exclusão é uma forma relacional, voltada à análise das relações sociais. Da mesma forma como a diferença sistema/ambiente é relacional (representa um determinado arranjo em que elementos de um sistema são compostos por uma determinada estrutura para redução de complexidade do ambiente), a diferença

¹⁰⁵ Cf., e.g., Michel Foucault, *História da loucura na idade clássica* [1972], 8ª ed., trad. J. T. C. Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008, ps. 484/485 – gr. or. O mesmo vale sem ressalvas, no aspecto que aqui nos interessa, para a carceragem – cf. Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão* [1975], 35ª ed., trad. R. Ramalhe. São Paulo: Vozes, 2008.

¹⁰⁶ Cf. Nassehi, “Inklusion, Exklusion, Ungleichheit”, p. 335; e Cornelia Bohn & Alois Hahn, “Patterns of Inclusion and Exclusion: Property, Nation and Religion” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie*, ano 8, nº 1, p. 9 (mas muitos luhmannianos parecem às vezes se esquecer disso).

inclusão/exclusão também tem essa função: seus lados não representam estados civis, mas operações de um sistema autopoiético analisadas do ponto de vista da sociedade.

O fato de que a forma inclusão/exclusão demanda alguma espécie de graduação para dar conta dos múltiplos níveis de desigualdade social manifestados na sociedade contemporânea não é ignorado¹⁰⁷. Mas se a forma inclusão/exclusão não precisa ser abandonada, a sua gradação, contudo, não deve redundar no retorno à compreensão da inclusão como postulado normativo a ser implementado progressivamente pela sociedade funcionalmente diferenciada. Há uma iniciativa que diferencia exclusão “forte” de exclusão “fraca”. É óbvio que faz sentido diferenciar as duas hipóteses de exclusão, mas não a fim de argumentar que a exclusão “forte” (total) praticamente não existe na sociedade, remanescendo apenas exclusões “fracas”¹⁰⁸. A rigor, trata-se precisamente do contrário: tem-se (i) exclusão *fraca* na hipótese de *exclusão total* da sociedade e (ii) a exclusão *forte* na configuração de desigualdades que se combinam de maneira a dificultar o acesso aos sistemas funcionais sociais. O problema é que essa exclusão forte é também invisível enquanto tal, pois ela se realiza em sociedade pelo seu contrário – como *inclusão*. Nesta seção, mantida a análise no nível dos subsistemas funcionais parciais da sociedade, mostraremos que a forma inclusão/exclusão é capaz de oferecer um agudo instrumento analítico para a descrição da sociedade contemporânea – esse talvez seja o ponto de virada crítica da teoria de sistemas sociais: a forma inclusão/exclusão, desenvolvida internamente à lógica da diferenciação funcional da sociedade, pode servir para mostrar o caráter auto-contraditório dessa sociedade, os “efeitos dialéticos” decorrentes de uma lógica de reprodução social fundada na acumulação.

Para tanto, a diferença inclusão/exclusão tem de ser compreendida como forma de dois lados (Spencer Brown), mas como *forma radicalmente assimétrica*, oposta à forma *sentido*. O desenvolvimento da forma inclusão/exclusão, deixado a meio caminho por Luhmann e trilhado por seus seguidores de maneira apenas improvisada, somente pode ser continuado pelo confronto com a forma *sentido*. E isso porque tanto a forma

¹⁰⁷ Cf. Simsa, “Defizite und Folgeprobleme funktionaler Differenzierung”, p. 112; Farzin, *Inklusion/Exklusion*, p. 60.

¹⁰⁸ É o que faz Leisering, “Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens”, p. 248.

inclusão/exclusão quanto a forma sentido têm uma raiz comum – a categoria da *negação* na teoria de sistemas sociais¹⁰⁹.

A negação talvez seja uma das categorias conceituais mais fundamentais à teoria de sistemas sociais. E isso porque, como já vimos, toda produção de sentido somente pode ser realizada por uma operação de negação: se o sentido pode ser descrito pela forma atualidade/possibilidade, somente se produz sentido quando uma série de possibilidades é negada pela atualização de uma delas¹¹⁰. Essa atualização do sentido, inspirada em Husserl, deve ser compreendida em Luhmann de forma estritamente objetiva: a política produz sentido político ao aprovar uma lei reduzindo a carga tributária, e economia produz sentido econômico ao realizar um investimento, o direito produz sentido jurídico ao declarar a inconstitucionalidade de uma lei etc.; em todos esses exemplos, há uma diferença antes/depois que indica qual a alternativa atualizada dentre todas as possibilidades disponíveis. Essas alternativas são negadas pela atualização de uma referência de sentido específica. Em termos muito abstratos, a negação é o outro lado da forma posição/negação (*Position/Negation*): e o fundamental é que posição e negação se estabilizam reciprocamente – não existem uma *na* outra ou uma *depois* da outra, existem ao mesmo tempo como diferença¹¹¹. O conceito de forma de Spencer Brown é apropriado por Luhmann para mostrar que a passagem de um lado ao outro (*crossing*) não está bloqueada, mas exige tempo, o tempo de uma nova operação. Não é possível estar nos dois lados ao mesmo tempo – mas estar nos dois lados ao mesmo tempo é o fundamento da dialética: a diferença posição/pressuposição significa precisamente que algo é, enquanto ainda não o é, mas também que esse algo já era aquilo no que ele se tornara. E, se não é à toa que Hegel vê no *Werden* justamente a forma do dialético, também não é à toa que Luhmann usa o conceito de forma justamente para se desvencilhar da teleologia desse *Werden*. A negação, em Luhmann, não articula posição e pressuposição, não serve de mediação para um vir-a-ser; ela trava a posição ao

¹⁰⁹ Para a negação na teoria de sistemas sociais, cf. fundamentalmente Luhmann, “Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen” [1975] in *SA* 3, ps. 41-57 (sem prejuízo das inúmeras referências esparsas ao longo de sua obra), bem como Lothar Eley, “Negation als soziale Kategorie. Sinn und Funktion der Negation in der Systemtheorie” e Friedhelm Schneider “Funktionalismus und Dialektik”, ambos in *Hegel-Studien* 17. *Ist Systematishce Philosophie möglich?*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, ps. 447-463 e 515-529, respectivamente.

¹¹⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 50. Cf. cap. 1, seção II, ps. 27 e ss.

¹¹¹ “Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen”, p. 48.

manter-se indeterminada. O problema é que a forma inclusão/exclusão parece permitir a conversão de uma na outra.

A forma é radicalmente binária justamente com o propósito de evitar o movimento expresso na *Aufhebung* – o que não significa dizer que a teoria de sistemas não tem capacidade de apreender a dinâmica social. Muito pelo contrário, a teoria da sociedade de Luhmann está altamente adaptada à dinâmica social do presente justamente porque nessa dinâmica não há *Aufhebung*. É sempre possível cruzar a fronteira da forma de um lado para o outro, mas esse cruzamento não pode ser realizado de forma a supra-sumir os dois lados em uma unidade superior: a negação, em Luhmann, supera e conserva o lado negado, muito embora não permita qualquer síntese¹¹². Isso fica claro tanto na compreensão do sistema como diferença sistema/ambiente quanto na apreensão dos códigos binários internos ao âmbito do sistema. Uma vez estabelecida a diferença sistema/ambiente, o sistema é atravessado por uma segunda diferença, ortogonal à primeira, que permite operar seus programas funcionais. Por exemplo, o sistema jurídico dispõe, no lado interno da sua diferença direito/ambiente, do código lícito/ilícito; a economia dispõe do código ter/não-ter (propriedade, dinheiro, crédito); o código político é fixado no esquematismo governo/oposição etc., etc. Ora, cada código encerra não uma negação que possa ser lida no sentido clássico da dialética hegeliana, fazendo dos pólos momentos a serem superados por uma síntese – os códigos operam, ao contrário, a designação de um pólo pela rejeição do pólo oposto, “pois cada código realiza simultaneamente um valor de rejeição em relação a todos os outros [*valores possíveis*]”¹¹³. Não se trata de uma *Aufhebung* tipicamente dialética porque não há qualquer supressão conservada a ser posteriormente retomada em um outro nível; o código é binário porque encerra todas as possibilidades conforme um esquema “ou/ou” (*entweder/oder*) radicalmente binário, não há espaço para uma reconciliação (positiva ou negativa) de momentos anteriormente negados. Essa premissa é integralmente consentânea com a diferença sistema/ambiente – o que, em qualquer caso, não elide a possibilidade de reconhecer, no nível da sociedade, traços dialéticos na teoria de sistemas sociais.

¹¹² *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 61/62.

¹¹³ *Idem*, ps. 751/752, nota 299 – gr. acr.

Ainda no esforço de expurgar toda dialética de sua teoria de sistemas, Luhmann se serve de exemplos do próprio Hegel para justificar seu recurso ao conceito de forma de Spencer Brown: trata-se da passagem da moral subjetiva à moralidade objetiva (*Sittlichkeit*) da filosofia do direito, que conserva seus momentos anteriores (a família e a sociedade civil) em uma síntese de moralidade superior (o Estado de direito). Em comparação a Hegel, Luhmann define a operação dos códigos binários como a “amoralidade mais elevada”: no caso do direito, a licitude é funcionalmente tão operativo para o sistema jurídico quanto a ilicitude, os dois pólos desencadeiam operações jurídicas – o contrato (lícito) e a quebra do contrato (ilícito) por exemplo). Da mesma forma como isso ocorre no código lícito/ilícito, tal paralisia também se verifica na diferença entre o direito e seu ambiente: não existe uma instância de reconciliação. Não há, na diferença sistema/ambiente ou na diferença entre pólos dos códigos binários, qualquer julgamento moral ou normativo que deva ou permita reintegrar a cisão – a diferença – em uma unidade sintética: “O conceito de uma 'amoralidade mais elevada' renuncia à apoteose de tal unidade. (...) *Nós colocamos, no lugar do conceito de 'Aufhebung', para obter maior riqueza lógica estrutural, o conceito de rejeição (...)*”¹¹⁴. É preciso se localizar no sistema *ou* no ambiente; é preciso escolher o pólo positivo *ou* o pólo negativo de um dado código binário – *tertium non datur*. Isso vale para o sentido, para a diferença sistema/ambiente, para os diferentes “valores” dos códigos binários, mas igualmente para a forma inclusão/exclusão, pois ela também se processa por intermédio de uma operação de negação.

Vale então indagar: Luhmann realmente bloqueia a dialética? Se, de fato, a negação em Luhmann não permite a síntese hegeliana, i.e., se Luhmann se afasta efetivamente de Hegel, ele parece se aproximar de Marx. Afinal, o movimento do capital como sujeito automático se define pela passagem do capital-dinheiro ao capital-mercadoria e vice-versa, indefinidamente. Talvez possamos identificar uma feição dialética na dinâmica entre inclusão e exclusão semelhante ao desdobramento das contradições reais de Marx.

Voltemos à relação entre a forma sentido e a forma inclusão/exclusão. A produção de sentido implica a *posição* de algo *atual* e, com isso, a *negação* de indeterminadas

¹¹⁴ Idem, ps. 751/752, nota 299 – gr. acr. [vale conferir o original: “Der Begriff der 'höheren Amoralität' verzichtet auf die Apotheose einer solchen Einheit. (...) An die Stelle des Begriffs der 'Aufhebung' setzen wir, um größeren logischen Strukturreichtum zu gewinnen, Gotthard Günthers Begriff der Rejektion”].

possibilidades: a negação é sempre uma operação específica que tem de pressupor a identidade daquilo que é negado sem determiná-la, pois essa determinação, sempre possível, somente ocorre como posição; ela expressa que algo *pode ser indicado mesmo permanecendo indeterminado*¹¹⁵. A negação em Luhmann, tal como em Marx – e vale chamar a atenção para isto – não conduz a uma contradição lógica meramente formal, solucionável pelo pensamento¹¹⁶. Por essa razão, *a negação (seja na produção do sentido, seja na forma inclusão/exclusão) se resolve como contradição real: como contradição que não culmina em uma síntese e que se resolve socialmente porque repõe as condições da própria contradição*.

Vejamos esse ponto em maior detalhe.

O sentido se constitui com auxílio de uma negação indeterminada; é a atualização de uma dentre as possibilidades disponíveis, que nega e conserva – *mas não aniquila* – o mundo da vida enquanto horizonte de possibilidades não-atualizadas que, nessa medida, permanece acessível como possibilidade. Diante das alternativas A, B, C, D, E, F (...) e Z, por exemplo, a atualização da possibilidade A não elide, em uma nova operação, a atualização da possibilidade B. É claro que, historicamente, do ponto de vista da evolução da sociedade, uma determinada atualização bloqueia o acesso a possibilidades outrora disponíveis – é precisamente isso que expressa a formulação do esclarecimento sociológico: nem toda potência poderá se realizar na história como ato. A rigor, nenhuma possibilidade está *a priori* excluída; apenas podem ser maiores os pressupostos para sua atualização histórica. O importante aqui é que a atualização de A – pela negação de B, C, D, E, F (...) e Z – não elimina a possibilidade de que, numa próxima operação, B seja atualizado pela negação de A e, depois, A de novo ao invés de B, e assim por diante. Tomando, ilustrativamente, os rótulos políticos “neoliberalismo” e “social-democracia”, a política pode decidir aumentar carga tributária e aumentar ao mesmo tempo o pagamento do serviço da dívida pública, pode aumentar esse pagamento com aumento de gastos públicos e emissão de moeda, pode cortar gastos e ampliar outros gastos públicos, pode reduzir carga tributária e aumentar gastos sociais, e assim indefinidamente. A negação da primeira negação não se resolve em uma síntese.

¹¹⁵ Idem, p. 48, nota 51; bem como ps. 222/223. Cf. igualmente *Das Recht der Gesellschaft*, p. 188; e *Die Kunst der Gesellschaft*, p. 304.

¹¹⁶ Idem, ps. 222/223.

O sentido somente pode ser operacionalizado quando replicado constantemente sobre si mesmo. A produção de sentido exige uma contínua negação da negação da negação da negação, sem que a diferença sistema/ambiente possa vir a ser superada.

Lembre-se que o sentido é uma forma duplamente simétrica¹¹⁷. Pois bem. A forma inclusão/exclusão emprega a negação tal como a forma sentido, pois quem está incluído na educação, não está necessariamente incluído na política, nem na economia ou nos meios de comunicação de massa; mas, como vimos na seção anterior, se a exclusão tem maior potencial de integração que a inclusão, quem está excluído da educação provavelmente estará excluído da política, da ciência, do direito etc. Ao contrário da forma sentido, que é duplamente simétrica, a forma inclusão/exclusão é *unilateralmente assimétrica*: apenas seu lado interno (a inclusão) contém uma cópia da forma em si mesma. A forma inclusão/exclusão se desdobra então da seguinte maneira: “*inclusão* (inclusão/exclusão) / *exclusão*”. Essa característica da forma inclusão/exclusão faz com que uma se converta na outra por uma negação recíproca. Dada uma primeira diferença inclusão/exclusão: (i) a inclusão, nessa primeira forma, contém em si mesma uma outra diferença inclusão/exclusão, pois a inclusão em um subsistema funcional pode ser replicada sobre si mesma, diferenciando níveis de inclusão e algum grau de exclusão dentro do sistema; enquanto (ii) a exclusão, ainda na primeira forma, não viabiliza qualquer forma de inclusão. Com isso, quer-se dizer apenas que a forma inclusão/exclusão funciona, por dentro dos subsistemas funcionalmente diferenciados da sociedade, como uma diferença centro/periferia. É isso que permite que a forma inclusão/exclusão dê conta do fenômeno da desigualdade social. Uma primeira exclusão acarretará inevitavelmente outras exclusões ou pelo menos problemas inclusão. Uma primeira inclusão, contudo, pode ser aprofundada com novas inclusões adicionais ou apenas mantida periférica, ainda que internamente ao âmbito de uma inclusão originária. A tentativa de passar de um lado ao outro da forma – da exclusão para a inclusão (pois é esse o sentido dos sistemas funcionalmente diferenciados) – poderá ser processada em um nível preliminar de inclusão que, contudo, replica em si mesma as condições de inclusão/exclusão, alargando a periferia do sistema funcional.

¹¹⁷ Cf. p. 29, nesta tese.

A exposição está abstrata demais e pode prejudicar o argumento. Trata-se apenas de obter uma saída elegante para relacionar a forma inclusão/exclusão ao problema da desigualdade social nos quadros estritos da teoria de sistemas sociais. Se a tarefa pode ser executada, a princípio, sem borrar os contornos da binariedade radical entre inclusão e exclusão, essa binariedade resta dissolvida quando inclusão se converte em exclusão e exclusão se converte em inclusão. Na verdade, o que se quer dizer é quase tosco: um analfabeto excluído da educação formal poderá ser incluído na economia, mas sua posição profissional dificilmente não será comprometida por seu nível educacional. A tentativa de incluí-lo educacionalmente poderá ser bem sucedida em um primeiro nível, mas é muito improvável que ele venha a se tornar um cientista profissional. A primeira inclusão no sistema educacional funciona como exclusão porque condiciona as oportunidades de participação em outros sistemas funcionais; mas esse handicap educacional – uma autêntica exclusão – aparece travestido de inclusão. Inclusão e exclusão negam-se uma pela outra, mas essas negações recíprocas não permitem uma síntese: ao contrário, repõem as condições para operações de inclusão e exclusão subsequentes – desdobram-se como contradições reais: *submetem a teoria de sistemas sociais a uma lógica dialética*.

Um empresário, um mendigo e um operário estão incluídos na economia quando fazem um investimento, recebem um tostão no farol ou pagam as contas domésticas, mas, *no âmbito da inclusão, a forma inclusão/exclusão se replica em si mesma de forma que a primeira inclusão funciona depois como exclusão na medida em que condiciona o acesso aos demais sistemas funcionais*. A tentativa de converter a primeira exclusão em inclusão, realizada na sociedade funcionalmente diferenciada pelo *welfare state*, produz de fato inclusão apenas pela reprodução da diferença inclusão/exclusão: a inclusão maciça da população na educação primária, por exemplo, pode implicar uma educação de massa expandida à custa de uma insuficiente ampliação do corpo docente disponível e produzir um impacto negativo na qualidade do ensino; a inclusão no mercado de trabalho com políticas indutivas pode produzir relações de emprego precárias; e um sistema de atendimento à saúde somente poderá ser universalizado disponibilizando um acervo de serviços razoavelmente restrito. A rigor, trata-se de algo óbvio: “*A potencial*

igualdade da inclusão não leva naturalmente a uma inclusão igualitária”¹¹⁸. O que não é óbvio é isto: *a diferenciação funcional, pautada por uma lógica de reprodução social e acumulação, acaba por converter inclusão em exclusão (mas em uma exclusão que aparece como inclusão), e redundante, por sua vez, em estratificação*.

Talvez valha a pena concretizar um pouco mais nosso argumento desta seção. Para isso, recorreremos a dois exemplos ilustrativos, tendo por base o material disponibilizado por Pierre Bourdieu¹¹⁹. O primeiro exemplo, mais evidente, diz respeito à inclusão no sistema educacional da sociedade. Tanto Luhmann quanto Bourdieu reconhecem a função latente da educação em transformar igualdade em desigualdade, em obter critérios de seleção social derivados da socialização pela educação formal¹²⁰. A diferenciação funcional da educação está historicamente relacionada ao isolamento evolutivo de instituições responsáveis pela educação formal. Em seus primórdios, a educação era realizada no seio da família, totalmente imiscuída em relações muito gerais de socialização, ou nos monastérios medievais. A partir de meados do século XVIII, mas notadamente a partir da segunda metade do século XIX, a tendência à diferenciação funcional de um sistema escolar se permite identificar com clareza¹²¹. A partir daí, desenvolve-se igualmente a semântica de inclusão universal de todos na escola, ficando sempre a cargo do Estado a tarefa de oferecer educação em bases universalistas. Se socialização é a transmissão da cultura entre gerações (uma comunicação difusa que não pode ser institucionalizada por nenhum sistema funcional com exclusividade), a diferenciação funcional da educação somente pode ocorrer como educação formal. Nesse aspecto, é evidente que a oferta universal de oportunidades

¹¹⁸ Nassehi, “Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik”, p. 112 – gr. supr. [no original: “Die potenzielle Gleichheit der Inklusion führt freilich nicht zu gleicher Inklusion”]. Cf., para um argumento semelhante ao nosso, Marcelo Neves, “Entre sous-intégration et sur-intégration: la citoyenneté inexistante dans les pays de la modernité périphérique” in *Droit et Société* 41, 1999, ps. 121-145, especialmente p. 130.

¹¹⁹ Talvez o paralelo entre Bourdieu e Luhmann possa soar estranho, mas tem sido um campo usual de pesquisa recente: cf., e.g., Barbara Kuchler, “Bourdieu und Luhmann über den Wohlfahrtsstaat” in *Zeitschrift für Soziologie* 35, 1, 2006, ps. 5-23; Thomas Becker, “Liebe: Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion? Ein Vergleich zwischen Systemtheorie und Feldsoziologie” in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57, 4, 2005, ps. 626-643; bem como os artigos reunidos por Nassehi & Nollman, *Bourdieu und Luhmann: ein Theorienvergleich*.

¹²⁰ Cf. *Soziale Systeme*, ps. 281/282; e, em maior detalhe, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002, especialmente ps. 62 e ss.; e Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron: *Les héritiers: les étudiants et la culture* [1964]. Paris: Les Editions de Minuit, 2006, ps. 12-17; e *La reproduction: éléments pour une théorie du système d’enseignement* [1970]. Paris: Les Editions de Minuit, 2005, ps. 185/186.

¹²¹ Cf. Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002, ps. 111 e ss.

educacionais não é realizada universalmente. Por essa razão, os mecanismos de seleção construídos a partir da educação formal não representam oportunidades universais de socialização, mas convertem a própria educação em fonte de desigualdade social¹²².

E isso sem violar a autonomia do campo educacional em sua lógica simbólica própria, sem comprometer a autopoiese do sistema pedagógico: “O sistema de educação pode, com efeito, assegurar a perpetuação do privilégio unicamente pelo jogo de sua lógica própria”¹²³. A comunicação pedagógica já não pode ser tratada apenas como socialização difusa e descompromissada, já que a educação formal tem uma inexorável carga de seleção. A diferenciação funcional da escola faz com que a interação entre presentes na sala de aula seja mediada por um artefato organizacional imprescindível à escola: a avaliação e a atribuição de notas que operacionalizam a diferença aprovação/reprovação (*Versetzung/Nichtversetzung*), consolidadas ao final como diplomas ou certificados¹²⁴. Diplomas e certificados, por sua vez, condicionam o acesso a posições profissionais e a novos estudos. A tentativa de oferecer uma educação primária universal não assegura acesso a colégios secundários de elite, a universalização da educação secundária não pode assegurar iguais condições de acesso ao ensino superior; da mesma forma como a conclusão da formação superior traz consigo possibilidades de discriminação que levam em conta a reputação e o prestígio das instituições de ensino, tornando assimétricas as chances de colocação profissional em função do diploma; e assim por diante¹²⁵. Em qualquer hipótese, deixado à sua própria lógica interna, a educação demonstra efeitos cumulativos que funcionam verdadeiramente como fatores de seleção. A tentativa de ampliar o acesso à educação – que só pode ser conduzida pelo subsistema funcional da política social (no caso: da política educacional) – pode de fato ampliar a inclusão, desde que se tenha em mente que a inclusão opera como forma assimétrica que introduz uma diferença estratificatória entre centro e periferia do próprio sistema educacional. O sistema educacional da

¹²² *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, p. 128. O fenômeno não é novo e já havia sido destacado por Marx ao analisar o impacto das cláusulas educacionais sobre a própria educação oferecida aos trabalhadores juvenis – cf. Marx, *O capital*, liv. I, t. II, ps. 83 e ss.

¹²³ Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Les héritiers: les étudiants et la culture* [1964]. Paris: Les Editions de Minuit, 2006, p. 43.

¹²⁴ *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, ps. 65/66.

¹²⁵ Cf. Bourdieu & Passeron, *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* [1970]. Paris: Les Editions de Minuit, 2005, ps. 202 e ss.

sociedade – “funcionalmente diferenciado” – revela-se então estratificado, caracterizado por um núcleo de super-incluídos protegido por camadas sucessivas de sub-incluídos. Por mais que os sub-incluídos, localizados nas bordas do sistema educacional, não possam ser rigorosamente considerados excluídos, *essa sub-inclusão funciona como exclusão porque é fortemente integrada*: condiciona as chances de acesso a futuros estudos e a outros sistemas sociais. Por esse mecanismo, inclusão “se converte” em exclusão, *funciona como exclusão* – passa no seu contrário; mas a exclusão somente *aparece* como inclusão, “se converte” em inclusão – passa no seu contrário.

Nosso segundo exemplo é menos evidente, mas igualmente espantoso. Trata-se agora de demonstrar porque até mesmo o sufrágio universal – supondo-se com isso o direito universal à participação em eleições livres e democráticas – que poucos duvidariam tratar-se de um elemento de inclusão irrestrita, é na verdade operacionalizado por meio de um mecanismo fortemente seletivo que torna o campo político assimétrico e moldado conforme a estratificação social. Ao contrário da educação, em que diplomas e certificados têm níveis infinitamente distintos de reconhecimento social, o voto, em si, não tolera distinções: o voto do rico conta tanto quanto o voto do pobre, o voto no partido A tem o mesmo peso que o voto no partido Z. Essa igualdade formal recobre, contudo, uma profunda desigualdade substancial, relativa ao modo de produção consciente de uma opinião política pessoal¹²⁶.

Participar conscientemente da política implica a capacidade de mobilizar competências especificamente políticas e de dar às questões políticas um tratamento propriamente político (e não ético, moral ou estético, por exemplo). Tudo se passa como se o eleitorado se dividisse entre aqueles que “entendem de política” e aqueles que “não entendem de política”: os primeiros se sentem legitimados a expressar sua opinião política pessoal; os segundos simplesmente *aderem* a opiniões políticas alheias, não importa se conhecidas por intermédio dos meios de comunicação de massa, dos colegas ou no trabalho. O argumento segundo o qual votos de “expertos” e “leigos” têm o mesmo peso eleitoral é completamente falacioso, pois os leigos votam com base em critérios que não conseguem manejar com proficiência, “confiando” em certa medida naquilo que casualmente apreendem: a privação de competências próprias ao

¹²⁶ Bourdieu, *La distinction* [1979]. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005, ps. 464/465.

juízo político impõe aos leigos a necessidade de uma *delegação* na formação da opinião política¹²⁷. É óbvio que toda opinião política tem algum grau de *fides implicita* na fonte da informação obtida: o problema é que parte do eleitorado não tem condições de submeter suas próprias opiniões “políticas” a filtros e testes de consistência propriamente políticos. O perverso desse mecanismo é que a “exclusão” da política aqui é livremente praticada pelo próprio eleitor que se considera politicamente leigo¹²⁸. Em conclusão, o sufrágio universal deixa de ter a força subversiva que pareceu ter na segunda metade do século XIX e se converte em mecanismo de *seleção de opiniões políticas* aptas a desequilibrar a participação igualitária pressuposta na democracia eleitoral – mecanismo, aliás, muito mais eficiente do que a mera repressão política autoritária¹²⁹. O campo político se torna profundamente assimétrico: todos estão formalmente incluídos, mas a capacidade de manuseio político da própria opinião pessoal não é distribuída igualmente entre todos os eleitores – a extensão do sufrágio universal operou de fato a inclusão formal de parcelas populacionais expressivas, mas essa inclusão é uma forma unilateralmente assimétrica na medida em que copia em si mesma a forma inclusão/exclusão. Com isso, o sistema político define um núcleo de formadores de opinião, um centro, a partir do qual irradiam as preferências políticas em cascata, por inúmeros círculos periféricos. Os votos não têm pesos eleitorais isonômicos: os indivíduos moldam suas opiniões políticas entre datas oficiais e esporádicas de participação eleitoral e, nesses interstícios, a opinião política não é produzida *funcionalmente* pelo sistema político, mas *de acordo com critérios estratificados de produção e manifestação da opinião política que diferenciam centro e periferia no sistema político*. Diante disso, o princípio democrático “*one man, one vote*” queda-se completamente desacreditado.

Há um último esforço empreendido por Luhmann para resolver a difícil questão que a forma inclusão/exclusão representa para o primado da diferenciação funcional da sociedade, a saber: as diferenças de oportunidades de vida são apenas o subproduto da operação regular dos sistemas funcionais, sobretudo dos sistemas econômico e educacional, mas esse subproduto é cristalizado nas carreiras individuais e não estaria

¹²⁷ Idem, p. 484.

¹²⁸ Idem, p. 472.

¹²⁹ Idem, p. 485.

diretamente relacionado ao funcionamento dos sistemas; o pertencimento a uma camada social produz efeitos ao influenciar a extensão dos contatos individuais e das carreiras individuais, mas não pode ser deduzido dos sistemas funcionalmente diferenciados¹³⁰. Nesse passo, Luhmann se desvia do problema ao reportar o caráter *social* da exclusão congruente à circunstância individual das carreiras profissionais – por meio desse desnível, limita-se a contornar o problema sem resolvê-lo¹³¹.

Vimos, até aqui, que a forma que regula a distribuição de oportunidades comunicativas é assimétrica – ela converte inclusão em exclusão, mas em uma exclusão invisível enquanto tal, que aparece como inclusão. Engendra, com isso, não apenas estratificação, mas combina-a ainda com uma diferença centro/periferia interna aos sistemas funcionais parciais. É fato que a estratificação empírica é admitida por Luhmann como algo que não compromete o desempenho funcional dos sistemas parciais. Isso não é bem verdade. A exclusão é o produto colateral direto da diferenciação funcional. Isso faz com que a exclusão gerada por um sistema parcial engendre estratificação apenas internamente a ele próprio. É esse isolamento da exclusão que permite a Luhmann argumentar em defesa da integridade do primado da diferenciação funcional. O problema é que a exclusão é mais fortemente integrada que a inclusão – a exclusão se comunica de um sistema parcial a outro e se acumula socialmente; o que não vale necessariamente para a inclusão. Ao que tudo indica, o verdadeiro princípio de ordenação social parece não decorrer da diferenciação funcional da sociedade, vez que ela dá lugar a uma diferença centro/periferia de caráter estratificado. A estratificação gerada pela exclusão retira as bases da diferenciação funcional justamente porque permite perceber um princípio de ordenação social que perpassa todos os sistemas parciais sem ser controlado pelo princípio da diferenciação funcional. A provocativa afirmação de Luhmann de que a distinção entre ricos e pobres é reproduzida de maneira não-funcional na sociedade funcionalmente diferenciada é mais um problema do que uma solução¹³². O fato de que a estratificação é produzida a-funcionalmente não protege

¹³⁰ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 772-774.

¹³¹ Nesse sentido, Schwinn, “Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit”, p. 89.

¹³² Cf., e.g., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 361/362, p. 366 e p. 774.

a diferenciação funcional, ao contrário, atesta uma lacuna em seu desiderato de explicação da sociedade¹³³.

Tudo isso se torna ainda mais claro quando a estratificação engendrada pela diferença inclusão/exclusão – que se articula internamente aos sistemas funcionais parciais como uma diferença centro/periferia – é projetada territorialmente, por sua vez, em uma diferença centro/periferia estabelecida no nível da sociedade como um todo.

V

Finalizaremos este capítulo considerando a dialética da forma inclusão/exclusão no nível da evolução histórica da sociedade, considerando-se a sucessão dos modos de diferenciação social. Por diferenciação social entende-se agora não a diferença entre sistema e ambiente (*Differenz* ou *Unterschied*), mas sim o padrão regulador do relacionamento entre sistemas e subsistemas (*Ausdifferenzierung*). E isso por uma razão que a essa altura do argumento já deve ter se tornado familiar: a diferença entre sistema e ambiente somente pode ser observada do lado de dentro do sistema; o sistema não consegue em hipótese alguma transpor suas próprias fronteiras – do contrário, deixaria de ser uma diferença.

Evolutivamente, como já foi possível mencionar neste capítulo, existem quatro padrões de diferenciação social: (i) a diferenciação *segmentária*, típica das sociedades arcaicas fundadas no parentesco e na vizinhança, pautada pela igualdade na formação dos sistemas; (ii) a diferenciação *centro/periferia*, típica de sociedades organizadas pela distinção cidade/campo; (iii) a diferenciação por *estratificação*, fundada em um princípio de hierarquia de níveis sociais, tipicamente feudal; e, finalmente, (iv) a diferenciação *funcional*, estabelecida conforme o desempenho de funções¹³⁴.

¹³³ Nesse sentido, cf. Schwinn, “Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit”, p. 88; Giegel, “Gleichheit und Ungleichheit in funktional differenzierten Gesellschaften”, p. 105. Este argumento poderia ser estendido com relação a outras diferenças não-funcionais que provocam sérios impactos sobre a forma inclusão/exclusão, mas que também não podem ser satisfatoriamente explicadas pela diferenciação funcional, tais como as questões étnicas e as questões de gênero, por exemplo – cf., nesse ponto, Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, p. 56.

¹³⁴ Cf., para o que segue, “The Differentiation of Society”, ps. 229-254; e *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cap. 4, ps. 595-865, especialmente p. 613.

Na diferenciação segmentária, dois princípios regulavam as relações sociais em um determinado território: reciprocidade e magia (e não ainda a religião). O pressuposto para que essa forma de diferenciação fosse superada estava precisamente na capacidade de que se destacasse das relações de parentesco uma camada superior, um estrato social que passasse a rejeitar a regra da reciprocidade face às demais camadas. Tal pode ter sido alcançado pelo estabelecimento de regras de endogamia para um estrato superior e pela ruptura da homogeneidade territorial do clã com a superposição da diferenciação centro/periferia, estabelecida a partir do surgimento das cidades. Todas as altas culturas se serviram de uma combinação entre os dois fenômenos para passarem a sociedades estratificadas. Fundamental nesse processo é a combinação entre uma dominação político-burocrática altamente centralizada e a formação de uma camada sacerdotal (*Priesterschaft*) que passou a administrar a religião. Nesse sentido, a passagem da sociedade segmentária à sociedade estratificada já abre caminho para a diferenciação funcional de sistemas a partir da especialização da política e da religião (sistemas que se diferenciaram funcionalmente antes dos demais)¹³⁵. O importante a ser aqui destacado, porém, é que o fundamento da diferenciação estratificatória – a formação de uma *camada superior* – é engendrado ainda no bojo da diferenciação segmentária. A formação dessa camada superior é permitida pela diferenciação centro/periferia.

Associada às cidades-Estado gregas ou aos grandes impérios antigos, a diferenciação centro/periferia permite a expansão territorial (tanto em função do comércio quanto em função das guerras de conquista), bem como um grande aumento de complexidade para a religião. A diferenciação centro/periferia é uma forma transitória de diferenciação social, pois ela revela suas primeiras formações históricas ainda nas sociedades segmentárias e perdura pelo menos até o feudalismo, ou seja, durante todo o predomínio da diferenciação por estratificação. A diferenciação centro/periferia permite a convivência de diferentes modos de diferenciação: no *centro*, uma camada superior desencadeia o surgimento da estratificação ao mesmo tempo em que o antigo esquema de diferenciação segmentária é mantido na periferia¹³⁶. Na história ocidental, esse arranjo corresponde à transição da alta à baixa Idade Média e ao surgimento das cidades em seu sentido moderno: há um predomínio geral da diferenciação por estratificação

¹³⁵ Cf. Interlúdio, p. 182.

¹³⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 674.

tipicamente feudal, mas esse predomínio é progressivamente mitigado por uma renovação da diferenciação centro/periferia, com o aprofundamento da diferença cidade/campo; e, com isso, preserva-se uma forma de diferenciação segmentária na periferia (servidão livre e campesinato) ao mesmo tempo em que se aguça a estratificação no centro (formação do terceiro estado em contraposição ao clero e à nobreza). Quer como acumulação primitiva, quer como dominação não-legítima, o papel da acumulação de capital e da guerra nesse processo não pode ficar sem registro¹³⁷.

A passagem à sociedade funcionalmente diferenciada desfaz esse equilíbrio precário. Luhmann rejeita a explicação de que a estratificação fora rompida por um movimento de ascensão social contrário à estagnação da sociedade dos nobres por uma razão muito simples: essa explicação parte do pressuposto de que a sociedade é um todo composto de partes – as pessoas – e que a movimentação das partes condiciona a unidade do todo:

“O que evidentemente não poderia acontecer era a ascensão maciça de uma camada inteira [*a burguesia*]. Se, porém, não através da ascensão de uma nova classe, de que outro modo a antiga ordem teria sido destruída? Nossa resposta é: através da diferenciação de sistemas funcionais. (...) partimos do princípio de que se trata do surgimento de uma nova forma de diferenciação social que não se apóia na diferenciação segmentária nem na diferenciação hierárquica (aliás, destrói esta última) e por isso não pode encontrar apoio algum na sociedade em que ela surge”¹³⁸.

A modernidade se caracteriza não porque “os burgueses” assumiram a condução social, mas porque o princípio regulador da interação fora radicalmente substituído. Enquanto as sociedades segmentárias contavam apenas com a interação entre presentes – e, portanto, conforme uma regra de igualdade entre os sistemas (clãs, aldeias, tribos, cidades etc.) – ; e enquanto as sociedades estratificadas contavam com a hierarquia (estamentos e ordens) para regular rigidamente a interação; a sociedade funcionalmente diferenciada se caracteriza pela prevalência da interação mediada por meios de comunicação simbolicamente generalizados.

¹³⁷ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 665.

¹³⁸ *Idem*, p. 707.

A sucessão de modos de diferenciação permite perceber o seguinte: um determinado modo de diferenciação social, pelo aumento de complexidade que permite a seus subsistemas parciais, autoriza em si mesmo o desenvolvimento de formações institucionais capazes de fundamentar o advento de um novo modo de diferenciação. A convivência entre essas formações institucionais – potencialmente destruidoras e inovadoras – e os saturados postulados organizacionais do modo de diferenciação estabelecido pode se converter em um entrave evolutivo – ou, ao contrário, desencadear a substituição do modo de diferenciação:

“O significado das formas de diferenciação para a evolução da sociedade está assentado em duas condições reciprocamente relacionadas. A primeira quer dizer que, dentro da forma de diferenciação predominante, há limitadas possibilidades de desenvolvimento. (...) Uma evolução mais ampla é então impossível ou exige a passagem a uma outra forma de diferenciação. (...) Evolução exige em tais pontos de ruptura uma forma de preparação latente e o surgimento de novas ordens no interior da antiga, até que elas estejam suficientemente maduras para se tornarem visíveis como formação social dominante e cancelar os fundamentos estabelecidos da velha ordem”¹³⁹.

Salta aos olhos a afinidade entre a dinâmica evolutiva verificável na sucessão de formas de diferenciação e a dialética entre forças produtivas e relações de produção tal como descrita por Marx no *Manifesto*. É claro que Luhmann, em momento algum, permite uma recaída na teleologia: o fato de que todas as formas de diferenciação social (inclusive a diferenciação funcional) apresentem limitações evolutivas intrínsecas *não autoriza a formulação de uma lei evolutiva abstratamente concebida para orientar a direção da evolução*¹⁴⁰.

Mas o aspecto crucial que merece destaque, para concluir nosso capítulo, é precisamente este: a sucessão dos modos de diferenciação permite reconhecer uma propulsão de tipo dialético na evolução da sociedade: a diferenciação segmentária é *suprimida e conservada* pela diferenciação centro/periferia, suprimida no centro e conservada na periferia; a estratificação, por sua vez, é decorrência da superposição entre a diferenciação segmentária e a diferenciação centro/periferia e, por isso, ela

¹³⁹ Idem, ps. 611/612.

¹⁴⁰ Idem, p. 612.

também *suprime e conserva* essas duas formas pretéritas de diferenciação social (ela se substitui como modo dominante de diferenciação social no centro e preserva a segmentação na periferia). E, de novo, vale insistir neste ponto: essa supressão, que aniquila mas conserva o fundamento do qual ela se destaca, não é autêntica *Aufhebung*, no pleno sentido dialético do termo, porque ela não permite uma síntese. Mas Luhmann havia formulado um programa de pesquisa anti-dialético. E, como se pode ver, contrariamente às pretensões de nosso autor – mesmo partindo exclusivamente da diferença sistema/ambiente, quer dizer, mesmo tomando como ponto de partida uma cisão radical que não se permite reconciliar – a teoria dos modos de diferenciação de Luhmann traz consigo uma verve dialética.

E o problema não pára por aqui: a dialética dos modos de diferenciação social combinada com a dialética da forma inclusão/exclusão permite recompor a totalidade intestivamente à teoria de sistemas sociais. Nesta seção, demonstramos como a sucessão de modos de diferenciação se fundamenta em uma supressão conservante: as formas *dominantes* de diferenciação social acolhem e transformam o significado das formas de diferenciação anteriores. Reitere-se: esse movimento não se permite conceber de maneira teleológica, não está guiado por um *telos* secreto e pré-determinado. Se isso é verdade – se a evolução *não é teleológica* – então é forçoso concluir: *nada há que obste o ressurgimento de modos pré-funcionais de diferenciação social na sociedade funcionalmente diferenciada*.

Luhmann permite identificar uma lógica dialética na sucessão dos modos de diferenciação e faz questão de separá-la de qualquer teleologia. Nosso autor reconhece a sobrevivência de formas antigas de diferenciação na sociedade funcionalmente diferenciada, tais como, por exemplo, a diferenciação segmentária das famílias e do sistema político mundial em nações¹⁴¹. O próximo passo teria sido investigar se a sobrevivência de formas antigas de diferenciação social não compromete o primado da diferenciação funcional. Vimos, neste capítulo, como a estratificação reaparece pela porta dos fundos da diferenciação funcional por conta da dialética entre inclusão e

¹⁴¹ Cf., e.g., Luhmann, “Sozialsystem Familie” [1990] in *SA* 5, ps. 189-209; *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 1045 e ss.; bem como *Die Politik der Gesellschaft*, ps. 220 e ss. Para desdobramentos desse aspecto, Cf. Marcelo Neves, “Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft” in Marcelo Neves & Rüdiger Voigt (orgs.), *Die Staaten der Weltgesellschaft: Niklas Luhmanns Staatsverständnis*. Baden-Baden: Nomos, 2007, ps. 181-221.

exclusão. A reativação da *estratificação* na sociedade funcionalmente diferenciada decorre da consolidação de uma diferença centro/periferia interna aos sistemas funcionais da sociedade, disparada pela lógica dialética que se estabelece entre inclusão e exclusão. Mas a reativação da estratificação é ainda fortificada por estruturas de diferenciação *segmentárias* mantidas em vida na sociedade funcionalmente diferenciada.

A diferenciação funcional não tem como suplantar integralmente a diferenciação segmentária das famílias: “*A inclusão das pessoas nos sistemas parciais nunca começa, por isso, livre de pressupostos*”¹⁴². Para falarmos com Bourdieu, o *habitus* de classe é transmitido entre gerações justamente pela família, da mesma forma como fatores econômicos e culturais, o que torna evidente a percepção de efeitos cumulativos intergeracionais. Com isso, a classe social – uma cristalização de fundamentos *segmentários* e *estratificatórios* para a ordenação da sociedade – condiciona o funcionamento da diferenciação funcional da sociedade em um grau muito profundo que, contudo, não é apreendido por Luhmann. Bem pesadas as coisas, tomando o ponto de vista da evolução, trata-se na verdade de uma *segunda negação*: historicamente, a diferenciação funcional nega (mas também conserva) as formas pretéritas de diferenciação social que, por sua vez – dado que são conservadas na sociedade funcionalmente diferenciada – negam-na sem a superar, conservando-a. Essa conservação, contudo, altera o próprio sentido da diferenciação funcional, que passa a ser pré-condicionada por fundamentos não-funcionais. Portanto: nega-se a si mesma.

Por fim, a diferença centro/periferia, ampliada para a sociedade mundial, nega a diferenciação funcional na periferia, restabelecendo aí a preponderância de formas de diferenciação *estratificatórias* e *segmentárias*; mas preservando-a no centro (e isso nunca perfeitamente). Diante dos problemas colocados pela forma inclusão/exclusão para a teoria de sistemas, há uma saída que desloca os desafios postos para o primado da diferenciação funcional para uma questão regional: tudo se passa como se a sociedade funcionalmente diferenciada estivesse orientada efetivamente à inclusão, ficando a

¹⁴² Cf. Schwinn, “*Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit*”, p. 72. Cf., nesse mesmo sentido, Giegel, “*Gleichheit und Ungleichheit in funktional differenzierten Gesellschaften*”, p. 111.

exclusão restrita a condições regionais específicas e residuais¹⁴³. Mas o sentido que a questão regional assume na teoria de sistemas sociais é inteiramente outro: a diferenciação regional *amplifica* os problemas de inclusão e exclusão e não contorna, mas reforça as dificuldades em manter o primado da diferenciação funcional da sociedade¹⁴⁴.

E isso, à luz do quanto aduzido até aqui, é agora plenamente intuitivo: a diferenciação regional (i.e., a diferenciação centro/periferia considerada do ponto de vista da sociedade como um todo) recombina diferenciação segmentária e estratificatória e as reapresenta como *condicionantes não-funcionais da diferenciação funcional*. Tudo se passa como se a diferença sistema/ambiente ocorresse em dois momentos distintos: (i) *primeiro*, para estabelecer uma fronteira entre sistema e ambiente para cada sistema funcional da sociedade; e (ii) *depois*, para as relações de inclusão/exclusão conforme a forma de diferenciação social dominante. Na versão oficial da teoria, as diferenças economia/sociedade, política/sociedade, direito/sociedade etc., parecem ocorrer *antes* das diferenças capitalista/trabalhador, político/eleitor, juiz/postulante etc. Ora, isso não faz o menor sentido à luz das preocupações teóricas de Luhmann: com efeito, o importante é identificar que os dois movimentos ocorrem *simultaneamente e reciprocamente condicionados*: “Pois tudo que acontece (quando se observa o tempo), acontece simultaneamente”¹⁴⁵. Se, de fato, a comunicação é material na teoria de sistemas, a diferenciação funcional somente ocorre diferenciando concomitantemente pessoas e corpos; ela não transcorre purificada de diferenças estratificatórias e segmentárias e regionais.

Isso nos conduz, para encerrar o capítulo, a uma última questão: há alguma espécie de congruência entre essas múltiplas formas de diferenciação social?

¹⁴³ Stichweh, *Inklusion und Exklusion*, p. 45 e p. 58.

¹⁴⁴ Cf., nesse sentido, o próprio Luhmann, “Kausalität im Süden” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie*, 1, 1, 1995, ps. 7-28; bem como Marcelo Neves, *Verfassung und Positivität. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*. Berlin: Duncker & Humblot, 1992; Simsa, “Defizite und Folgeprobleme funktionaler Differenzierung”, p. 111; Klaus Kuhm, “Exklusion und räumliche Differenzierung” in *Zeitschrift für Soziologie*, 29, 1, 2000, ps. 60-77; e Klaus Japp, “Regionen und Differenzierung”, ps. 1-11 (manuscrito apresentado no seminário Niklas Luhmann’s “Die Gesellschaft der Gesellschaft”: *Ten Years After*, realizado na Universität Luzern, em Lucerna, Suíça, cedido pelo autor).

¹⁴⁵ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 605.

Um crítico recente de Luhmann, Thomas Schwinn, parece apontar nessa direção:

“A conceituação de inclusão e exclusão na teoria de sistemas abriga por assim dizer um sujeito camaleônico que, pela passagem de uma a outra ordem [*aqui: ordem = sistema*], pode respectivamente aparecer nas novas condições como livre de pressupostos”¹⁴⁶.

Não obstante a crítica de Schwinn force um pouco a leitura de Luhmann, vale tomá-la a sério, com a devida precaução. É possível reconhecer aqui, por mais arriscado que pareça, uma analogia entre a lógica dialética de posição e pressuposição presentes n’*O capital* de Marx e o “sujeito camaleônico” revelado pela forma inclusão/exclusão. Por mais que o sistema autopoietico *não deva ser visto como sujeito* (contra Schwinn e, também, contra Habermas), não parece um disparate completo identificar que a forma inclusão/exclusão condensa formas não-funcionais de diferenciação (estratificação e diferenças centro/periferia e diferenciação segmentária) como *negação* da diferenciação funcional da sociedade. O capital, conforme a crítica da economia política, pode ser entendido historicamente como uma negação de seus próprios fundamentos: do trabalho próprio, no capitalismo clássico; e do trabalho produtivo, no capitalismo contemporâneo, segundo a leitura de Ruy Fausto. De maneira semelhante ao que se passa com o capital em Marx, entendido como movimento de um sujeito automático que, em suas determinações, passa nos predicados e com isso nega a realização do homem como sujeito, seria possível indicar que diferenciação funcional de sistemas, ao engendrar *estratificação, segmentação e regionalização* como suas conseqüências diretas, “*passa*” a *diferenciação funcional da sociedade no seu contrário*, converte-a em *diferenciação não-funcional*. Ora, mas quando as famílias, a diferenciação regional da sociedade mundial e as diferenças relativas a camadas sociais condicionam a organização da sociedade, estamos falando de *classe social* – uma categoria analítica que a teoria de sistemas sociais não conseguiu incorporar. A diferenciação funcional opera negando-se a si mesma ao engendrar uma ordenação da sociedade em bases estratificatórias e regionais extremamente consistentes – e, com isso, solapa sua base empírica, perde aderência à realidade. Seria possível identificar, também neste ponto, uma espécie de “dialética” na diferenciação funcional ou, pelo menos, um “efeito

¹⁴⁶ Schwinn, “Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit”, p. 39. Vale considerar que “sistema” (*System*) e “ordem” (*Ordnung*) são empregados como sinônimos por Schwinn.

dialético”: apesar de todo o esforço de Luhmann em imobilizar sua teoria (“imobilizar” entendido aqui como extirpar o movimento do vir-a-ser, o *Werden* hegeliano que fundamenta a categoria da *Aufhebung*), a teoria de sistemas sociais apresenta indícios de que a diferenciação funcional se opera socialmente à maneira de um sujeito automático¹⁴⁷. Dizendo tudo com todas as letras: *a diferenciação funcional da sociedade está submetida a uma lógica dialética que faz com que a realização histórica dessa sociedade se converta na negação de seus próprios fundamentos*.

E vale considerar que esse aspecto não passou despercebido pelo próprio Luhmann:

“É de se pensar que o ponto de partida para o problema repousa na inclusão precária de grandes parcelas da população na comunicação dos sistemas funcionais, ou, dito de outro modo: em uma aguda diferença entre inclusão e exclusão que é de fato *criada pela diferenciação funcional, mas que lhe é incompatível como resultado e que lhe solapa*. (...) Talvez o melhor acesso [*a essa questão*] seja alcançado com a tese de que a diferença entre inclusão e exclusão funciona como uma espécie de *meta-código* que mediatiza todos os outros códigos”¹⁴⁸.

Nessa passagem, fica sugerida não apenas a congruência entre as múltiplas formas de diferenciação social que convivem na sociedade mundial em medidas desiguais, mas sobretudo o caráter auto-contraditório da sociedade funcionalmente diferenciada. Se esse diagnóstico for correto, a radicalidade binária da forma inclusão/exclusão tem de ser compreendida como um *continuum*. E, por sua vez, compreendida como o *continuum* resultante da combinação de diferenciações segmentárias, centro/periferia e estratificatórias, seria então possível recompor a totalidade da sociedade contemporânea com base no meta-código inclusão/exclusão. A consequência para a teoria não é de somenos importância: a acumulação da exclusão impõe, por dentro da teoria de sistemas funcionalmente diferenciados, uma efetiva *acumulação seletiva de oportunidades comunicativas* – ou seja, conduz à construção de *classes sociais* autênticas (no sentido que lhe atribui o próprio Luhmann), separa pessoas (incluídos – “melhores”) de corpos

¹⁴⁷ Nosso argumento não implica reconhecer a existência da categoria do sujeito na teoria de sistemas, como pretende Habermas. A metáfora do sujeito automático marxiano é aqui invocada apenas para ilustrar o caráter auto-contraditório da sociedade funcionalmente diferenciada.

¹⁴⁸ *Das Recht der Gesellschaft*, ps. 582/583 – gr. acr. No mesmo sentido, “Jenseits der Barbarei”, p. 147.

(excluídos – piores). Fechamos a seção II deste capítulo mostrando que também as oportunidades comunicativas são passíveis de distribuição. Vimos, na seção III, que tal distribuição ocorre com base na forma inclusão/exclusão. Mas essa forma é assimétrica, produz estratificação, segmentação e regionalização. Por isso, é falacioso argumentar que “*A distribuição resultante da diferenciação funcional fica a critério do acaso*”. Ora, afirmar que “*a diferenciação funcional não regula a distribuição*” não é a mesma coisa que afirmar que o resultado da distribuição – por não estar a cargo da diferenciação funcional – é aleatório. As oportunidades comunicativas *são efetivamente distribuídas, mas sem controle por parte da diferenciação funcional*, estão amparadas em estruturas estratificatórias, segmentárias e regionais. Isso não quer dizer que a distribuição é casual – muito pelo contrário. Mas não há uma explicação suficiente para esse fenômeno, que parece remanescer a cargo de um “sujeito oculto” inobservável. Essa unilateralidade explicativa parece incontornável na teoria de sistemas sociais.

Mas isso não significa que os fundamentos da teoria de sistemas estejam de pronto invalidados e devam ser abandonados. O potencial crítico da teoria social de Luhmann somente pode ser destacado se o arcabouço da teoria for expandido, tal como proposto neste capítulo. O primado da diferenciação funcional da sociedade tem de ser matizado pela coexistência de funções, estratificação, segmentação e regionalização; coexistência esta enfeixada por um meta-código de inclusão e exclusão que parece orientar o movimento conjunto dessas diferentes formas de diferenciação social. Isso faz com que a distribuição de oportunidades comunicativas se dê em bases de acumulação seletiva. Nessa embocadura, a teoria de sistemas sociais oferece um quadro competente para a análise da sociedade contemporânea.

Ora, nessas condições, é útil investigar: *o que mantém a sociedade?* A “dialética” da diferenciação funcional é uma dialética sem síntese – as contradições da sociedade já não podem ser encobertas por uma “ideologia”; somente é possível reagir a elas com outras contradições. A sociedade contemporânea somente consegue reagir aos problemas engendrados pela diferenciação funcional por meio da diferenciação funcional de estruturas especialmente adaptadas para lidar com tais problemas. Eis o objeto de nosso último capítulo: protesto e procedimento.

Protesto e procedimento – nem reforma, nem revolução

Na segunda parte desta tese, dedicada a explorar as conseqüências da reprodução de sistemas autopoieticos orientada por uma lógica de acumulação, já vimos como o princípio de inclusão que rege a passagem da sociedade estratificada à sociedade funcionalmente diferenciada é comprometido por sua lógica própria. Vimos que a reprodução social guiada por uma lógica de acumulação produz “efeitos dialéticos” porque a diferenciação funcional “passa” no seu contrário ao se tornar de novo *estratificação, segmentação social e regionalização*. Vimos também que a contradição entre diferenciação funcional e estratificação é uma contradição paralisada, que não se resolve nem se permite superar: quanto maior a diferenciação funcional, maior a pressão por seleção dos sistemas autopoieticos e maior a pressão por inclusão; quanto maior a pressão por inclusão, maior a necessidade de critérios seletivos, quanto mais eficiente a inclusão, maior a exclusão produzida como subproduto (na periferia da sociedade ou na periferia dos sistemas); quanto maior a exclusão, maior a pressão por inclusão etc. Nesse contexto, conflitos são inevitáveis, tanto quanto necessários. Não nos parece útil,

neste capítulo conclusivo, apresentar um sumário protocolar deste trabalho. Trata-se de retomar a questão “*como a ordem social é possível?*” – e de, a partir dela, analisar como a sociedade funcionalmente diferenciada processa seus conflitos por uma via que também apresenta “efeitos dialéticos” – mas, aqui, trata-se de sua preservação. A diferenciação funcional diferenciada trouxe aquisições evolutivas capazes de converter a contestação das bases em que se assentam os sistemas autopoieticos em um mecanismo de alimentação da autopoiese da sociedade. Na tentativa de enfrentar essas questões, este capítulo pretende mostrar como o conflito se multiplica na sociedade funcionalmente diferenciada e, por isso, deixa de estruturar o todo social em um antagonismo constitutivo (seções I e II), pois a contradição social assume a forma de uma negação que se resolve (sem se superar) com recurso a dois mecanismos sociais distintos: procedimento (seção III) e os chamados “novos movimento sociais” (seção IV). À luz dessas considerações e a despeito da sobrecarga imposta ao sistema político e de *welfare*, a democracia parlamentar *não* adquire um novo sentido.

I

A sociedade funcionalmente diferenciada se caracteriza por uma ambivalência fundamental no que diz respeito ao conflito como categoria política e social: tem *mais e menos* conflito *ao mesmo tempo*. Essa é sua condição de viabilidade. De um lado, a sociedade dos sistemas autopoieticos multiplicou os *fronts* de disputa ao ampliar significativamente as exigências de inclusão social: a diferenciação funcional de sistemas põe a exigência de inclusão na política, na economia, no direito, na educação etc., sem disponibilizar um mecanismo para equacionar as exigências cumulativas por inclusão de maneira congruente. De outro, justamente porque as dimensões sociais sujeitas ao conflito foram extremamente diversificadas, não parece ser mais possível compreender a sociedade como um todo em torno de *um único* conflito estruturante, em torno de um centro de gravidade único capaz de absorver toda a multiplicidade de disputas e atritos da sociedade. A generalização do conflito suaviza sua gravidade. A contradição social, apreendida pela tradição da teoria social como um fator de mudança, apresenta-se na sociedade funcionalmente diferenciada como um fator de *preservação*. Daí a ambivalência do conflito na sociedade funcionalmente diferenciada: os sistemas

sociais permitem *mais* conflitos que, por essa razão, representam *menos* risco de um conflito social generalizado (uma “revolução”, insistiriam alguns).

O conflito permeia toda a tradição da teoria social: desde a “guerra de todos contra todos” de Hobbes até a dialética do senhor e do escravo de Hegel, passando com destaque pelos *Discorsi* de Machiavelli, o conflito passa a ser o grande responsável pela dinâmica da sociedade, introduzindo assim uma profunda ruptura com a noção aristotélica do homem como animal social que só se realiza plenamente na comunidade política e que, por isso, tende por natureza à associação¹. A economia política, por sua vez, assumiu e naturalizou o conflito como conflito de interesses privados movidos pela busca do auto-interesse, pelo *self-love* de Adam Smith – mesmo quando a filosofia moral de um Bernard de Mandeville, por exemplo, classificava essa busca tão-somente como vício privado que, ainda assim, permitiria a obtenção de benefícios públicos. Tanto é assim que, em Hegel, a sociedade civil é caracterizada pelo antagonismo de um sistema de carências que deixa a eticidade “perdida nos seus extremos”, pois “A sociedade civil é a diferença que intervém entre a família e o Estado”² – uma cisão que somente poderia ser superada por uma esfera de moralidade objetiva superior.

A configuração dessa esfera é incorporada por Marx no quadro de uma teoria da revolução, pois somente assim seria possível transitar da sociedade civil ao Estado – entendido como eticidade ou moralidade objetiva (como *Sittlichkeit*, portanto) – que, dessa forma, deixaria de ser o mero aparato burocrático que representa, como interesses aparentemente universais, interesses particulares de uma classe social³. Como visto no capítulo anterior, é a *luta de classes* que abre a possibilidade de passar das classes-em-si às classes-para-si. Em Marx, o conflito é constitutivo da formação social história: não por outra razão, a luta de classes é o motor da história, responsável tanto pelo desenvolvimento das forças produtivas quanto pelas contradições entre essas forças produtivas e as relações de produção, uma contradição que converte a sociedade em um

¹ Cf. Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 31.

² Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* [1820], III Parte (*A eticidade*), Seção II (*A sociedade civil*), 2ª ed., trad. M. L. Müller, coleção Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000, §§ 182, ad., e 258, ad., respectivamente.

³ Cf. Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*, trad. G. M. Goshgarian. London & New York: Verso, 2003, p. 251. É certo que n’*O dezoito Brumário*, Marx argumenta que a máquina do Estado parece ter se tornado completamente autônoma face à sociedade civil – cf. *Brumaire*, p. 197.

antagonismo bipolar que somente poderia ser resolvido pela revolução. Relembremos a abertura do *Manifesto*:

“A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes. (...) Entretanto, a nossa época, a época da burguesia, caracteriza-se por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade divide-se cada vez mais em dois campos opostos, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado”⁴.

Essa caracterização da luta de classes é constantemente rejeitada como excessivamente simplista, considerando-se geralmente que o antagonismo radical entre burguesia e proletariado não desembocou na revolução mas, ao contrário, teria sido inclusive pacificado pelo Estado de bem-estar⁵. Isso de fato é verdade e, a rigor, estava já no horizonte do próprio Marx⁶. O ponto que nos interessa, por enquanto, está no fato de que a bipolaridade do *Manifesto* é em geral julgada como ingênua, pelo menos desde a chamada “querela do oportunismo” da Segunda Internacional⁷. Mas o sentido crítico dessa bipolaridade está não em uma análise retrospectiva quanto a erros ou acertos das profecias de Marx, mas sim naquilo que essa polarização permite entrever para uma teoria do conflito. Se o surgimento do capitalismo, tal como diagnosticado por Marx, pode ser considerado em alguma medida o gatilho que dispara a diferenciação funcional da economia, tal como apreendida por Luhmann⁸, o importante na bipolaridade burguesia/proletariado está em acentuar *essa passagem histórica*, especificamente. O fundamental do antagonismo entre burguesia e proletariado é instaurar um conflito com potência revolucionária capaz de promover a transformação social. Com efeito, as teorias tradicionais dos estamentos postulavam a estratificação social conforme uma hierarquia fixa estabelecida “de cima para baixo” conforme a sequência: “clero -

⁴ Marx & Engels, *Manifest*, ps. 462/463.

⁵ Cf., e.g., Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, [1942], 3ª ed. New York: Harper Perennial, 1975, ps. 6/7; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. 2, p. 491; Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, p. 36; e Albert O. Hirschman, “Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society” in *Political Theory* v. 22, nº 2, 1994, p. 207.

⁶ *Brumaire*, p. 141.

⁷ Eduard Bernstein, *Socialismo evolucionário* [1899], trad. M. Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar & Instituto Teotônio Vilela, 1997, p. 24: “As condições sociais não se desenvolveram no sentido de uma oposição tão extremada de coisas e de classes como se encontra delineada no *Manifesto*” – gr. or., subl. acr. Cf., para o marxismo da Segunda Internacional, Carl Schorske, *German Social-Democracy 1905-1917: the Development of the Great Schism*. New York: John Wiley & Sons, 1955, ps. 16 e ss.

⁸ Cf. cap. 3 desta tese, especialmente seção IV, ps. 144 e ss.

nobreza - terceiro estado”⁹. Essa estrutura hierarquicamente estratificada isolava as alterações promovidas em um único estamento como forma de preservar o próprio critério hierárquico de ordenação social.

É preciso distinguir dois pontos presentes na passagem do *Manifesto* acima citada: (i) a sociedade burguesa simplificou os antagonismos de classe ao reduzi-los a um antagonismo central; e (ii) esse antagonismo central esgota (ou: esgotaria) todas as possibilidades de conflito social – que seriam, no máximo, desdobramentos ou variações desse antagonismo central. Esses pontos são em regra apresentados como indissociáveis por aqueles que disseram alguma coisa a respeito do *Manifesto*, mas parece interessante arriscar uma releitura um pouco diferente. Seguindo a apreensão do próprio Luhmann acerca do conteúdo dessa passagem, é possível destacar a perspectiva analítica permitida pelo primeiro ponto sem implicar necessariamente o prognóstico do segundo. A sociedade burguesa simplifica os conflitos sociais em um antagonismo de classes que é, sempre, um antagonismo de fundo econômico. Disso, contudo, não segue automaticamente que os conflitos sociais do capitalismo tardio tenham de se reportar a essa origem. Isso não significa dizer que Marx estava “equivocado” (ou, igualmente, que Marx estava “certo”). O antagonismo entre burguesia e proletariado é importante *não pelo que ocorreu depois dele, mas em si mesmo*, pois ele subverteu os fundamentos sociais da diferenciação estratificatória ao consolidar a diferenciação funcional de uma esfera simbólica da sociedade – a economia monetária – que, como vimos, fora decisiva para impulsionar a diferenciação funcional das demais esferas simbólicas:

“A ordem social estava dada como hierarquia. A redução a apenas duas classes rompe essa garantia de ordem. (...) Quando, além disso, compreende-se a diferença entre as duas classes como o antagonismo das duas classes, a velha semântica de superior e inferior da ordem estabelecida é transformada em uma semântica de luta [*Kampfsemantik*]. A instabilidade de uma relação bipolar é utilizada para estimular expectativas de transformação.”¹⁰.

⁹ Cf., por exemplo, Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França* [1790], 2ª ed., trad. R. A. Faria, D. F. S. Pinto & C. L. R. R. Moura. Brasília: UNB, 1997, ps. 75-80.

¹⁰ Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, p. 161. A citação continua assim: “As perspectivas sociais são reorganizadas e passam da procedência [*Herkunft*] para o futuro [*Zukunft*]. No “Capital” de Karl Marx essa visão dinâmica é mais uma vez adensada”.

As alterações ocorridas no terceiro estado alcançaram uma magnitude tal, que revolucionaram completamente a ordem estamental. Essa, a leitura que Luhmann faz do *Manifesto*, seguramente mais rica do que a recepção de muitos intérpretes marxistas. Se a relação estabelecida entre capitalismo e diferenciação funcional está correta, o conflito entre burguesia e proletariado é o conflito específico que marca a diferenciação funcional da economia ao articular a contradição entre capital e trabalho como contradição fundamental da economia monetária (e já mencionamos que essa contradição não tem um desdobramento político automático¹¹). Se, de fato, a simplificação identificada por Marx expressa a ruptura *não da estratificação social em si mesma, mas sim da estratificação como princípio de diferenciação social*; ela demonstra, ao mesmo tempo – e é isto que Luhmann não incorpora em sua teoria da diferenciação social – que o primeiro sistema funcional plenamente constituído na modernidade (= plenamente *acoplado* a outros sistemas) tem de partir de uma *estratificação social historicamente dada*, não pode contorná-la *ab ovo* como se a diferenciação funcional pudesse se fazer tão-somente pela força do verbo.

Ora, há um salto entre Marx e Luhmann que não pode ser dado como pressuposto. Com efeito, se o antagonismo entre burguesia e proletariado marca historicamente o surgimento do capitalismo, o capitalismo vitorioso, para falarmos com Weber, altera ele próprio o significado desse antagonismo. Marx pôde identificar na luta de classes a contradição fundamental *da sociedade como um todo* porque havia partido do pressuposto de que a explicação da transformação social deveria ser buscada na economia política, na anatomia da sociedade civil, pois lá seria possível observar as condições materiais de reprodução da existência humana (vimos, com Polanyi, porque essa análise era possível). Aqui podemos completar a apresentação iniciada no capítulo anterior: a teoria de classes de Marx funda-se no amálgama operado entre uma teoria da estratificação social de raiz econômica (burguesia/proletariado = opressores/oprimidos) e uma teoria – uma filosofia política – da revolução (o proletariado é o sujeito revolucionário que supra-sume, com sua própria supra-sunção, a sociedade de classes).

¹¹ Como no caso d'*O dezoito Brumário* – cf. cap. 4, seção II, ps. 205/207 desta tese.

Em Marx, o conflito social é a luta de classes entre burguesia e proletariado e esse antagonismo constitutivo da sociedade burguesa é justamente o responsável pela transformação social:

“A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*. (...) Assim como a filosofia encontra as armas *materiais* no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia. (...) A *filosofia* é a *cabeça* desta emancipação e o *proletariado* é o seu *coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sumir-se sem a realização da filosofia”¹².

Vimos rapidamente no capítulo anterior como a redução da teoria de classes a uma teoria da estratificação redundava na desconexão entre a teoria de classes e a teoria dos conflitos sociais. De fato, não é exagero dizer que conflito e estratificação estão desconectados por conta da diferenciação funcional da sociedade – ou melhor: *a diferenciação funcional desfaz o liame outrora imediato entre estratificação e conflito e torna essa relação profundamente mediada* – o que dificulta sobremaneira retomar a teoria de classes de Marx em sua devida dimensão histórica¹³. Quando não se tem em mente a desconexão entre conflito e estratificação, a aproximação à teoria de classes de Marx tende a reproduzir vícios de raciocínio cujo melhor resultado é a constatação, razoavelmente prosaica, de que os conflitos da sociedade contemporânea não se resumem doravante à luta aguda entre a burguesia e o proletariado¹⁴. A verdadeira questão é: como isso ocorreu? Ou, ainda: como a sociedade disciplina seus conflitos a partir daí?

A teoria da diferenciação funcional pode ajudar nas respostas. Para tanto, é preciso entender como o conflito é, na verdade, uma construção dos sistemas sociais para

¹² Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* in *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1843], trad. R. Enderle & L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 156 – gr. or.

¹³ Nesse contexto, Bourdieu representa uma notável exceção ao articular o *habitus* de classe à diferenciação de campos simbólicos relativamente autônomos em um quadro de luta por distribuição e acumulação de capital simbólico, a fim de superar a oposição entre a esterilidade de uma teoria da estratificação depurada do conflito e o economicismo de uma teoria da luta de classes impermeável a novas lógicas de estratificação – cf. Bourdieu, *La distinction*, ps. 272/273.

¹⁴ Cf., e.g., Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, p. 134; Giegel, “Gesellschaftstheorie und Konfliktsoziologie” in *Konflikt in modernen Gesellschaft*, ps. 10/11; Berger, “Was behauptet die Marxsche Klassentheorie – und was ist davon haltbar?”, p. 55; e Hirschman, “Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society”, ps. 213/214.

apreender e reduzir a complexidade gerada pelas contradições da sociedade. O conflito em Luhmann oscila entre aspectos da *Consideração intermediária* de Weber e do *Manifesto*: do ponto de vista da *sociedade*, os conflitos surgem em função de externalidades negativas¹⁵, efeitos disfuncionais reciprocamente provocados pelos processos históricos de diferenciação autopoietica de esferas simbólicas (aqui, Weber); do ponto de vista dos *subsistemas funcionais*, o conflito, uma vez instalado, opera por meio de um antagonismo binário e radical (agora Marx). A sociedade funcionalmente diferenciada não se organiza mais em torno de um único antagonismo binário justamente porque a incongruência dos conflitos sociais – que não podem ser reconduzidos a uma instância social última – decorre da legalidade própria de cada esfera vital diferenciada:

“[Os] tipos de conflitos entre "esferas vitais", construídos intelectualmente, não expressam nada além disto: nesse contexto, tais conflitos são intrinsecamente possíveis e "adequados" – mas de maneira alguma que: haveria *um* ponto de vista a partir do qual eles pudessem ser considerados "superados" [*aufgehoben*]"¹⁶.

Isso não significa que a sociedade funcionalmente diferenciada eliminou as hipóteses de radicalismo: os conflitos sociais somente podem ser trabalhados pelos sistemas autopoieticos como antagonismos binários, não obstante a sociedade como um todo não possa ser compreendida a partir de *um único* antagonismo binário. Em nosso marco teórico, os conflitos não ocorrem entre pessoas, já que elas são construções dos sistemas; ao contrário, eles se originam muito mais das disfunções reciprocamente geradas pelas lógicas autonomizadas dos sistemas sociais do que do antagonismo de interesses (tais como os “conflitos entre esferas vitais” de que fala Weber). Uma vez instalados, podem ser tratados com base em uma oposição binária que, por sua vez, é em geral remetida para os sistemas jurídico ou político da sociedade. O conflito ocorre não como oposição de interesses ou luta de classes, mas como *conflito entre sistemas*.

¹⁵ Cf. Schimank & Volkman, *Gesellschaftliche Differenzierung*, Bielefeld: Transcript, 1999, ps. 36 e ss.

¹⁶ Weber, “Zwischenbetrachtung”, p. 537 – gr. or. Nesse ponto específico há uma convergência imediata entre Weber e Luhmann: a impossibilidade de que um âmbito social detenha *a priori* uma prerrogativa de anterioridade e de determinidade sobre todos os outros (ambos têm em mente a dedução da superestrutura ideológica a partir da base econômica).

Mas se os sistemas não se reservam características essenciais, quer dizer, se um fenômeno social pode ser observado pelo direito, pela economia, pela política; enfim, se os sistemas não são substâncias ontologicamente demarcadas, como definir o conflito entre sistemas? Há uma sugestão que distingue dois blocos de sistemas aliados: de um lado, economia, política, direito e tecnologia; de outro, educação, vida espiritual e assistência social – mas nesse passo, separa arbitrariamente operações “neutras” e operações “abertas” ao contexto para alocar diferentes sistemas em âmbitos sociais estanque e artificialmente construídos¹⁷. Isso ocorre quando o foco é mantido na autopoiese isolada dos sistemas, pois é preciso agrupá-los com base em algum critério externo para entender as assimetrias entre eles. O foco nos acoplamentos estruturais evita esse problema: as assimetrias intersistêmicas são historicamente estabilizadas em uma dinâmica social que não é pautada pela harmonia nas relações de performance (*Leistung*) entre sistemas¹⁸. Aqui é preciso lembrar que o sistema é a unidade da diferença sistema/ambiente, que “sistema” e “ambiente” não representam âmbitos ontológicos substancialmente distintos um do outro, mas que o sistema é uma forma fractal, uma diferença operativa manejada por um observador – daí, percebe-se que o conflito ocorre de fato entre sistemas, mas *não pode ser diretamente percebido enquanto tal*. O conflito é sempre mediado por acoplamentos estruturais e, por isso, tem de ser inevitavelmente uma construção interna de sistemas individuais.

II

Todo sistema é um conflito potencial e toda atualização do conflito ocorre como construção de um sistema:

“Essas possibilidades de rejeição [*da comunicação*] não podem ser eliminadas enquanto possibilidades. Uma rejeição como resposta comunicativa e a tematização da rejeição em sistemas sociais é o *conflito*. *Todos os sistemas sociais são conflitos*

¹⁷ Giegel, “Die Polarisierung der gesellschaftlichen Kultur und die Risikokommunikation” in *Konflikt in modernen Gesellschaft*, ps. 89-152, especialmente ps. 100/101.

¹⁸ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 759.

potenciais; apenas a medida de atualização desse potencial de conflito varia com a medida da diferenciação do sistema e da evolução da sociedade”¹⁹.

Conflitos são comunicações tornadas contraditórias, são contradições operacionalizadas. Os sistemas são conflitos *potenciais* porque toda comunicação é passível de rejeição ou negação, ainda que remotamente. Rejeição aqui não deve ser entendida como ato de fala. Se diante do convite: “*Vamos ao cinema hoje?*”, responde-se: “*Não!*”, trata-se de uma rejeição. Mas a rejeição de que nos ocuparemos neste capítulo é de outra natureza. Vimos que a escrita inverte a lógica comunicativa e faz com que as ações (pelas quais um sistema se permite observar) sejam operacionalizadas com base em *scripts* regidos por meios de comunicação simbolicamente generalizados²⁰. Nesse sentido específico, uma rejeição sempre poderá se manifestar externamente na situação em que “uma pessoa que interage com outra pessoa” – sem que isso implique, necessariamente, o recurso à pesquisa analítica da conversação. A pesquisa analítica da conversação se desenvolveu a partir da teoria dos atos de fala de Austin, adotando como unidade de análise não as frases ou sentenças lingüísticas pronunciadas isoladamente (*utterances*), mas seqüências interativas observáveis naturalmente na conversação²¹.

Na caracterização do conflito como sistema social, não se deve assumir cada “não” pronunciado nas mais diversas interações cotidianas como suficiente. Isso diluiria qualquer utilidade do conflito como categoria teórica. É bem verdade que o próprio Luhmann chega a definir conflito simplesmente como “*um "não" comunicado, que responde a uma comunicação anterior*”²². Por mais tentador que seja utilizar um

¹⁹ *Macht*, p. 5 – gr. acr.

²⁰ Cf. cap. 1 desta tese, especialmente ps. 53 e ss.

²¹ Para a teoria analítica da conversação, cf. J. Maxwell Atkinson & John Heritage (orgs.), *Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, especialmente Atkinson & Heritage, “Introduction”, ps. 1-15; Harvey Sacks, “Notes on Methodology”, ps. 21-27; e Anita Pomeranz, “Agreeing and Disagreeing with Assessments: some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes”, ps. 57-101. A tentativa de preencher a teoria de sistemas com elementos de filosofia analítica da linguagem pode dificultar a apreensão do conflito na teoria de Luhmann – cf., e.g., Heinz Messmer, “Konflikt und Konfliktepisode: Prozesse, Strukturen und Funktionen einer sozialen Form” in *Zeitschrift für Soziologie* ano 32, nº 2, 2003, ps. 98-122. A construção dos episódios de conflito com base na estrutura analítica dos atos de fala faz com que a forma social do conflito perca sua dimensão objetiva: os conflitos nos níveis dos subsistemas funcionais passam a ser observados apenas no nível da interação – são assim artificialmente subjetivados.

²² *Soziale Systeme*, p. 530. Os exemplos de Luhmann podem induzir a confusões: “Você me empresta seu carro?”/“Não”; “Os capitalistas nos exploram?”/“Não acredito em capitalistas”; e “No Odeon deve haver um bom filme?”/“não sei...” – em todos esses exemplos, tem-se a impressão que o conflito pode ser

conceito de conflito tão palpável como esse, ele parece perder alcance analítico, pois se apresenta de forma tão fluida que seus contornos deixam de ser observáveis. Ao contrário, mas ainda seguindo as premissas da teoria, o conflito se define como a construção mobilizada por sistemas sociais para comunicar a rejeição de expectativas.

No nível dos subsistemas funcionais, a rejeição comunicativa não se explica por estados subjetivos que expressam uma intenção da consciência – ela é uma operação *prática*. Se a comunicação é a síntese de três seleções (informação, elocução e compreensão), e se a compreensão não deve ser entendida como concordância ou consenso, mas apenas como a tomada de uma comunicação anterior como ponto de partida para uma nova comunicação, ainda que para expressar discordância; *a rejeição ocorre* – não quando uma comunicação é ignorada, pois nesse caso ela não é tomada como pressuposto do comportamento – mas *quando uma operação comunicativa é levada em conta precisamente para deslegitimar, questionar ou comprometer expectativas*. Com isso fica claro que o conflito não interrompe a autopoiese da sociedade, ele não suspende a comunicação, pois *a rejeição de uma comunicação somente pode ocorrer comunicativamente*. Ou seja, é preciso reagir a uma primeira comunicação para contrariá-la.

A articulação conceitual entre negação, rejeição comunicativa, contradição e conflito é indispensável para nossos atuais propósitos. De uma forma geral, talvez pudéssemos definir: *negação* como a operação intrínseca à produção do sentido, como já visto; *rejeição comunicativa* como a negação operada para deslegitimar expectativas; *conflito* como sistema social construído para apreender e reduzir a complexidade decorrente do choque de expectativas; e *contradição* como a forma semântica do conflito. A rejeição comunicativa é a negação empregada para questionar ou deslegitimar expectativas: as expectativas conflitantes são mantidas concomitantemente, promovendo um aumento de complexidade que tem de ser reduzido. Para tanto, os sistemas funcionais da sociedade diferenciam subsistemas especializados para lidar com esse problema: os conflitos que, por sua vez, se auto-descrevem com recurso à forma semântica da contradição social.

Nesse passo, a exposição é de fato abstrata e pode sugerir apenas elucubração terminológica. Como vimos no caso da exclusão, esse é um mal do qual muitos

reduzido à dimensão do ato de fala entre dois sujeitos. O conceito de conflito é mais bem desenvolvido por Luhmann em *Das Recht der Gesellschaft*, pois passa a ser definido em função de *expectativas*.

luhmannianos padecem. Com a categoria do conflito não é diferente. Para evitar uma tração em falso no movediço aparato conceitual de Luhmann, é preciso aqui orientar claramente o encaminhamento de nossa apresentação: o lugar do conflito na teoria de sistemas sociais somente pode ser rigorosamente definido quando relacionado à diferença inclusão/exclusão²³. Com efeito, quando se repete, à exaustão, que o conflito é “*um "não" comunicado, que responde a uma comunicação anterior*”, não fica claro todo o alcance analítico permitido pela teoria de sistemas sociais. O que, afinal de contas, significa esse “não”? Que pretensão é aqui rejeitada? Estamos diante das mesmas situações quando se rejeita um convite para ir ao cinema, quando não se encontram matrículas nas escolas, quando não há suficiente capacidade de atendimento nos hospitais e quando se discute o regimento de comissões parlamentares? Essas indagações valem inclusive para operações internas a um mesmo sistema: estamos diante de conflitos equivalentes em um divórcio judicial e em uma ação de desocupação fundiária? A votação do orçamento é um conflito? E as eleições? Em todos esses casos, decisões serão tomadas, pretensões e reivindicações não serão atendidas. Há, em todos eles, conflito social?

Obviamente não. Meros conflitos de interesse não passam de conflitos triviais e seria simplório buscar reduzir todas as hipóteses de atrito entre sistemas a conflitos de interesse²⁴. Ir ou deixar de ir ao cinema é uma decisão que não tem efeitos sobre os demais âmbitos sociais; não conseguir matrícula na educação primária provavelmente produzirá efeitos sobre a carreira das pessoas; um divórcio judicial pode não implicar por si só a exclusão de um dos litigantes do sistema econômico da sociedade; uma ação de desocupação fundiária provavelmente produzirá esse efeito. É preciso distinguir meras rotinas decisórias daquelas decisões que podem produzir *efeitos cumulativos no âmbito inclusão/exclusão*. É nesse registro que a categoria do conflito social assume uma maior *envergadura analítica*. Quando a aproximação ao conflito na teoria de sistemas se pauta pela simples negativa verbal, a própria categoria do conflito deixa de ter capacidade explicativa²⁵. Para os fins desta tese, portanto, *restringiremos a*

²³ Cf. Farzin, *Inklusion/Exklusion*, p. 48; e Stichweh, “Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung”, ps. 355/356.

²⁴ *Die Politik der Gesellschaft*, ps. 218/219.

²⁵ É o que aponta, por exemplo, Ansgar Thiel, *Soziale Konflikte*. Bielefeld: Transcript, 2003, ps. 36-42. Para uma aproximação tangencial entre conflito e questões de inclusão/exclusão, cf. Giegel, “Gesellschaftstheorie und Konfliktsoziologie”, p. 12.

abordagem do conflito às questões estritamente relacionadas aos problemas que dizem respeito aos efeitos cumulativos de inclusão e exclusão. Não se exclui a possibilidade de uma abordagem *in abstractu* dos conflitos. Mas a relação com questões de desigualdade social parece lhe dar mais consistência. Suponhamos, por exemplo, no sistema funcional da educação, uma situação em que uma parcela da população reivindica acesso à educação primária pública e gratuita. Os já “incluídos” poderiam reivindicar, por sua vez, uma educação primária pública e gratuita de melhor qualidade argumentando que a inclusão desses “excluídos” fará cair o nível de qualidade do ensino. Tais expectativas não poderão ser atendidas simultaneamente. Isso gera um aumento de complexidade que exige redução funcional. O conflito surge diferenciando estruturas para lidar com esse problema e mobiliza formas semânticas tais como “escola de elite *versus* educação universal”. Essa contradição poderá ser suportada até que se exija algum desdobramento.

Vimos que o *welfare state* é um subsistema do sistema político que, por mais que não responda pela congruência dos critérios de inclusão e exclusão adotados pelos demais sistemas funcionalmente diferenciados, tem a função de compensar exclusão com inclusão. *Por essa razão, quando relacionamos a questão do conflito à diferença inclusão/exclusão, põe-se de imediato a questão do Estado de bem-estar.* No exemplo mencionado, não compete ao diretor da escola matricular mais ou menos alunos: ele precisa de orçamento para abrir mais vagas. Mas ele não participa, como diretor de escola, das votações do orçamento. Paralelamente ao sistema de *welfare*, também o sistema jurídico desenvolveu uma maior permeabilidade às questões de inclusão e exclusão. O diretor da escola somente incluirá um aluno adicional independentemente de orçamento por decisão judicial. A canalização dos problemas de inclusão/exclusão para os sistemas político e jurídico se explica porque os meios de comunicação simbolicamente generalizados com os quais eles operam – poder e juridicidade – são altamente técnicos e, por isso, dotam a política e o direito de maior capacidade decisória, uma performance (*Leistung*) que pode ser aproveitada pelos demais sistemas.

A aproximação do conflito às questões relativas a inclusão e exclusão adensa o significado dessa categoria para a teoria de sistemas sociais. Sigamos então do ponto em que a exposição conceitual fora interrompida: a rejeição comunicativa opera uma negação especificamente voltada para deslegitimar expectativas (*expectativas de*

inclusão) e, para tanto, articula conflito (uma diferenciação funcional de estruturas comunicativas específicas) e contradição (uma forma semântica correspondente).

“A contradição é uma forma que permite *reagir sem cognição*”²⁶. Vejamos o que isso significa. Para tanto, é preciso recorrer à diferença entre expectativas normativas e expectativas cognitivas²⁷. As expectativas são estruturas dos sistemas. Não é possível demonstrar aqui, em extensão, as razões pelas Luhmann não se filia ao funcionalismo estrutural de Parsons²⁸. Basta, para os presentes fins, lembrar que a teoria de sistemas sociais emprega a diferença estrutura/evento para *temporalizar complexidade* e que, dessa forma, estrutura e evento se definem e se diferenciam um do outro pelo tipo de relação temporal que permitem que o sistema estabeleça em sua reprodução autopoietica: enquanto os *eventos* permitem construir os elementos dos sistemas como informações (eventos codificados) ou ruídos, irritação (eventos não-codificados) que, como tais, demarcam temporalmente uma ocorrência, uma diferença antes/depois, as *estruturas* representam limitações de margem de escolha para que os eventos ocorram²⁹. Nesse sentido, as expectativas não devem ser entendidas subjetivamente como estados de espírito interiores, mas como uma redução objetivamente determinada das possibilidades de escolha disponíveis (tanto para sistemas psíquicos quanto para sistemas sociais):

“A expectativa se forma por meio da limitação do campo de alternativas possíveis.
Ela, finalmente, nada mais é que essa limitação mesma”³⁰.

Enquanto as expectativas *cognitivas* permitem adaptação à realidade porque se alteram e se reestruturam de acordo com as frustrações experimentadas, permitindo com isso um ganho de conhecimento, as expectativas *normativas* sobrevivem à frustração, são estruturas contrafáticas porque não são revistas diante de um desapontamento. O importante não é investigar por que as expectativas são frustradas (pois a possibilidade

²⁶ *Soziale Systeme*, p. 502.

²⁷ Cf., para a diferença entre expectativas cognitivas e normativas, Luhmann: *Soziale Systeme*, ps. 436-443; *Rechtssoziologie* [1980 - 1ª ed. em volume único], 3ª ed. Opladen: Westdeutscher, 1987, ps. 40-53; e *Das Recht der Gesellschaft*, ps. 131-143.

²⁸ Cf. *Soziale Systeme*, especialmente cap. 8 (“Struktur und Zeit”), ps. 377 e ss.

²⁹ Idem, p. 77 e ps. 398/399.

³⁰ Idem, p. 397.

de desapontamento é intrínseca ao conceito de expectativa), nem o conteúdo de uma expectativa satisfeita ou frustrada, mas observar o que acontece diante da frustração: observar se as expectativas são mantidas, alteradas ou abandonadas. Apenas as expectativas cognitivas permitem aprendizagem (“aprendizagem”, tal como entendida pela psicologia social e não pela pedagogia). A psicologia social incorporou métodos experimentais de análise do comportamento individual na tentativa de explicá-lo não como decorrência direta da consciência, mas como função das alternativas abertas pelo contexto. O objetivo era explicar os mecanismos sociais subjacentes às manifestações superficiais do comportamento individual observado diretamente. Nesse sentido, o valor informacional da ação adjudicada ao agente é tanto maior quanto mais variados sejam os cursos de ação disponíveis para ele³¹. A psicologia social da atribuição permite romper com a visão do mundo como um universo de coisas dado, inerentemente estável: essa estabilidade *não existe*, mas é construída, pode ser observada como ajuste do comportamento individual à antecipação de estados e mudanças do ambiente conforme padrões mais ou menos regulares³². Aprendizagem significa então a capacidade de recuperar um comportamento pretérito selecionado como resposta a um determinado estímulo e repeti-lo diante de um estímulo semelhante:

“Quando a resposta a um conjunto de condições de estímulo compensa ao proporcionar um estado de coisas preferível àquele que existia antes da resposta, o indivíduo tende a oferecer, na ocorrência de um conjunto similar de condições de estímulos, uma resposta similar. Essa é uma definição geral de aprendizagem”³³.

Esse mecanismo de aprendizagem opera com expectativas cognitivas. Pois bem, quando expectativas cognitivas são confrontadas, é preciso *tempo* para processá-las e submetê-las a mecanismos sociais de decisão que escolherão quais as expectativas a serem abandonadas, revistas ou reformadas. Na teoria de sistemas sociais, tem-se conflito sempre que uma comunicação é contraditada ou quando uma contradição é comunicada: só há conflito quando se comunicam expectativas e, em função disso, também a não-

³¹ Cf. Edward Jones & Harold B. Gerard, *Foundations of Social Psychology*, New York: John Wiley & Sons, 1967, ps. 268/269 e p. 306.

³² Jones & Gerard, *Foundations of Social Psychology*, p. 256.

³³ Idem, ps. 186/187.

aceitação da comunicação acerca dessas expectativas³⁴. A importância da contradição como forma semântica está em preservar temporariamente expectativas incompatíveis: por isso é possível defini-la como *uma reação do sistema contra ele próprio* diante da qual não segue imediatamente uma cognição. Ela introduz um nível de insegurança e incerteza no sistema, aumenta a complexidade do sistema ao permitir um excesso de possibilidades em uma situação de pressão por seleção. Por essa razão, a contradição é instável e não pode ser reproduzida indefinidamente – exige a diferenciação de um sistema específico. Esse sistema é justamente o conflito social. As contradições funcionam como um sistema imunológico dentro de um sistema autopoietico determinado, disparando a necessidade de redução de complexidade³⁵. Enquanto a contradição é sua forma semântica, o conflito é a diferenciação de uma estrutura social específica para a redução dessa complexidade:

“Conflitos são, por conseguinte sistemas sociais, e, com efeito, sistemas sociais que oportunamente se constroem em outros sistemas, mas que não assumem o status de sistemas parciais e, ao contrário, existem apenas de modo parasitário”;
“Vistos os conflitos como sistemas sociais que se desenvolvem em outros sistemas de forma parasitária, por assim dizer, trata-se então claramente de sistemas sobre-integrados que tendem a concentrar todos os recursos tendo em vista a vitória ou a derrota no conflito”³⁶.

A força destrutiva do conflito está em sua relação com aquele sistema parcial em que ele se instalou como sistema-parasita, pois o conflito tende a concentrar em si mesmo os recursos do sistema “hospedeiro”. E isso porque os conflitos têm duas características essenciais: (i) redução estrutural aguda da sociedade a uma bipolaridade antagônica e (ii) ampla abertura para recrutamento de elementos para sua auto-reprodução³⁷. Os conflitos são sistemas autopoieticos: uma vez estabelecidos, é de se esperar sua continuidade, e não seu encerramento – o fim do conflito, portanto, não pode ser operado a partir de suas próprias operações, mas apenas a partir de seu ambiente³⁸.

³⁴ Cf. *Das Recht der Gesellschaft*, ps. 138/139, e p. 159.

³⁵ *Soziale Systeme*, p. 506.

³⁶ Respectivamente: *Soziale Systeme*, p. 531; e *Die Politik der Gesellschaft*, p. 133.

³⁷ *Soziale Systeme*, ps. 532/533.

³⁸ *Idem*, ps. 537/538.

“Vê-se então claramente como a contradição desempenha sua função de alarme, de aviso. *Ela destrói por um instante toda a pretensão do sistema: ser complexidade ordenada, reduzida.* Por um instante, complexidade indeterminada é novamente produzida e tudo é possível. *Mas, ao mesmo tempo, a contradição tem ainda, de fato, forma suficiente para garantir a capacidade de encadear o processamento comunicativo do sentido.* A reprodução do sistema é apenas dirigida por outras vias. Formas de sentido aparecem como inconsistentes, e isso alarma. *Mas a autopoiese do sistema não é interrompida. Ela segue adiante*”³⁹.

Com isso não se deve fazer uma leitura habermasiana de Luhmann: contradições e conflitos sociais não protegem os sistemas funcionais contra o dissenso, a rejeição da comunicação e a extrema frustração de expectativas; contradições e conflitos não protegem as estruturas dos subsistemas funcionais contra a mudança – ao contrário: provêem uma espécie de sistema imunológico que protege tanto a autopoiese desses subsistemas funcionais quanto a autopoiese da sociedade, e isso mesmo ao custo da alteração estrutural da sociedade – *a sociedade se altera, ainda que para permanecer a mesma*. O importante agora é verificar como “*a reprodução do sistema é dirigida por outras vias*”. Tais “outras vias” são: protesto e procedimento.

III

As considerações acerca da relação entre conflito e procedimento nos remetem diretamente a um trabalho mais antigo de Luhmann, *Legitimação pelo procedimento*, livro de 1969 que traz desenvolvimentos notáveis pela articulação entre sua sociologia nascente, a psicologia social e um forte raciocínio jurídico-institucional, merecendo ser retomado à luz da configuração madura da teoria. Há um mal-entendido generalizado acerca da formulação de Luhmann quanto à legitimação pelo procedimento, como se, com isso, pretendesse-se uma extrapolação decisionista e legalista, como se o conceito de procedimento (*Verfahren*) de Luhmann fosse sinônimo do conceito de processo (*Prozeß*) judicial, legislativo ou administrativo, tal como entendido pela teoria do direito; como se toda decisão que houvesse seguido um *processo* determinado pudesse

³⁹ Idem, ps. 508/509 – gr. or.

ser considerada legítima⁴⁰. Acentuou-se sempre a questão da *legitimação* em detrimento da compreensão de como o *procedimento* funciona comunicativamente⁴¹.

Obviamente, isso não significa que, para Luhmann, as decisões não possam ser julgadas legítimas ou ilegítimas, justas ou injustas; nem que argumentos de justiça e legitimidade não possam ser levantados. Por mais que os processos de diferenciação funcional do direito e da política estejam diretamente relacionados à perda dos fundamentos morais da lei e do poder (cujos ápices podem ser encontrados, respectivamente, na teoria pura do direito de Hans Kelsen e na teoria política de Carl Schmitt, por exemplo), a justiça e o consenso são fórmulas de contingência, são o “décimo segundo camelos” dos sistemas jurídico e político – e, nesse sentido, são indispensáveis às operações jurídicas e políticas reais⁴². O fato de que os sistemas do direito e da política constroem noções de

⁴⁰ Cf. Reinhold Zippelius, “Legitimation durch Verfahren?” in Gotthard Paulus, Uwe Diederichsen & Claus-Wilhelm Canaris (orgs.), *Festschrift für Karl Larenz zum 70. Geburtstag*. München: C. H. Beck, 1973, p. 296: “E há, em toda comunidade jurídica e cultural, pelo menos em um grau diminuto de certeza, um maior ou menor consenso sobre o que se considera justo e justificável para muitas situações problemáticas típicas. Fica sugerido que o fundamento da legitimidade deve ser procurado precisamente em tais visões intersubjetivamente coincidentes do sentimento de justiça. Mas Luhmann não compartilha de modo algum esse caminho”. Cf. igualmente Martin Kriele, *Introducción a la Teoría del Estado: fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, trad. E. Bulygin. Buenos Aires: Depalma, 1980, para quem “o conceito de “expectativas a prova de decepções” é, dito sem rodeios, absurdo”, pois “O poder do Estado é legítimo quando vale como justificado em geral aos olhos de seus súditos” (ps. 42 e 39, respectivamente). Essa percepção remonta às origens do governo representativo, cujas instituições de governo nada mais deveriam ser que funções da razão, da verdade e da justiça – cf. François Pierre Guillaume Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe* [1851], v. 1, 4ª ed. Paris: Didier et Cie., 1880, ps. 97/98: “En d’autres termes, et pour me résumer, voici sur quelle série d’idées repose vraiment le gouvernement représentatif. Tout pouvoir est un pouvoir de fait qui, pour être pouvoir de droit, doit agir selon la raison, la justice, la vérité, seule source du droit. Toutes les combinaisons de la machine politique doivent donc tendre, d’une part, à extraire de la société tout ce qu’elle possède de raison, de justice, de vérité, pour les appliquer à son gouvernement; de l’autre, à provoquer les progrès de la société dans la raison, la vérité, et à faire incessamment passer ces progrès de la société dans son gouvernement”.

⁴¹ Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* [1969 - 3ª ed. 1975]. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 1. O próprio Luhmann gasta bastante energia para diferenciar *procedimento* e *processo*, pois ambos os casos são disciplinados por regras jurídicas e, nesta fase, ainda não era possível separar claramente os traços de uma teoria geral da sociedade dos elementos de sociologia jurídica que lhe serviram de ponto de partida. A *teoria sociológica do procedimento* é detalhada pela análise dos *processos* judiciais, parlamentares e administrativos. Essa tarefa será aqui dispensada à luz dos desenvolvimentos ulteriores da teoria de sistemas, utilizando-se *procedimento* sempre para designar o *processo social de reestruturação comunicativa de expectativas* – e não o processo jurídico-formal de tomada de decisões (não obstante esse procedimento se desenrole em geral com amparo em regramentos jurídico-institucionais). Apesar de Luhmann ter se limitado à análise do procedimento nos tribunais, na política e na administração, sua extensão aos demais sistemas sociais – extensão esta que nunca é homogênea – não é incompatível com os desenvolvimentos mais maduros de sua teoria – cf. *Die Politik der Gesellschaft*, p. 124.

⁴² Cf. Luhmann “Die Rückgabe des zwölften Kamels: Zur Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts” in *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 21, 2000, ps. 3-86. O décimo segundo camelo é a metáfora que Luhmann emprega para explicitar o ponto cego da observação como condição operativa da própria observação. A metáfora remonta ao caso do beduíno que havia deixado em testamento a seguinte

justiça, legitimidade, verdade e consenso em seu funcionamento cotidiano não implica, porém, a existência substantiva de *uma* justiça, *uma* legitimidade, *uma* verdade ou *um* consenso que tenham de ser reconhecidos como tal por todos os possíveis observadores. Significa apenas que a verdade ou a legitimidade de uma decisão é construída no próprio processo de tomada dessa decisão – a rigor: que ela é *indispensável* para os sistemas que têm de tomar decisões – mas que, do ponto de vista de uma observação de segunda ordem, do ponto de vista da sociologia jurídico-política ou da sociologia das organizações, a verdade ou legitimidade da decisão não está relacionada a uma concepção substantiva de justiça, mas à *reestruturação das expectativas daqueles que estão envolvidos ou que serão afetados pela decisão*. Essa reestruturação é comunicativa, e não psicológica. A conclusão que se segue – de que não existem conteúdos que *a priori* não possam ser aceitos, ou dito positivamente: de que a sociedade pode aceitar decisões com qualquer conteúdo – não deve ser entendido como uma apologia do legalismo de Kelsen ou do decisionismo de Schmitt, por exemplo⁴³.

Vejamos então como o procedimento funciona comunicativamente e que tipo de legitimação ele permite construir para a solução de conflitos. Inicialmente, é preciso reforçar dois pontos fundamentais: (i) entenderemos o procedimento como a tradução institucional (logo: tradução *necessariamente* político-jurídica) de um conflito originariamente localizado na definição da fronteira entre inclusão e exclusão de outros sistemas sociais; e (ii) vale para o procedimento, enquanto sistema social, tudo quanto

repartição de seus camelos: metade para o primogênito Achmed, um quarto para Ali e um sexto para Benjamin. Ao morrer, contudo, o beduíno deixara apenas onze camelos: Achmed reclamava seis camelos para si, o que era superior à metade, mas também não se contentava com cinco camelos, pois era inferior à metade. Levado o caso a julgamento, o juiz oferecera um camelo seu para realizar a divisão, com a condição de que seu camelo lhe fosse restituído o mais rápido possível. Com doze camelos, a divisão ficou simples: seis camelos (a metade) para Achmed, três camelos (um quarto) para Ali e dois camelos (um sexto) para Benjamin. Feita a soma, estão os onze camelos distribuídos de acordo com o testamento e o décimo segundo camelo pode então ser prontamente restituído ao juiz. O paradoxo é: *o décimo segundo camelo era necessário para a divisão?* A resposta de Luhmann é que o décimo segundo camelo é e não é necessário ao mesmo tempo: é necessário para o interior da operação e não é necessário de um ponto de vista externo. O décimo segundo camelo é o ponto cego do observador – a distinção empregada para observar – e que como tal se auto-invisibiliza. O décimo segundo camelo é indispensável para o observador de primeira ordem (e, para ele, é invisível) e não é necessário para o observador de segunda ordem (e só por isso é, para ele, visível). A justiça e a legitimidade de uma decisão são décimos segundo camelos do sistema jurídico, da mesma forma como o consenso para o sistema político: são absolutamente indispensáveis para viabilizar as decisões, não obstante baste, para o observador de segunda ordem, reconhecer que a justiça e a legitimidade produzidas no procedimento não passam de uma ilusão – uma aparência socialmente necessária – cf. Adorno, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?” in Adorno (org.), *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* Verhandlungen des 16. deutschen Soziologentages. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1969, p. 25.

⁴³ Como se sugere em Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [1992]. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, ps. 68-70.

dito para os demais sistemas acerca dos acoplamentos estruturais e dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Quando o conflito é trabalhado socialmente como procedimento, ele tem de permitir uma decisão que leva em conta, em última instância, uma diferença inclusão/exclusão localizada em outros sistemas (e.g., atendimento à saúde e acesso à educação), ou até mesmo nos próprios sistemas da política e do direito (e.g., extensão do sufrágio, acesso ao poder judiciário). Isso permite diferenciar conflitos sociais de meras rotinas decisórias. Como já se permitiu demonstrar, parece impossível sustentar a igualdade perfeita entre os diversos sistemas sociais, principalmente em função dos acoplamentos estruturais e dos diferentes níveis técnicos dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. Não era de se esperar, por conseguinte, que o procedimento se desenvolvesse de forma homogênea para a política, o direito, a arte, a ciência etc. Os conflitos em alguns sistemas sociais específicos, notadamente: no direito e na política – e, mais especificamente, em alguns subsistemas políticos e jurídicos, a saber: (i) a produção legislativa, (ii) a administração pública, (iii) a rede de *welfare* e seguridade social e (iv) o controle de constitucionalidade. O procedimento depende fundamentalmente dos acoplamentos estruturais entre a política, o direito e os diversos sistemas funcionais parciais. A força motriz dos conflitos pode advir dos mais diferentes sistemas: educação, atendimento à saúde, ciência, meios de comunicação de massa etc.; mas a conversão desses conflitos em procedimento sobrecarrega notadamente a política e o direito.

Como visto, o conflito é um subsistema social parasitário. O conflito consome energia do sistema em que se instala e pode, no limite, pôr em risco sua reprodução autopoietica. O procedimento é o antídoto para este mal.

“Também o procedimento se deixa conceituar como um sistema social de ação [*ein soziales Handlungssystem*] de tipo especial. Nisto há um primeiro equívoco óbvio a ser repellido: um procedimento não pode ser visto como uma sequência fixa de ações determinadas”,

muito pelo contrário,

“Procedimentos são de fato sistemas sociais que desempenham uma função específica, a saber: aprofundar uma única decisão vinculante e que por isso são de saída limitados em sua duração”⁴⁴.

O procedimento é um sistema social. É uma diferença sistema/ambiente, portanto. Enquanto sistema social, o procedimento somente pode ser observado como sistema de ação, sem equivaler à mera seqüência de ações. Ele exige atribuição para produzir sentido. Mas o procedimento é um sistema de tipo especial porque é oriundo de um conflito, ele é o conflito transformado, é um sistema dentro de um sistema. Nesse sentido, ele se diferencia de seu ambiente: (i) *materialmente*, porque a diferença procedimento/ambiente é interna a uma diferença sistema/ambiente prévia, de forma que a segunda diferença só existe para desonerar a primeira; (ii) *socialmente*, na medida em que disponibiliza papéis sociais que condicionam e especializam sobremaneira a interação; e (iii) *temporalmente*, porque ele tem de chegar a uma decisão e não pode, ao contrário dos sistemas sociais em que está inserido, redundar indefinidamente em uma reprodução autopoietica (o procedimento não se reproduz; ele pode até gerar procedimentos secundários e derivados, mas ele tem de se esgotar em algum momento).

A diferenciação do procedimento determina assim uma vinculatividade de sentido (*Sinnverbundenheit*) para as ações empíricas, que é disponibilizada para um sistema social principal para a tomada de decisões obrigatórias⁴⁵. O procedimento é um sistema social muito especializado e transversal, é um sistema auxiliar, um subsistema a serviço de um sistema principal. Ao mesmo tempo em que não é específico de sistema algum, pode ser disponibilizado para qualquer sistema social parcial cuja rotina de decisão esteja juridicamente disciplinada. “Procedimentos serão vistos como sistemas sociais sincronizados com processos decisórios, mas que não lhes são idênticos”⁴⁶. Sem prejuízo dos sistemas sociais parciais em que a rotina decisória é explicitamente regulada por normas jurídicas (direito e política, bem como seus subsistemas específicos), os procedimentos podem ser empregados por todos os sistemas: na ciência, para tomar a decisão de atribuir um determinado título acadêmico ou definir a linha de pesquisa de um instituto ou departamento; na economia, para que uma empresa decida

⁴⁴ Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, p. 38 e p. 40, respectivamente.

⁴⁵ *Legitimation durch Verfahren*, ps. VII/VIII.

⁴⁶ *Idem*, p. 3.

realizar um investimento no mercado financeiro internacional ou distribuir dividendos; na educação, para que um aluno seja aprovado ou reprovado e até mesmo expulso da universidade. Em todos os sistemas, as decisões são tomadas com base em um procedimento decisório. O procedimento é juridicamente regulado desde que se entenda por “regulação jurídica” um regramento em sentido muito lato, que não tem uma densidade normativa uniforme em todos os sistemas sociais: as decisões de uma empresa são reguladas por seu estatuto social, uma assembleia de condôminos é regulada pela convenção de condomínio, a divisão de tarefas entre a redação e a equipe editorial de um jornal é regulada por um regimento interno ou um código de conduta específico, uma negociação salarial dispõe de regras próprias pactuadas entre os participantes ou apenas pressupostas pelo hábito. Em todos esses casos, há um procedimento que, em alguma medida, é juridicamente regulado e, assim, disponibiliza papéis sociais que podem ser mobilizados para tomar uma decisão. O procedimento é assim a história institucional de uma decisão⁴⁷.

Com isso, o procedimento ganha certa autonomia, dentro de um sistema específico, para viabilizar as decisões relativas à inclusão/exclusão para esse sistema. O procedimento aumenta sua complexidade própria para, com isso, reduzir complexidade para o sistema que auxilia. Para tanto, ele aprofunda a capacidade de se alcançar uma decisão – que tem de ser tomada obrigatoriamente pelo sistema principal – distendendo no tempo a participação dos envolvidos e impondo a eles um ritmo comum de envolvimento, bem como condicionando essa participação ao desempenho de papéis sociais. O procedimento concentra em si todos os esforços para tomar a decisão desonerando o sistema no qual ele se instala.

O caráter vinculante de uma decisão tem de ser socialmente reconhecido, mas esse reconhecimento social não se confunde com a adesão subjetiva ao resultado da decisão propriamente dito. Muito pelo contrário, a legitimação pelo procedimento é responsável pela *neutralização social da insatisfação individual*, ela explicita os mecanismos sociais pelos quais as expectativas presentes no início de um conflito são reestruturadas comunicativamente e ajustadas à decisão final antes mesmo que ela ocorra, de forma a converter o inconformismo individual em (justa ou, pelo menos, compreensível)

⁴⁷ Idem, p. 40.

resignação. Isso só é possível com recurso aos papéis sociais. Os papéis sociais permitem aos agentes transpor as circunstâncias individuais concretas, pressupondo uma generalização social que respalda a aceitação individual de uma decisão desfavorável. Por essa razão, o comportamento dos participantes no procedimento é decisivo. Esse comportamento não é simplesmente dado ou determinado mecanicamente pelo procedimento, mas estandardizado funcionalmente. A cada momento e para cada papel social, estão abertas possibilidades contingentes de participação. A progressão do procedimento no tempo reduz crescentemente a margem de atuação dos envolvidos, forçando a tomada de decisão. Essa decisão somente se impõe aos descontentes se não puder ser revista. A impossibilidade de rever indefinidamente uma decisão exige a construção de legitimidade. A legitimação pelo procedimento é a reestruturação das expectativas daqueles envolvidos no procedimento com vistas a ajustá-las ao resultado final da decisão, ainda desconhecido; trata-se, em síntese, do mecanismo social pelo qual os indivíduos *aprendem a aceitar decisões de conteúdo ainda desconhecido*. Nesse sentido, ela não tem rigorosamente nada a ver com a convergência de convicções subjetivas relativas ao acerto da decisão tomada ou com qualquer nível de concordância com seu conteúdo.

A dimensão propriamente comunicativa do procedimento está relacionada ao processo de reestruturação de expectativas que, a rigor, nada mais é que um processo de aprendizagem social, como já mencionado na seção anterior deste capítulo. As expectativas com as quais os indivíduos se engajam em um procedimento em seu início contam com um grau elevado de insegurança quanto ao conteúdo da decisão final. À medida que o procedimento avança, absorve insegurança alterando as expectativas de forma a ajustá-las à decisão. O procedimento não elimina o descontentamento nem o inconformismo com a decisão final, mas procura minimizá-los tanto quanto possível. Por exemplo, em um processo de controle de constitucionalidade de uma lei qualquer, dificilmente os agentes envolvidos partem de expectativas idênticas quanto ao resultado final do processo. Considerando o tema da disputa, os argumentos que podem ser suscitados de parte a parte, o contexto em que a lei foi editada e a jurisprudência a ser mobilizada, as partes envolvidas na disputa perante a corte constitucional já partem de expectativas diferentes quanto a “ganhar ou perder” a ação. Mas mesmo supondo que as partes tenham expectativas idênticas, o procedimento as vai alterando progressivamente de forma a ajustá-las à decisão final: se uma tutela liminar é concedida a pedido do

autor da ação e as preliminares de ilegitimidade passiva não são prontamente acolhidas, já é possível prognosticar um resultado provável – em nosso exemplo, o autor da ação está em vantagem. As partes adaptam suas expectativas a este novo estado de coisas – que poderá ser alterado se um dos magistrados da corte constitucional pedir vistas do processo e apresentar um argumento capaz de reorientar o julgamento. É nesse sentido que os agentes aprendem a aceitar a decisão que ainda não conhecem (mas que julgam poder prognosticar em alguma medida). Por isso:

“Legitimação pelo procedimento não é algo tal como a justificação pelo direito processual, embora os procedimentos pressuponham um regramento jurídico; trata-se, ao contrário, da *reestruturação de expectativas por meio do processo comunicativo fático* que transcorre de acordo com regramentos jurídicos, portanto, de um acontecimento efetivo e não de uma relação de sentido normativa”⁴⁸.

A passagem é elucidativa. A reestruturação permanente de expectativas é perpetrada pela comunicação que se vai saturando ao longo do procedimento juridicamente regulado e que tem de culminar em uma decisão. A aprovação de uma emenda constitucional que responda a um conflito social (necessária, por exemplo, para criação de um programa de transferência de renda, para desoneração fiscal de setores produtivos ou para a permissão ou a proibição do aborto) é um procedimento juridicamente regulado que ilustra a função do procedimento no sistema político: há regras de competência para propositura, prazos para apresentação de emendas, divisão de trabalho entre comissões temáticas, um número mínimo de sessões de discussão que, via de regra, não pode ser suprimido; tudo isso antes que a proposta chegue ao plenário do parlamento para votação final – essa, a única decisão obrigatória, também ela sujeita a regras de quorum mínimo, intervalo ou turnos de trabalho e expedientes específicos de votação e contabilização de votos. O transcurso do procedimento se encarrega de reestruturar as expectativas dos envolvidos (governo e oposição, opinião pública e todos os indivíduos que podem vir a ser afetados pela decisão a ser tomada), de forma a ajustá-las à decisão final *antes mesmo que ela tenha efetivamente ocorrido*: se o clima do debate se configura de maneira favorável à oposição, o governo ajusta suas expectativas diante da derrota iminente e chega à decisão final condicionado a aceitá-la.

⁴⁸ Idem, p. 37 – gr. or.

É claro que Luhmann não ignora os impactos do procedimento para a personalidade: as expectativas cognitivas se adaptam à decisão porque a personalidade tem de seguir em frente independentemente dela, uma decisão desfavorável não pode pôr em risco a personalidade individual. Aprender a aceitar uma decisão é uma condição de preservação da personalidade. É dizer, a transformação das expectativas não pode ser simplesmente imputada ao indivíduo como culpa, ruptura na biografia ou quebra de sua auto-representação, mas deve poder se reportar a fatores exteriores a ele. A participação dos indivíduos no procedimento como desempenho de um *papel* (*Rolle*) é indispensável. Os papéis sociais são pontos de vista abstratos que permitem identificar constelações de expectativas, disponibilizam *scripts* de atuação que não são suficientemente determinados a ponto de não deixar nenhuma margem de escolha para o indivíduo, nem tão gerais que não consigam orientar a escolha de cursos de ação disponíveis⁴⁹. O procedimento permite com isso uma diferenciação social com base na separação de papéis: um eleitor não se comporta em uma eleição primariamente como cabeleireiro, marido, colecionador de selos ou membro da igreja metodista; ele pode apenas considerar os outros papéis ao votar. Os papéis sociais disponibilizados pelo procedimento funcionam como um filtro: comprometem e vinculam as personalidades com a futura decisão sem, com isso, comprometer por inteiro as personalidades individuais⁵⁰.

Cada agente fica comprometido com a história da decisão e com grau de liberdade que o papel desempenhado lhe permite – o que não exclui a consideração de pontos de vista do contexto de outros papéis desempenhados por esse mesmo agente: um parlamentar pode considerar os aspectos de seu papel social de empresário ao votar uma lei sobre o sistema tributário. Mas os papéis permitem despersonalizar a atuação no procedimento, pois a linha de atuação do agente é mais ou menos dada pela institucionalidade do papel, ao mesmo tempo em que o sucesso ou fracasso no desempenho do papel social não é imediatamente transferido para a personalidade. Por exemplo, um parlamentar pode considerar seu papel pessoal de empresário ao votar uma proposição legislativa que reduza a carga tributária, apresentando-se na deliberação parlamentar como “representante” (dos interesses) dos empresários. Mas, à medida que o procedimento

⁴⁹ *Soziale Systeme*, p. 430.

⁵⁰ Cf. *Legitimation durch Verfahren*, ps. 47/48.

(que traduz um conflito social na diferença aumentar/reduzir a carga tributária) avança, os papéis sociais se encarregam de salvaguardar as personalidades: se o parlamentar, considerando o comportamento de sua bancada, não puder votar de maneira a atender o empresariado, ele se desonerará do papel de representante do empresariado e limitar-se-á ao papel de parlamentar disciplinado (do governo ou da oposição). O próprio procedimento protege os demais papéis: nosso parlamentar pode imputar ao procedimento o resultado da votação que aumentou a carga tributária, a fim de manter-se em condições de competir pelo financiamento de campanha da bancada de empresários nas próximas eleições.

O recurso a Mead ajuda a compreender a importância da separação de papéis sociais para a preservação da personalidade. Partindo da diferença entre *play* e *game*, o indivíduo assume, no primeiro caso, o papel mais ou menos vago de uma única personalidade, para a qual não é necessário ter acesso a outros papéis sociais; mas, no segundo caso, tem de considerar um conjunto organizado de regras que disciplinam as margens de ação de todos os papéis sociais disponíveis, e assim cada indivíduo precisa ser capaz de tomar a atitude dos outros participantes para ajustar seu comportamento⁵¹. A institucionalização de papéis sociais permitida pela diferenciação funcional da sociedade organiza um conjunto de reações – um outro generalizado (*generalized other*) – que funciona como pano de fundo contra o qual o indivíduo que participa do procedimento define sua estratégia de atuação e os limites de seu envolvimento pessoal, sem comprometer sua personalidade integralmente.

É a partir dos papéis que se tem o mecanismo de aceitação de decisões indesejáveis: “Talvez seja esta a teoria secreta do procedimento: que se poderia capturar a

⁵¹ Mead, *Mind, Self and Society*, ps. 149-151. A comparação com Mead não deve sugerir, na teoria de sistemas de Luhmann, a respectiva internalização de valores morais proporcionada pelo *game* em seu interacionismo simbólico (cf. e.g. p. 159: “The game is then an illustration of the situation out of which an organized personality arises. In so far as the child does take the attitude of the other and allows that attitude of the other to determine the thing he is going to do with reference to a common end, he is becoming an organic member of society. He is taking over the morale of that society and is becoming an essential member of it”). O recurso de Luhmann a Mead visa apenas a mostrar a diferença entre a personalidade concreta e o desempenho de papéis (*role-taking*) estandardizados e institucionalizados socialmente – cf. *Legitimation durch Verfahren*, ps. 82/83.

personalidade através do envolvimento no desempenho de um papel, reformá-la e motivá-la para se conformar com decisões”⁵².

“A legitimidade se baseia então, com isso, não no reconhecimento "voluntário", no convencimento pelo qual se pode ser pessoalmente responsabilizado, ao contrário, [*ela se baseia*] no clima social que institucionaliza o reconhecimento de decisões vinculantes como uma auto-evidência e não as percebe como consequência de uma decisão pessoal, mas como consequência da validade de uma decisão oficial. (...) Apenas quando se abre mão da vinculação do conceito de legitimidade à crença pessoal na autenticidade das decisões, pode-se investigar adequadamente as condições sociais de institucionalização da legitimidade e a capacidade de aprendizado dos sistemas sociais”⁵³.

Luhmann pretende refutar a base subjetivista da sociologia da dominação de Weber. O recurso a Weber poderá ser útil para esclarecer porque a legitimação obtida por meio do procedimento é um mecanismo rigorosamente *social* (comunicativo) de reestruturação de expectativas e não um feito da consciência. Precisaremos olhar em algum detalhe como a crença na legitimidade funciona em Weber, para além da simplificação que reduz a dominação legal-burocrática à formalidade do direito posto⁵⁴.

“O Estado é, tal como as associações políticas que lhes são historicamente precedentes, uma relação de *dominação* do homem sobre o homem, apoiada no instrumento da violência legítima (isto é: considerada como legítima). Para que ele subsista, as pessoas dominadas têm de se sujeitar à autoridade reivindicada por aqueles que em um dado momento exercem a dominação. Quando e por que elas fazem isso, pode-se compreender apenas quando se conhecem os motivos internos de justificação [*inneren Rechtfertigungsgründe*] e os instrumentos externos sobre os quais uma dominação se sustenta”⁵⁵.

⁵² *Legitimation durch Verfahren*, p. 87.

⁵³ *Idem*, p. 34.

⁵⁴ Esta simplificação pode ser induzida por uma passagem no excerto “Os três tipos puros de dominação legítima” que, por sua concisão, não permite vislumbrar perfeitamente o complexo mecanismo da dominação legítima de Weber: “*Dominação legal* em virtude do estatuto. Seu tipo mais puro é a dominação burocrática. Sua idéia básica é: qualquer direito pode ser criado e modificado mediante um estatuto sancionado corretamente quanto à forma” – Weber, “Os três tipos puros de dominação legítima” in Gabriel Cohn (org.), *Weber: Sociologia*, 7ª ed., trad. G. Cohn. São Paulo: Ática, 2002, p. 128 – gr. or.

⁵⁵ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 821 – gr. or.

Os instrumentos externos mencionados por Weber estão relacionados à dimensão material do aparato administrativo (*Verwaltungsstab*) de que dispõe o Estado para cooptar obediência, distribuindo e alocando recursos políticos – que ele próprio torna escassos ao reivindicar para si o monopólio da violência legítima. Por essa razão, “Toda dominação se manifesta e funciona como administração”⁵⁶. Mas, para nossos fins, interessa mais compreender como funcionam os *motivos internos* de justificação da dominação. Eles podem ser de três tipos: carismáticos, tradicionais e legais. No caso específico da dominação legal, seu fundamento interno é a “força da *crença* na validade do estatuto legal e da competência objetivamente fundamentada em regras criadas racionalmente, quer dizer, [*força*] de uma atitude de obediência quanto ao cumprimento de deveres previstos no estatuto”⁵⁷.

Para entendermos precisamente como a força dessa crença é tornada premissa da ação individual, é preciso lembrar que, se a sociologia é a ciência que pretende compreender o comportamento humano estabelecendo uma relação interpretativa de causalidade quanto aos seus efeitos, e se a ação social se deixa explicar por um sentido subjetivamente visado; a dominação legal em Weber é explicada quando o sentido subjetivamente visado da ação social se guia pela crença na validade da ordem legal:

“A ação, especialmente a ação social e, por sua vez, especialmente uma relação social, podem ser orientadas, do lado dos participantes, pela *representação intelectual* [*Vorstellung*] da existência de uma *ordem legítima*. A chance de que isso de fato ocorra deve se conceituar como “validade” [*Geltung*] da referida ordem”⁵⁸.

A validade da ordem legal, “*do lado dos participantes*” da relação social, depende da representação intelectual que esses participantes fazem dessa ordem legal, pois é ela que permite a orientação subjetiva do sentido da ação com referência à ordem legal representada. Note-se que não se trata de equiparar a orientação da ação ou da relação social ao cumprimento do conteúdo de prescrições normativas – o exemplo de Weber é

⁵⁶ Idem, p. 545.

⁵⁷ Idem, p. 822 – gr. acr.

⁵⁸ Idem, p. 16 – gr. or. (a rigor, *Vorstellung* poderia ser traduzida simplesmente como “representação”; mas optou-se por *representação intelectual* para acentuar o fato de que, aqui, Weber está se referindo à forma pela qual a validade de uma ordem jurídica orienta a ação e a relação sociais *pelo lado dos participantes*, isto é, com relação ao sentido subjetivamente visado *por eles*).

bastante claro: também o ladrão, ao violar ou contornar o conteúdo prescrito pela legislação, orienta sua ação racional com relação aos fins pretendidos, com base na representação de uma ordem tida por legítima. Orientar a ação de acordo com essa ordem não é cumpri-la, necessariamente. A representação subjetiva da ordem legítima, no caso do direito racional, significa a racionalização da obediência: se o Estado racional se caracteriza por administrar a violência de acordo com regras jurídicas que permitam calcular os efeitos da ação estatal, a ação ou relação social racional com relação a fins se orienta de modo a evitar a violência estatal (isto é, de modo a evitar a sanção – uma aplicação jurídica da violência do Estado – seja cumprindo a ordem, seja contornando-a). É apenas para evitar a violência estatal que o indivíduo representa subjetivamente a ordem posta como ordem legítima e orienta sua ação de acordo com ela.

“Deve-se então entender por "dominação", aqui, a seguinte circunstância de fato: uma vontade declarada (comando) do "dominador" ou dos "dominadores" pretende influenciar a ação de outros (do "dominado" ou dos "dominados") e de fato as influencia de um modo tal, que essa ação, em um grau socialmente relevante, transcorre *como se* os dominados, tivessem feito do próprio conteúdo desse comando a máxima de suas ações ("obediência")”⁵⁹.

De fato, mesmo não sendo necessária a concordância dos dominados quanto ao conteúdo da prescrição legal, eles agem *como se* tivessem internalizado esse conteúdo. Basta então que isso ocorra *em um grau socialmente relevante*. Com ou sem a concordância individual, o grau em que a validade de uma ordem jurídica pode ser empiricamente observado permite estabelecer uma relação de causalidade entre os efeitos da ação e o sentido subjetivamente visado pelo agente. Mas com isso (repita-se: independentemente de qualquer nível de concordância ou aprovação substantiva do comando), a legitimação de Weber é remetida para uma instância interior ao indivíduo. Remetida à consciência, a legitimação deixa de ser um fenômeno rigorosamente *social*, *comunicativo*. A legitimação pelo procedimento torna razoavelmente desnecessário imputar a legitimidade das decisões a consensos ou acordos substancialmente significativos, permitindo à consciência individual uma rebeldia infinita. Segundo Luhmann, Weber não permite identificar suficientemente a forma como a legitimação

⁵⁹ Idem, p. 544 – gr. acr.

da legalidade é sociologicamente possível e tem de recorrer em última instância à crença no acerto da decisão – ficam em suspenso os mecanismos sociais de estabilização da aceitação das decisões⁶⁰.

Aqui é possível recuperar um ponto desenvolvido por Luhmann na década de 1970 e que somente se consolida definitivamente em *Soziale Systeme* [Sistemas sociais], a saber, a relação entre ação e comunicação⁶¹. O procedimento, como subsistema social especializado, é um sistema de comunicação que, como tal, tem de ser necessariamente traduzido como sistema de ação – sua especificidade é disponibilizar papéis sociais suficientemente especializados para que os indivíduos se engajem na tomada de decisões, quer dizer, para que as consciências possam se envolver na comunicação sem se desintegrarem. Vimos que as ações são assimetriações operadas pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados que rompem a dupla contingência do código lingüístico sim/não, forçando com isso a aceitação da comunicação (ou dificultando sobremaneira sua rejeição). Como o procedimento se concentra nos sistemas da política e do direito, os meios de comunicação preponderantes são, respectivamente, o poder político e as leis e decisões judiciais – e, neste passo, vale invocar a congruência historicamente determinada entre eles representada pelo poder juridicamente regulado⁶². A positivação do direito e a depuração moral da política, responsáveis respectivamente pelo fechamento operacional do sistema jurídico e do sistema político, permitiram afirmar historicamente a vinculação a decisões pretéritas: as decisões dos tribunais são válidas quando vinculadas às leis e à constituição (decisões pretéritas); as leis aprovadas no parlamento são válidas quando vinculadas à constituição e tomadas com respeito ao regimento interno (decisões pretéritas). Nessas condições, o poder juridicamente regulado desloca – pelo procedimento – a questão da aceitação da decisão propriamente dita para a aceitação das *premissas* da decisão. Muito embora esse deslocamento não seja absoluto (porque a aceitação das premissas tem de deixar em aberto algum nível de incerteza quanto ao conteúdo final da decisão – pois, do contrário, a própria decisão não seria necessária), ele transforma o problema da convicção quanto ao acerto ou à correção da decisão final na *resignação* individual

⁶⁰ *Legitimation durch Verfahren*, ps. 28/31.

⁶¹ Cf. cap. 1, seção VI, ps. 63-71.

⁶² Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 367.

diante de um desfecho realizado de acordo com premissas previamente definidas⁶³. Por essa razão, o procedimento faz com que a aceitação das premissas da decisão implique tomar a decisão como premissa do comportamento. Diante disso:

“Pode-se compreender legitimidade como uma *disposição generalizada para se conformar com decisões de conteúdo ainda não determinado, dentro de certos limites de tolerância*”⁶⁴.

A inversão de Luhmann é clara: a legitimidade não se dá após o processo de tomada da decisão, como um critério substantivo aplicável *a posteriori*, mas é uma condição socialmente construída no transcorrer da própria decisão e, por isso, passa a ser inerente aos conflitos sociais tratados como procedimento. Os conflitos sociais não podem ser simplesmente contornados pelo binômio consenso/coação, que supõe a presença de um diante da falta do outro. Há sempre consenso e coação em toda decisão tomada por um sistema social de procedimento. O procedimento, diante da escolha entre conflito *ou* cooperação, *converte o conflito em uma espécie de cooperação*. Quando o engajamento em um determinado conflito social ocorre por intermédio do procedimento, só é possível entrar em conflito participando de sua solução, cooperando com a decisão final (que, em qualquer caso, ainda não se conhece quando se está disposto a tomar parte em um conflito)⁶⁵. O poder juridicamente regulado conduz o procedimento combinando conflito e cooperação, consenso e coação – e, nessas condições, a legitimidade decorre muito menos da convicção individual de cada um quanto ao acerto da decisão do que de uma verdadeira aceitação sem motivo, generalizada e independente da aceitação individual especificamente considerada.

“O conceito de aceitação tem de ser correspondentemente formalizado. Quer-se significar com ele que os afetados pela decisão, *por quaisquer motivos*, assumem sempre a decisão como premissa de seu próprio comportamento e reestruturam respectivamente suas expectativas”⁶⁶.

⁶³ *Legitimation durch Verfahren*, ps. 31/32.

⁶⁴ *Idem*, p. 28 – gr. or.

⁶⁵ *Idem*, p. 50. Nesse sentido específico, o procedimento pode ser considerado um equivalente funcional aos meios de comunicação simbolicamente generalizados.

⁶⁶ *Idem*, p. 33 – gr. acr.

Diante da afirmação de que a aceitação (*Akzeptieren*) ocorre “*por quaisquer motivos*”, não devemos concluir que os motivos individuais, subjetivos e psicológicos sejam irrelevantes, mas apenas que eles não são o ponto de partida substancial da decisão, não são crivo de legitimação da decisão – ao contrário, os motivos são construídos *no e por meio do* procedimento e, nessa medida, são tão indispensáveis quanto incontornáveis para que uma determinada decisão concreta ocorra. A convicção (ou crença, para falar com Weber), perde a centralidade como crivo de legitimidade da decisão, já que não se trata da internalização subjetiva de justificativas julgadas legítimas, mas apenas e tão-somente da reestruturação das expectativas no correr do procedimento. O procedimento, ao se fechar operacionalmente – ainda que *ad hoc* – com base no poder juridicamente regulado, *adjudica os motivos da decisão* para que, em qualquer caso, a decisão seja tomada como premissa do comportamento.

Enfim, ao institucionalizar o conflito e forçar a cooperação na obtenção de uma decisão incontornável, o procedimento desvincula-se de qualquer internalização subjetiva. Os papéis sociais decantam, nas instituições sociais, o outro generalizado e proporcionam o apoio social necessário para amparar a aceitação de uma decisão desfavorável. Essa dinâmica tem uma outra consequência, algo que poderíamos chamar de um “efeito dialético”: o procedimento suaviza e aprofunda, ao mesmo tempo, o conflito: suaviza-o, na medida em que o conflito se restringe ao desempenho de papéis sociais; aprofunda-o, na medida em que todo o desempenho de um papel social está engajado no conflito. Os papéis sociais permitem desativar os conflitos sociais concretos e reestruturá-los em um nível abstrato, descolado das personalidades individuais: o conflito é agravado ao máximo *nos limites estritos do procedimento*. Com isso, a função do procedimento não é produzir consenso ou evitar desilusões. Ao contrário:

“Sua função não repousa no impedimento de decepções, mas sim em trazer decepções inevitáveis à forma final de um *ressentimento privado difusamente difundido, que não pode se transformar em instituição*. (...) *A função do procedimento é conseqüentemente a especificação do descontentamento e a fragmentação e absorção de protestos*. O motor do procedimento é a incerteza quanto a seu desfecho. Essa incerteza é a força propulsora do procedimento, seu fator verdadeiramente legitimador. (...) A incerteza se torna o motivo a exigir que os destinatários da decisão sejam levados a um trabalho cerimonial não-

remunerado*. (...) Então uma rebelião contra a decisão quase não tem sentido e, em todo caso, já não tem mais qualquer chance. (...). *A decisão é aceita como vinculante sem que isso dependa de uma disposição interior*"; "Legitimação pelo procedimento, por conseguinte, não conduz necessariamente ao consenso real, à comunhão harmônica de pontos de vista sobre o justo e o injusto. (...) De maneira muito geral, não se há de compreender a função social de um mecanismo de solução de conflitos como o desencadeamento de determinados processos psíquicos de aceitação, mas antes como *imunização* do sistema social contra esses processos"; "Parece, por isso, que a legitimação pelo procedimento não consiste em vincular internamente o afetado [*pela decisão*], mas sim em *isolá-lo como fonte de problemas* e pôr a ordem social independentemente de seu acordo ou de sua rejeição"; "*Procedimentos não servem apenas para a produção de decisões, mas também e igualmente para a absorção de protestos*"⁶⁷.

O procedimento é um mecanismo objetivo – um subsistema mobilizado por sistemas sociais que têm conflitos para solucionar sob condições de pressão por inclusão – que absorve esses conflitos e os traduz institucionalmente como conflitos juridicamente regulados. Essa tradução *fragmenta e isola* o conflito social. O conflito se torna extremo em sua delimitação, é socialmente diluído na medida em que é multiplicado individualmente – mantém-se grave porque já é inofensivo. O procedimento *neutraliza* o conflito para o sistema e evita que contradições parciais da sociedade se combinem e se amplifiquem reciprocamente. *O procedimento neutraliza o conflito justamente por permiti-lo*. O procedimento gera satisfação ou decepção de expectativas e impede que a frustração se condense em uma instituição social capaz de orientar simbolicamente a ação. Com isso, a revolta é remetida para o ambiente do sistema social, restrita aos sistemas psíquicos, à consciência – *a revolta é isolada no indivíduo*, como forma de preservar os sistemas sociais: *ele tem de assumir sozinho o ônus do descontentamento* e, diante do silêncio de terceiros, como prova ou simulação de consenso, não pode

* Leitores habituados à ironia luhmanniana talvez enxergassem nesta passagem ("*trabalho cerimonial não-remunerado*") uma leve alfinetada em Marx.

⁶⁷ *Legitimation durch Verfahren*, ps. 116/117; ps. 119/120; e *Ausdifferenzierung des Rechts*, p. 133. Não obstante toda a argumentação exposta em *Legitimação pelo procedimento*, Luhmann chega a afirmar curiosamente que os procedimentos não bastam por si só para provocar e explicar a contínua reestruturação das expectativas ou a aceitação das decisões (p. 199). Luhmann lança uma dúvida sobre seus próprios desenvolvimentos e a deixa em aberto, sem indicar que tipo de resposta seria possível. O ponto, se não é resolvido pelo próprio Luhmann, não afeta a sequência de nosso argumento neste capítulo.

mobilizar o apoio social em seu socorro⁶⁸. Parodiando Hobbes, o indivíduo pode se tornar, no máximo, um rebelde em segredo. Nesse sentido, interessa muito pouco se a solução do conflito pelo procedimento é capaz de produzir consenso ou obter uma decisão justa. Se o procedimento expressa alguma verdade na decisão que produz, se gera consenso ou harmoniza motivos e interesses, tudo isso acontece apenas como *adjudicação*, i.e., por intermédio de processos de imputação; e, por isso, verdade, consenso, motivação e interesse são construções do subsistema procedimento no desempenho de sua função. O procedimento permite assim encerrar conflitos sob a ideologia de uma busca solidária pela verdade⁶⁹.

Conflito institucionalizado é conflito permitido. Isso é razoavelmente óbvio e não quer dizer muito além do fato de que a sociedade contemporânea tolera o conflito. As contradições sociais engendram conflitos, mas conflitos permitidos estão sujeitos a um procedimento – logo: conflitos decididos são conflitos neutralizados. Na sociedade funcionalmente diferenciada o conflito não pode subsistir enquanto tal, somente pode ser digerido como procedimento. A razão que Luhmann oferece para esse fenômeno está no fato de que os conflitos, como sistemas sociais, tendem à *generalização*: ao alargamento de suas características, à ampliação dos temas em disputa, dos meios a serem empregados, dos contextos e das situações abrangidas, dos adversários a serem confrontados – em suma, tendem a autonomizar sua legalidade própria. Contra a tendência de generalização: *especificação* e *fragmentação* de conflitos. Se a sociedade funcionalmente diferenciada é caracterizada pelo excesso de informação a ser trabalhada pelos sistemas, pelo ruído e pela irritabilidade que são inerentes à reprodução autopoietica de sistemas não-coordenados entre si, uma elevada capacidade de decidir conflitos é condição de sobrevivência dessa sociedade. Ela tem de evitar a multiplicação de conflitos inúteis:

“Conflitos indecíveis têm de ser substituídos por conflitos decíveis. Isso é necessário sobretudo porque os conflitos tendem em si mesmos à *generalização* (...). (...) Esta tendência à generalização cria conflitos inúteis. (...) Ela tem de ser por isso detida e desviada, tanto quanto possível, para um antagônico processo institucionalizado de *especificação* de conflitos por meio de instituições que

⁶⁸ Idem, ps. 122/123.

⁶⁹ Idem, p. 50.

produzam efeitos contrários. É exatamente isso que acontece quando os conflitos são canalizados para decisões”⁷⁰.

O conflito se aprofunda na medida em que não pode se generalizar. Nesse sentido, *o conflito somente pode existir como conflito (de antemão) negado porque se torna fundamento de uma decisão: a negação da sociedade funcionalmente diferenciada é convertida em sua afirmação pelo procedimento*. Em qualquer caso, o conflito não pode perder sua seriedade, não pode se reduzir a um ritual que meramente encena sua solução, enquanto a verdadeira definição do conflito ocorre em outra instância ou não ocorre absolutamente – não se trata de mera “ideologia” que encobre a realidade dos conflitos. A condição para que o conflito mantenha sua gravidade é reduzir sua capacidade de generalização social: a decisão é extremamente sensível para os envolvidos, mas não existe uma decisão a ser tomada que permita envolver toda a sociedade. Isso ajuda a entender porque o espírito do partido comunista, o espírito da revolução, rondava a Europa: a revolução somente poderia ser pensada como um conflito generalizado para todas as dimensões vitais – uma revolução *social*, como fala Marx n’*O Dezoito Brumário*⁷¹.

Se o quanto dito nesta seção procede pelo menos em alguma medida, não há então alternativas ao procedimento? Ora, claro que há! Bem, a rigor, trata-se de uma alternativa que não é uma alternativa. São os chamados “novos movimentos sociais”.

IV

Especificamente designados por Luhmann como movimentos de protesto (*Protestbewegungen*), os chamados “novos movimentos sociais” completam esse quadro em que as contradições da sociedade funcionalmente diferenciada são protegidas pela reprodução de contradições. Eles remontam ao *collective behavior* da escola de Chicago, conforme o qual os movimentos sociais da década de 1960 eram vistos como reações mais ou menos irracionais às transformações estruturais da sociedade e à modernização, e alcançam os problemas da ação coletiva destacados pela literatura

⁷⁰ Idem, ps. 101/102 – gr. or.

⁷¹ Cf. *Brumaire*, p. 117.

institucionalista norte-americana, que procurava compreender a racionalidade subjacente ao engajamento individual em um movimento coletivo⁷². Essa discussão desdobra-se na polêmica quanto à natureza desses novos movimentos sociais, a saber, na disputa entre vertentes que destacavam o papel de uma identidade coletiva a orientar tais movimentos e vertentes que destacavam o uso estratégico de recursos para obter influência política. Daí em diante, multiplicaram-se os modelos explicativos acerca dos novos movimentos sociais e de suas características fundamentais. Hoje, o debate é extremamente amplo e não será aqui abordado em detalhe⁷³.

“Na última década ou nas duas últimas décadas, têm-se desenvolvido conflitos nas sociedades avançadas do ocidente que se desviam em muitos aspectos do padrão dos conflitos distributivos institucionalizados do Estado de bem-estar. Eles não se desencadeiam mais no âmbito da reprodução material, não são mais canalizados por partidos e associações e também não podem mais ser apaziguados sob a forma de reparações conforme os sistemas [note-se: “sistemas” para Habermas = *economia e política*]. Os novos conflitos surgem muito mais no âmbito da reprodução cultural, da integração social e da socialização; eles são dirimidos em formas de protesto sub-institucionais e, em todo caso, extraparlamentares; e em seus déficits subjacentes se reflete uma reificação dos âmbitos de ação comunicativamente estruturados que não pode ser superada pelos meios dinheiro e poder. Não se trata primariamente de reparações que o Estado de bem-estar social possa conceder, mas da defesa e da restituição de modos de vida ameaçados ou da implantação de formas de vida renovadas. Em uma palavra: os novos conflitos não

⁷² Cf. Neil Smelser, *Collective Behavior*. New York: Free Press, 1962; e Mancur Olson, *A lógica da ação coletiva*, trad. F. Fernandez. São Paulo: EDUSP, 1999.

⁷³ Para uma visada geral, cf., e.g., Jean L. Cohen, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, ps. 663-716; Charles Tilly, “Models and Realities of Popular Collective Action”, ps. 717-747; Alain Touraine, “An Introduction to the Study of Social Movements”, ps. 749-787; Alberto Melucci, “The Symbolic Challenge of Contemporary Movements”, ps. 789-816; Claus Offe, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics?”, ps. 817-868; e Klaus Eder, “The “New Social Movements”: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?”, ps. 869-890 – todos in *Social Research*, 52, 4, 1985. Para a relação dessa literatura com a teoria de sistemas sociais cf. Heinrich W. Ahlemeyer, “Was ist eine soziale Bewegung?” in *ZfS* 18, 3, 1989, ps. 175-191. Cf. por fim Werner Bergmann, “Was bewegt die soziale Bewegung? Überlegungen zur Selbstkonstitution der “neuen” sozialen Bewegungen” in Dirk Baecker *et alii* (orgs.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 362-393.

se desencadeiam com base em problemas distributivos, mas com base em questões relativas à *gramática das formas de vida*”⁷⁴.

A síntese de Habermas é exemplar para demonstrar o estado da arte do qual partem as recentes teorias dos novos movimentos sociais, bem como o rumo daí então tomado. Mas a teoria de sistemas sociais permite demonstrar, contudo, que a gramática das novas formas de vida é profundamente auto-contraditória; permite esclarecer por que os novos movimentos sociais não são capazes de realizar o escopo que os anima.

Em Luhmann, o ponto central para a análise dos movimentos de protesto não está relacionado aos problemas decorrentes da diferença individual/coletivo. A razão é simples a essa altura da exposição: se os sistemas sociais constroem pessoas, ou seja, se pessoas são artefatos produzidos pelos sistemas sociais, esses sistemas podem também construir atores coletivos conforme classes, grupos, camadas sociais e quaisquer outros critérios que atendam às suas necessidades (a comunidade acadêmica, a opinião pública, os colegiados encarregados de tomar decisões – o tribunal, o conselho do júri – o mercado, os trabalhadores, o governo, a oposição, o público). Não se trata da *agregação* de unidades individuais em um coletivo, mas, como visto, da *emergência* tanto do individual quanto do coletivo, produzida de acordo com processos de *imputação* capazes de produzir sentido⁷⁵.

O paradoxo dos movimentos de protesto está no fato de que eles tentam mobilizar a sociedade contra ela mesma, a partir de dentro dela mesma, mas como se estivessem *fora* ou *acima* da sociedade:

“Com a forma do protesto torna-se visível que os participantes procuram de fato influência política, *mas não pelo caminho normal*. (...) A comunicação do protesto se dá, com efeito, *na* sociedade, pois do contrário ela não seria comunicação, mas de tal modo, *como se estivesse de fora*”⁷⁶.

⁷⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v. 2, p. 576. Para a relação entre os novos movimentos sociais e questões de reconhecimento intersubjetivo, cf. Honneth, *Luta por reconhecimento*.

⁷⁵ Willke, “Systemtheorie und Handlungstheorie – Bemerkungen zum Verhältnis von Aggregation und Emergenz”, p. 385.

⁷⁶ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ps. 852/853 – gr. or. Cf., igualmente, *Ökologische Kommunikation*, p. 236; e “Alternative ohne Alternative. Die Paradoxie der "neuen sozialen Bewegungen"” [1986] in

Mas a tentativa de contradizer a sociedade funcionalmente diferenciada redundaria, por causa das estruturas sociais disponibilizadas pela evolução da própria diferenciação funcional da sociedade moderna, na afirmação dessa sociedade. Aqui se completam os “efeitos dialéticos” da diferenciação funcional da sociedade: se, pelo procedimento, os conflitos sociais são convertidos em cooperação, os movimentos de protesto, em complemento, fazem com que a reação da sociedade às suas contradições internas reforcem as estruturas contraditórias da própria sociedade, bloqueando a passagem a modos de vida autenticamente novos. Vejamos em maior detalhe como essa inversão se concretiza socialmente.

Os novos movimentos sociais não se coadunam com o clássico modelo socialista de disputa política e filosófica por, pelo menos, três razões constitutivas: (i) não se originam das posições de classe de acordo com a posição ocupada na divisão social do trabalho e na organização da fábrica; (ii) não têm mais uma única meta (a revolução, o socialismo ou, conceda-se, uma melhor distribuição de renda), capaz de orientar teleologicamente a luta política e social; (iii) os temas trazidos para a disputa política são múltiplos, heterogêneos e, não raro, incongruentes. Há aqui um ponto interessante a ser destacado: os novos movimentos sociais são radicalmente individualistas. Se o movimento proletário permitia o surgimento de uma classe social em-si e para-si, se a partir das posições de classe era possível apontar na direção da luta política consciente (por mais que remanescesse o problema da consciência de classe); os novos movimentos sociais se enraízam não na solidariedade coletiva e engajada, mas (e contra Honneth), precisamente fora dessa esfera coletiva – *no interior do próprio indivíduo*. Não há uma comunidade (*Gemeinschaft*) de condições de vida subjacente ao movimento social capaz de fundamentar o engajamento coletivo: esse engajamento coletivo é construído antes com base em problemas rigorosamente *individuais* de busca de sentido (*Sinnsuche*) e de auto-realização (*Selbstverwirklichung*) pessoal que, como tais, alcançam apenas um enfeixamento precário como movimento social⁷⁷. Isso deixa claro também, por outro lado, que a diferenciação funcional da sociedade não significa, como querem alguns críticos, o fim do indivíduo ou “uma sociedade sem homens”⁷⁸; ao

Niklas Luhmann & Kai-Uwe Hellmann (org.), *Protest*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 75; e “Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft”, p. 103.

⁷⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 851.

⁷⁸ Cf. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres*.

contrário, os novos movimentos sociais são consequência de uma sociedade cada vez mais individualista, de uma sociedade apoiada em um individualismo muito mais profundo do que o utilitarismo liberal-burguês de John Stuart Mill; são o produto de uma individualização radicalizada. O argumento de Luhmann é que os novos movimentos *sociais* não podem ser considerados rigorosamente *sociais* porque não estão plenamente constituídos na esfera objetiva de generalização simbólica e de produção de sentido, mas que sua manifestação, nessa esfera, tem recorrentemente de ser recuperada e imputada à esfera da consciência individual. Isso não é, por si só, o problema. O problema é que a comunicação, quando não está completamente autonomizada face à consciência, tem capacidade operativa diminuta e pouco alcance na orientação do comportamento. Os novos movimentos sociais preparam motivos, compromissos e vinculações a temas críticos, mas essa vinculação não é mediada por uma generalização simbólica objetivamente institucionalizada pela sociedade.

Os movimentos de protesto são sistemas sociais de tipo muito específico. Não são sistemas sociais imediatamente autopoieticos. O protesto introduz uma diferença centro/periferia, mas se localiza na periferia. A periferia protesta contra o centro do sistema, exigindo dele que a leve a sério. Como não há um centro único na sociedade funcionalmente diferenciada, mas apenas centros construídos por sistemas funcionais parciais, os movimentos de protesto somente podem se situar *dentro* desses sistemas funcionais parciais, ainda que na periferia⁷⁹. Nesse sentido, os movimentos sociais se concentram notadamente na periferia do sistema político. Os sistemas de protesto somente deixam a forma precariamente estabelecida pela diferença periferia/centro, i.e., somente podem ser considerados sistemas autopoieticos quando mobilizam recursos (financeiros, publicitários, jurídicos, jornalísticos etc.) para um determinado fim que permite a reprodução do protesto⁸⁰. Quando essa diferença é replicada internamente pela constituição de um centro *na periferia*, que se estabelece como o núcleo duro de direção e estratégia que coordena e mobiliza a militância para o movimento social, daí então é possível passar do movimento de protesto espontâneo, *ad hoc*, a um sistema operativamente fechado⁸¹. É esse centro que organiza a militância, estabelece redes de

⁷⁹ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 853.

⁸⁰ *Idem*, p. 853.

⁸¹ *Idem*, p. 864.

informação e mobilização social, faz contatos e reuniões com políticos profissionais, capta recursos para financiar atividades de protesto e procura lhes assegurar perenidade e visibilidade. Os movimentos sociais se localizam na periferia do sistema político, mas se organizam em torno de um centro interno.

Do ponto de vista técnico da construção da teoria, o movimento de protesto é uma forma invertida: introduz uma diferença *periferia*/centro para se situar na periferia da sociedade, mas, uma vez estabilizada essa diferença, sua replicação interna ocorre pela diferença *centro*/periferia, de forma a constituir um centro no próprio movimento social. Com isso, *os movimentos de protesto negam efetivamente a sociedade, mas o fazem copiando-a em si mesmos* – eles criticam a sociedade em que se inserem, mas se organizam internamente tendo essa sociedade como modelo⁸²: não participam da política parlamentar mas organizam eleições internas ao movimento para eleger seus dirigentes, reivindicam a democratização de esferas institucionais mais amplas mas têm mecanismos (formais ou informais) de centralização decisória, criticam a relação promíscua entre dinheiro e poder mas dependem de recursos (públicos ou privados) para subsidiar a militância, denunciam a parcialidade e a não-neutralidade da mídia mas organizam suas atividades de forma a conquistar espaço na opinião pública, etc. Esse, o primeiro “efeito dialético” dos novos movimentos sociais.

O movimento de protesto *segmenta a sociedade em dois lados e, com isso, já bloqueia estruturalmente a possibilidade de uma responsabilidade imputável à sociedade como um todo* (porque o movimento de protesto teria também de ser responsável pela sociedade tal como ela se encontra – o que é excluído como condição de existência do protesto)⁸³. Portanto: o protesto tem de ser irresponsável por suas conseqüências. Esse é o seu pressuposto: do contrário, eles seriam envolvidos na solução a ser encontrada para um determinado problema e, nesse sentido, restariam “procedimentalizados”, por assim dizer. Mas, por exemplo, se militantes ecológicos tomam de assalto uma madeireira e negociam a desocupação, o movimento estaria aparentemente participando da solução de um problema. Só que esse problema (a invasão) é criado pelo movimento com a única função de destacar um outro problema da sociedade (o desmatamento). Ao

⁸² Idem, p. 864.

⁸³ Idem, p. 855: “O movimento de protesto é apenas sua própria metade (...). O protesto nega estruturalmente, com efeito, uma responsabilidade total”.

negociar a desocupação – preferencialmente na frente das câmaras – o movimento social participa da solução do problema que ele mesmo criou, mas não da solução do problema da sociedade. Trata-se sempre de ressaltar o tema do protesto: os militantes não desocupam a madeireira se sentindo responsáveis por monitorar a preservação ambiental – a tarefa continua sendo das agências governamentais – o movimento de protesto chama a atenção, alarma a sociedade e cobra explicações, providências e sanções, desde que não tenha de fazer mais nada a respeito. Dessa forma, os movimentos de protesto se diferenciam da oposição partidária: esta última faz parte do sistema político e se caracteriza não por ser contra o governo, mas pela prontidão imediata em assumir o governo ou, pelo menos, em influenciar e co-determinar os rumos do governo. Pela mesma razão, a greve de operários fabris não é um movimento de protesto: porque a negociação e a construção conjunta de uma solução são praticamente intrínsecas à greve – os grevistas são também responsáveis pelo problema a ser solucionado tanto quanto pela solução encontrada (é isso que significa o corte na folha de ponto em razão dos dias de trabalho parados, pois capital e trabalho são co-responsáveis pelos custos da produção – o que, diriam alguns, não deixa de ser mais uma vilania do capitalismo).

Os movimentos de protesto têm de desconsiderar aquele contra o qual se protesta: não é importante compreender o outro lado; muito pelo contrário, os pontos de vista do outro lado, dos adversários do movimento de protesto são levados em consideração apenas taticamente em suas próprias operações. Isso explica porque – por mais restrita que seja a pauta temática de um movimento de protesto qualquer, por menor que seja sua militância engajada – o protesto tem de ser inexoravelmente *radical* em suas reivindicações. Sua pauta temática só não pode ser inexpressiva: tem de veicular reivindicações socialmente dignas de nota e das quais não se pode abrir mão. Por essa razão, os movimentos de protesto não podem transigir com seus adversários e, justamente por isso, quando se deparam com a possibilidade de tomar parte em um procedimento (que, como visto, significa cooperar por meio do conflito permitido), têm de se *auto-exilar na sociedade*, têm de se converter a uma espécie de autismo deliberado. Por exemplo: se o parlamento está prestes a votar uma lei proibindo o aborto, não seria de se estranhar que o movimento social contrário à referida lei preferisse radicalizar sua reivindicação ao invés de negociar as hipóteses de admissão do aborto, mantendo uma intransigência que pode ser ignorada por governo e oposição

na votação da lei – *porque, afinal de contas, isso significaria tomar parte no procedimento decisório e, nesse sentido, colaborar com a aprovação de uma lei contra a qual se protesta veementemente*. Se o movimento negociasse cláusulas para a realização do aborto, poderia assegurar alternativas legalmente permitidas – ao custo de uma flexibilização do protesto, claro. Mas não, o fechamento operacional do sistema de protesto exige a radicalização do movimento social – mesmo se o resultado final for a proibição completa do aborto.

Tudo isso reforça o paradoxo dos movimentos de protesto: só se está satisfeito quando se está insatisfeito – o que sugere que o verdadeiro desiderato do protesto talvez seja a manutenção da insatisfação. Essa configuração encurrala o protesto em um beco sem saída: ao mesmo tempo em que sua agenda é radicalmente irrenunciável porque extremamente relevante, não há espaço para a transigência – por conseguinte, tanto o sucesso quanto o fracasso do protesto são fatais para o movimento⁸⁴. O sucesso é fatal porque se o tema é incorporado às operações do sistema político ou econômico, por exemplo, caberá ao movimento apenas o reconhecimento histórico de ter provocado uma alteração no sistema. O fracasso é fatal porque desmobiliza o movimento. Diante desse dilema, os movimentos de protesto procuram erguer uma rede de contatos e uma solidariedade perene capaz de reproduzir uma cultura do protesto. Mas o fechamento operacional dos movimentos sociais exige, como já visto reiteradamente nesta tese, acoplamento estrutural.

Donde a importância dos meios de comunicação de massa para a reprodução autopoietica dos movimentos de protesto. O acoplamento estrutural entre os meios de comunicação de massa e outros sistemas autopoieticos é assegurado pelos *temas* escolhidos para a auto-descrição da sociedade (e o alcance dos meios de comunicação de massa está relacionado à sua capacidade de impor temas à sociedade)⁸⁵. Nos meios de comunicação de massa, a veiculação de notícias e reportagens se orienta por diversos fatores relacionados à diferença informação/não-informação, destacando-se dentre eles a atualidade do evento noticiado, o potencial de conflito que ele implica, a dimensão quantitativa da notícia, a revelação de um escândalo moralmente condenável e assim

⁸⁴ Idem, p. 858.

⁸⁵ *Die Realität der Massenmedien*, p. 29.

por diante⁸⁶. A capacidade de sensibilização social dos movimentos de protesto está relacionada ao fornecimento de insumos polêmicos capazes de forçarem a pauta dos meios de comunicação de massa. É claro que, no limite, a superposição verificada entre os movimentos de protesto e os meios de comunicação de massa se aprofunda e se torna um acoplamento *operacional*. Se lembrarmos o quanto dito a esse respeito anteriormente, tem-se um acoplamento operacional quando dois sistemas *coincidem*, quando um mesmo elemento comunicativo desencadeia operações simultâneas em mais de um sistema. Nesse contexto:

“O protesto encena "pseudo-eventos" (como se diz na teoria dos meios de comunicação de massa), isto é: eventos que são produzidos de antemão para o noticiário jornalístico e que não ocorreriam em absoluto, não fossem os meios de comunicação de massa”⁸⁷.

Em função disso tudo, os movimentos de protesto não se prestam a oferecer uma reflexão de segundo grau, uma reflexão da reflexão para o subsistema funcional no qual se inserem, i.e., não são rigorosamente considerados como um “outro lado” para além do qual o sistema funcional poderia refletir sobre si mesmo; permanecem, apenas – mas é justamente isso que assegura o caráter específico dos movimentos de protesto – como revolta, insatisfação. Não é de se esperar dos movimentos de protesto, portanto, que eles compreendam porque o mundo é como é, nem que eles consigam esclarecer o que aconteceria se a sociedade concedesse a seus argumentos e pretensões⁸⁸. Os movimentos de protesto não são capazes de oferecer uma alternativa à sociedade – e tal não se deve deles esperar. Os movimentos de protesto se tornaram prática pura, “*Falta teoria aos novos movimentos sociais*”⁸⁹.

Talvez a argumentação esteja exagerando os pontos frágeis dos novos movimentos sociais em detrimento de seus pontos positivos, já que, afinal de contas, os temas de protesto são realmente importantes para suscitar críticas aos efeitos colaterais da diferenciação funcional de sistemas. Mas se é verdade que os conflitos sociais podem

⁸⁶ Idem, ps. 58-72.

⁸⁷ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 862. O protesto é ele mesmo a notícia, que se torna assim protesto, apenas por ser notícia.

⁸⁸ Idem, p. 857.

⁸⁹ *Ökologische Kommunikation*, p. 234.

ser tratados como procedimento ou como protesto e recuperando a teoria da evolução de Luhmann, é preciso lembrar que os conflitos são típicos mecanismos de variação⁹⁰. O protesto torna-se assim tão funcional quanto o procedimento: trata-se de um aumento de complexidade que disponibiliza para seleção elementos e estruturas até então apenas virtuais. É claro que os movimentos de protesto, tanto quanto os procedimentos jurídico-políticos, podem efetivamente engendrar inovações institucionais e conduzir a mudanças estruturais da sociedade, até mesmo a mudanças que podem ser consideradas radicais. Mas que não se esqueça disto: a alteração estrutural é admitida como forma de preservação social; a sociedade se imuniza *não contra conflitos e contradições*, mas com ajuda de conflitos e contradições; a sociedade *não se protege da mudança estrutural*, mas com a ajuda de mudanças estruturais⁹¹. Por isso:

“Caso se pretenda, ainda, atribuir uma função também para os movimentos de protesto, seria possível dizer: trata-se de converter em operações a negação da sociedade dentro da sociedade”⁹².

Com isso, fecha-se o cerco e o último “efeito dialético” da diferenciação funcional da sociedade pode ser destacado. A negação da sociedade funcionalmente diferenciada expressa pelos movimentos de protesto redundando em um mecanismo de preservação dessa sociedade. Os novos movimentos sociais não conseguem oferecer um modo de vida autenticamente novo, muito embora não possam renunciar à pretensão de se apresentarem como a encarnação de formas de vida alternativas. “O segredo das alternativas é: elas não têm qualquer alternativa para oferecer”, “As alternativas não são alternativas”⁹³. E, nesse sentido, bem pesadas as coisas, protesto e procedimento podem ser considerados equivalentes funcionais na construção de um sistema imunológico para a sociedade considerada como um todo.

⁹⁰ *Die Politik der Gesellschaft*, p. 418.

⁹¹ Cf. *Soziale Systeme*, p. 507.

⁹² *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 864.

⁹³ Luhmann, “Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft”, p. 104; e “Alternative ohne Alternative. Die Paradoxie der 'neuen sozialen Bewegungen'”, p. 76.

V

Neste passo, chegamos à complicada questão acerca da possibilidade de que a sociedade atue sobre si mesma. Luhmann raramente polemiza de maneira frontal com teorias concorrentes: suas críticas são em geral oblíquas, fugidias e concisas, distribuídas em seus textos de maneira dispersa e marginal ao seu próprio argumento. Em um momento específico, porém, é possível localizar uma crítica específica à dialética materialista. Trata-se do artigo “"De que se trata o caso?" e "O que se esconde por detrás?": as duas sociologias e a teoria da sociedade”, última *Vorlesung* de Luhmann em Bielefeld. Nesse artigo, Luhmann enfrenta a dialética materialista tendo como fio condutor o conceito de observador, conforme desenvolvido pelo construtivismo radical e pela cibernética de segunda ordem.

Desde seus inícios, a sociologia tem tratado de responder a duas perguntas de índole radicalmente distinta: de um lado a pergunta “de que se trata o caso?” (conhecida como sociologia positiva, ligada à figura de Durkheim), e, de outro lado, a pergunta “o que se esconde por detrás?” (a chamada sociologia crítica, descendente de Marx). O construtivismo poderia ser considerado uma teoria não-ontológica ou não-metafísica do conhecimento, e é mobilizado por Luhmann para refutar a disputa instaurada entre o positivismo (que *põe* a sociedade como tal) e a dialética (que pretende descobrir a realidade como ela *é* efetivamente, para além da aparência posta como tal). A teoria de sistemas sociais é a única alternativa capaz de reunificar essas duas vertentes teóricas de maneira coerente. A unidade entre as duas questões da sociologia pode ser alcançada pela teoria de sistemas sociais porque ela tem como pedra angular a observação: o observador assegura que a teoria da sociedade seja construída somente desde dentro da própria sociedade e não admite uma “remessa ao exterior”⁹⁴.

A teoria social não pode continuar se apoiando nas premissas de teoria do conhecimento oriundas da lógica “sujeito/objeto”, como se ela, a própria teoria (a “crítica”), pudesse se subjetivar em uma visada externa da sociedade, seu objeto, de forma a retornar posteriormente a ele; a teoria social não se deve considerar uma instância de reflexão

⁹⁴ Luhmann, “"Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie” in *Zeitschrift für Soziologie*, ano 22, nº 4, 1993, p. 250.

que pode instruir ou criticar a sociedade como se estivesse colocada fora dela⁹⁵. Quanto a Marx, Luhmann replica a própria crítica que Marx fizera aos jovens hegelianos: o ponto de observação privilegiado representado pelo proletariado, enquanto sujeito universal, permitiria derivar as representações da sociedade a partir da economia, projetá-las como que para fora da sociedade, para uma instância crítica extra-mundana que, na volta, permitiria a atuação política desse sujeito sobre a totalidade das relações sociais (= revolução socialista). Ora, é preciso corrigir a crítica de Luhmann a Marx. Nos quadros do materialismo de Marx, a teoria da revolução tem de pressupor uma instância crítica que possa funcionar como crítica *prática* – essa instância, com razão, somente podia ser o proletariado. Mas a diferença entre o proletariado como classe-em-si e como classe-para-si mostra que essa instância crítica-prática era contingente e *não estava dada como garantia da ação política*. Marx precisa do proletariado para construir sua teoria da revolução porque, afinal de contas, ele ainda se move nos quadros da filosofia do sujeito – sem, contudo, tomar como dado um sujeito que ainda está por se constituir enquanto tal. Luhmann tem razão ao identificar essa instância totalizante em Marx, desde que lembremos que essa instância é ela mesma contingente e não está dada de saída – está apenas *pressuposta*.

Tanto Marx quanto Luhmann podem ser interpretados pela trinca aristotélica que tipifica as hipóteses da ação humana: *theoria*, enquanto pensamento, atividade especulativa de compreensão do mundo; *praxis*, enquanto atividade que se realiza em si mesma, não tendo uma finalidade exterior a ser cumprida, está relacionada às formas de auto-realização; e finalmente *poiesis*, enquanto atividade que se realiza apenas pela produção de um resultado exterior ao agente e que, nessa medida, conta com um incontornável componente de estranhamento⁹⁶.

Em Marx, a teoria é limitada pela práxis, mas a práxis somente pode ser corretamente compreendida se envolver o componente poiético. Em muitos intérpretes, toma-se o materialismo de Marx apenas como poiese (intercâmbio homem/natureza, desenvolvimento das forças produtivas) ou apenas como prática (relações sociais, relações de produção). A célebre décima primeira tese sobre Feuerbach assevera que

⁹⁵ Idem, p. 253.

⁹⁶ Cf., ilustrativamente, Jürgen Mittelstraß, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, t. 3. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler, 1995.

“Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”⁹⁷. A filosofia que havia de ser superada era a filosofia alemã idealista que tratava de modelar e remodelar inúmeras figuras da consciência de forma a adaptar a compreensão do mundo ao mundo realmente existente. Marx se volta contra os jovens hegelianos acusando-os de absorverem apenas o lado passivo, especulativo e contemplativo do idealismo, deixando de lado o que Hegel tinha de crítico e, no limite, de potencialmente revolucionário (a força negativa da razão e a necessidade de reconciliar ser e pensamento – não pelo ajuste da consciência ao mundo, mas pela transformação do mundo conforme um projeto racional). Por essa razão, Marx não hesita em conjurar a negação da filosofia, i.e., a negação da filosofia enquanto especulação pura (*theoria*), pois o principal equívoco do idealismo descendente de Hegel foi pensar que “*poderia realizar a filosofia sem a abolir*”, pois “*A filosofia não pode realizar-se sem a supra-sunção do proletariado, o proletariado não pode supra-sunir-se sem a realização da filosofia*”⁹⁸. Marx critica o materialismo até então existente porque a atividade humana sensível não é apreendida como *prática*, não é apreendida *subjetivamente*. A prática, em Marx, tem uma dimensão intersubjetiva inegável⁹⁹. O problema é que essa intersubjetividade é ossificada pelo caráter alienante do trabalho assalariado, pela organização da sociedade e das relações sociais com base na organização do trabalho (aparentemente) livre e (aparentemente) remunerado pela forma do salário. A teoria de Marx é revolucionária porque exige uma práxis revolucionária que revolucione também as condições sociais pelas quais o intercâmbio entre o homem e a natureza é realizado. Toda a sua articulação teórica depende da teoria da revolução enquanto realização de uma subjetividade autêntica – e, por conseguinte, de uma intersubjetividade autêntica. Só é possível falar em uma pré-história do sujeito pressupondo a realização do sujeito.

Em certo sentido, a crítica de Marx a Hegel pode ser entendida como tentativa de recuperar toda a potência crítica do espírito identificada pelo jovem Hegel: a negatividade da razão estava em pretender destruir a realidade tal como aparente em

⁹⁷ Marx, *Ad Feuerbach* [1845] in *A ideologia alemã*, p. 535.

⁹⁸ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, p. 151 e p. 156, respectivamente.

⁹⁹ Cf., e.g., Marx & Engels, *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*, trad. M. Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 55. Cf. igualmente Étienne Balibar, *La philosophie de Marx* (nova ed.). Paris: La Découverte, 2001, ps. 17/24; bem como p. 39 e p. 46.

nome da construção de uma realidade-efetiva que, como tal, pudesse ser chamada racional. De acordo com os parágrafos iniciais da seção sobre o Estado na doutrina do direito de Hegel, “O Estado é a realidade efetiva da Idéia ética”, “O Estado, como realidade efetiva da *vontade* substancial, realidade efetiva que ele tem na *autoconsciência* particular erguida à universalidade do Estado, é o *racional* em si e por si”¹⁰⁰. O Estado aparece assim, no final da filosofia do espírito objetivo, como a realização da idéia ética. Se, com Marx, “O mais profundo em Hegel é que ele percebe a separação da sociedade civil e da sociedade política como uma *contradição*”¹⁰¹, e se essa contradição deveria ser superada pelo Estado como uma moralidade superior, a crítica materialista está em demonstrar que o Estado realmente existente não corresponde a essa moralidade universalizante, porque apenas *representa* os interesses particulares da classe dominante como interesses universais¹⁰². Por isso que a teoria da revolução de Marx passa necessariamente pelo Estado, mas não pode se limitar ao aparato burocrático do Estado: trata-se de recompor as funções legítimas do Estado, capazes de superar a cisão da sociedade civil em uma esfera de moralidade objetiva autêntica, que Marx chama de constituição comunal (*Kommunalverfassung*)¹⁰³.

Em Luhmann, teoria, prática e poiese assumem outra configuração. A prática, enquanto atividade auto-orientada, *não é mais possível à sociedade como um todo*. A poiese, por sua vez, se tornou auto-referente – mas não reflexiva, no sentido que o idealismo alemão permite compreender a reflexão subjetiva – justamente porque a auto-poiese não permite a realização prática da subjetividade. O confronto que Simmel faz entre a vida concreta e formas de socialização abstratas não é sequer possível para Luhmann. Tudo se passa como se as formas de socialização tivessem se desgarrado completamente de

¹⁰⁰ Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* [1820], III Parte (*A eticidade*), Seção III (*O Estado*), trad. M. L. Müller, coleção Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998, §§ 257 e 258, respectivamente – gr. or.

¹⁰¹ Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 93 – gr. or.

¹⁰² Marx & Engels, *A ideologia alemã*, p. 76.

¹⁰³ Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* [1871], trad. F. Engels. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, 17, p. 340: “A unidade da nação não deveria ser rompida mas, ao contrário, organizada mediante uma constituição comunal (*Kommunalverfassung*); ela deveria se tornar uma realidade-efetiva (*Wirklichkeit*) por meio do aniquilamento de todo poder do Estado que se passa pela encarnação dessa unidade, que se pretende independente e superior face à nação e em cujo corpo contudo é apenas uma excrescência parasitária. Enquanto os órgãos puramente repressores do antigo poder do governo deviam ser amputados, suas funções legítimas deviam ser resgatadas a uma força que reivindica estar acima da sociedade e daí devolvidas aos responsáveis servidores da sociedade”.

qualquer conteúdo concreto original contra o qual sua autenticidade pudesse ser contrastada e contestada. “*Somos todos fragmentos*”; “*Sabemo-nos como produtos da sociedade*”¹⁰⁴ – essas afirmações de Simmel são radicalizadas por Luhmann ao paroxismo. A poiese auto-referente é correlata da impossibilidade da prática e, portanto, também da não-realização de uma intersubjetividade que se possa considerar autêntica. Para Luhmann, aquela “falsidade ontológica do atual estado de coisas”, tal como amargamente denunciada Adorno¹⁰⁵, é *de fato autêntica* – pois é ela que condiciona a experiência e o sentido do comportamento.

A teoria tem então apenas de ser construída como atividade rigorosamente social, rigorosamente limitada à lógica dos sistemas funcionais parciais da sociedade. Ela não tem nada de messiânico ou metafísico. E, nesse ponto, a convergência com Marx é acentuada: a teoria não pode ser concebida como se estivesse de fora da sociedade, como se não fosse condicionada pela diferenciação funcional dos sistemas, especificamente, do sistema científico e de todas as condicionantes institucionais que ele impõe a todos que se dispõem a tomar parte na comunicação científica. Tal como Luhmann, Marx criticava os jovens hegelianos porque a suposta “crítica crítica” era construída como se estivesse completamente fora do mundo:

“A crítica *exterior ao mundo* não é uma *atividade essencial do sujeito humano real*, que vive, portanto, na sociedade *presente*, que sofre e compartilha suas penas e seus gozos. (...) por isso o Crítico vive completamente fora da sociedade”¹⁰⁶.

A teoria somente consegue atuar sobre o mundo mantendo-se diferente dele; mantendo-se pois como teoria. Se ela for apenas a descrição empírica do mundo, se ela pretender superar a diferença entre observação e operação, para recuperarmos os termos luhmannianos, ou seja, se ela se apresentar apenas como a “*expressão transcendente e abstrata da situação existente*”, que “*não se distingue realmente do mundo*”, ela não poderá emitir nenhum juízo real a respeito dele, não permitirá intervir praticamente nas condições reais de existência¹⁰⁷. A condição de possibilidade da teoria é sua imanência

¹⁰⁴ Simmel, *Soziologie*, p. 49 e p. 54.

¹⁰⁵ Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966, p. 25.

¹⁰⁶ Marx & Engels, *A sagrada família*, ps. 182/183 – gr. or.

¹⁰⁷ Idem, p. 52.

social. Radicalmente mundana, a teoria adquire a capacidade de abrir respiros para a atuação sobre o mundo ao se diferenciar dele. Radicalmente social, quer dizer, concebida e construída na sociedade funcionalmente diferenciada, a teoria somente pode ser teoria de sistemas.

Uma teoria da sociedade moderna deve estar construída conceitualmente de tal maneira a poder observar-se a si mesma, ela seria seu próprio método, um modelo da sociedade na própria sociedade, capaz de informar sobre o modo de ser peculiar dessa sociedade. Seu êxito seria abrir possibilidades de observação auto-disciplinadas que permitiriam à sociedade descrever-se a si mesma, desmistificando o lado oculto da realidade como o incontornável ponto cego da observação. E, nesses termos, o que restaria por detrás? “Absolutamente nada”, é a resposta¹⁰⁸. A exclusão da totalidade na teoria de sistemas sociais leva consigo a exclusão de um observador universal – *e isso mesmo quando se procede a uma leitura dialética da forma inclusão/exclusão que recomponha a totalidade da sociedade contemporânea com base na sucessão e na coexistência de modos de diferenciação enfeixados por um meta-código inclusão/exclusão válido para a sociedade como um todo; é dizer, ainda assim, mesmo após toda essa investida, a teoria de sistemas sociais de Luhmann se preserva isenta de qualquer teleologia*. A questão fundamental – a capacidade de que a sociedade atue sobre si mesma tendo em vista a realização de um projeto racional, no sentido hegeliano da formulação dessa questão – continua posta pela teoria de sistemas sociais.

Com o auxílio do observador, é possível responder às perguntas: (i) “de que se trata o caso?” – da observação do observador, o que varia de sistema para sistema; e (ii) “o que se esconde por detrás?” – o respectivo ponto cego, aquilo que cada observador não pode observar que não observa. Por isso, sempre, em qualquer caso, haverá algo por detrás que, contudo, já não pode ser desvelado como “ideologia”: o ponto cego já não se constitui como ocultamento do ser, mas apenas como latência operativa decorrente da contingência do ponto de vista de observação¹⁰⁹. Por essa razão, aquilo por detrás, inobservável, permanecerá sempre como tal e já não poderá ser denunciado, pois que inacessível ao observador. Pode-se mudar o esquema de observação pela introdução de uma outra distinção, mas com isso se altera também o ponto cego, o *unmarked space*

¹⁰⁸ Idem, p. 259.

¹⁰⁹ Idem, p. 257.

sempre invisível ao observador. Nessas circunstâncias, a possibilidade de uma atuação política informada por uma crítica privilegiada cai por terra: “*Nada mais da décima primeira tese!*”¹¹⁰.

VI

Se a sociedade não consegue atuar sobre si mesmo enquanto totalidade, quais são as perspectivas de transformação social abertas pela teoria de sistemas sociais? Em outras palavras, sem a perspectiva revolucionária, quais são as perspectivas abertas para a transformação social por meio de reformas?

“As reformas são assim em primeira linha descrições de deficiências a partir do pressuposto de que seria possível melhorar”¹¹¹. Nesse sentido, reformas são decisões quanto a premissas de decisões futuras, tomadas com o propósito de melhorar o estado de coisas vigente ou de pelo menos estancar crises¹¹². Como se vê, é intrínseca à reforma a tomada de decisões. Por essa razão, considerando-se a impossibilidade de uma atuação da sociedade sobre si mesma como um todo (pelo espírito, pelo proletariado ou pelo entendimento lingüístico), dois subsistemas funcionais da sociedade se sobressaem por conta de suas aptidões especiais à tomada de decisões, pela complexidade que alcançaram no estabelecimento de rotinas decisórias próprias: o direito e a política.

Com relação ao direito, desenvolveu-se na pesquisa em teoria de sistemas sociais a vertente conhecida como direito reflexivo, entendendo-se com isso a capacidade de que o sistema jurídico possa induzir seleções positivas na evolução da sociedade¹¹³. Distinguindo-se a evolução abandonada ao acaso e o planejamento conduzido pela

¹¹⁰ Idem, p. 249: “Aquilo que “está por trás” permanece por trás e o estado social das coisas a partir daí pode ser apenas interpretado diferentemente. Nada mais da décima primeira tese!”. Para uma crítica semelhante, voltada à chamada Escola de Frankfurt, cf. Luhmann, “Ich sehe was, was du nicht siehst” [1990] in *SA* 5, ps. 220-226.

¹¹¹ Luhmann, *Organisation und Entscheidung* [2000], 2ª ed. Wiesbaden: VS, 2006, p. 342.

¹¹² Idem, p. 337. Cf. também Luhmann, *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung* [1971], 5ª ed. Wiesbaden: VS, 2007, p. 67.

¹¹³ Cf. Helmut Willke, “Societal Guidance Through Law?” in *State, Law and Economy as Autopoietic Systems*, ps. 355-387. A vertente do direito reflexivo guarda próximo parentesco com o movimento do direito crítico – cf. Roberto Mangabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge: Cambridge University Press: 1986.

autoridade, o direito pode proporcionar uma espécie de condução institucional de mudanças estruturais da sociedade¹¹⁴. O direito deve regular as *relações de interdependência entre* subsistemas funcionais da sociedade, prescrevendo padrões e expectativas a serem atendidas pelos sistemas parciais. Com relação à política, é conhecida a vertente da teoria democrática conhecida como democracia deliberativa, que procura revitalizar os processos de legitimação política e formação da vontade coletiva¹¹⁵. Luhmann, por mais cético que seja quanto a essas alternativas de transformação institucional das estruturas sociais, reconhece que tais esforços apontam na direção correta¹¹⁶. Mas as dificuldades em compreender como tais alternativas podem ser postas em prática são extremas.

Compreendendo a democracia liberal como o arranjo jurídico-político que se generalizou no ocidente industrializado a partir da segunda metade do século XIX, sua principal característica é conceber o povo como fonte de todo o poder político. Data dessa configuração democrática a compreensão da política como auto-determinação popular. De saída, portanto, a democracia liberal revela alguns contornos institucionais dos quais dificilmente se poderá abrir mão: sufrágio universal, divisão de poderes, competição partidária eleitoral e direitos civis e políticos garantidos juridicamente (em regra, constitucionalmente). A democracia liberal, amadurecida, tem de se defrontar com os desafios postos pela sociedade de classes. A social-democracia, por mais que não tenha substituído os traços institucionais mais elementares da democracia liberal, assegurou-lhe uma pauta permanente: o debate político hoje se articula entre aqueles que defendem a expansão e aqueles que defendem a restrição do *welfare state*, debate revelado por exemplo na disputa “serviço da dívida pública $\times$ gasto social”, “desoneração fiscal da produção e do investimento $\times$ tributação progressiva”, “política econômica $\times$ política social” e assim por diante¹¹⁷. A velha chave direita/esquerda oriunda da Revolução Francesa vale plenamente ainda hoje, muito embora não mais como oposição capitalismo/socialismo, mas como orientação do posicionamento político programático articulado pelo binômio conservador/progressista – que, por sua

¹¹⁴ Willke, “Societal Guidance Through Law?”, p. 371.

¹¹⁵ Cf., e.g., Habermas, *Faktizität und Geltung*, passim.

¹¹⁶ Luhmann, “Some Problems with Reflexive Law” in *State, Law and Economy as Autopoietic Systems*, p. 411.

¹¹⁷ Luhmann, “Die Zukunft der Demokratie” [1986] in *SA 4*, p. 135.

vez, relaciona-se em última instância com a diferença restrição/ampliação do Estado de bem-estar social. Sem medo de incorrer em uma simplificação grosseira, a democracia contemporânea se configura institucionalmente pela combinação de duas características: (i) um arcabouço jurídico-político oriundo de sua fase de implantação liberal no século XIX e (ii) uma pauta de democracia social consolidada no século XX.

O direito reflexivo, o *critical legal studies movement* e a democracia deliberativa têm em comum a tarefa de suplantar a democracia liberal, supostamente em crise. É evidente que essa configuração institucional é instável: o arcabouço jurídico-político liberal tem de lidar com uma pauta econômica e social. Mais que isso: os problemas econômicos e sociais exigem soluções políticas que dificilmente podem ser encontradas dentro da configuração da democracia liberal. Mas a sociedade tem de resolver esses problemas e, para isso, recorre aos mais variados expedientes institucionais: medidas legislativas de emergência à disposição do poder executivo, controle de constitucionalidade, medidas regulatórias tomadas por bancos centrais e agências reguladoras etc. Enfim, há um sem-número de decisões coletivamente vinculantes que são tomadas em uma instância política extra-parlamentar e, nessa medida, independente de qualquer fundamentação democrática, enquanto o parlamento parece perdido em debates ou escândalos intermináveis, incapaz de tomar as decisões políticas que têm de ser tomadas. A democracia liberal revela problemas de *eficiência* na tomada de suas decisões; mas, como a sociedade não pode esperar que os parlamentares se decidam, ela resolve seus problemas de alguma maneira, o que nos põe um segundo problema – a *legitimidade* das decisões tomadas fora do parlamento¹¹⁸. Expedientes alternativos para democratizar a tomada de decisões são também aqui idealizados, tais como conselhos e comissões de acompanhamento da burocracia – as quais não raro são ignoradas ou convertidas em meros apêndices burocráticos. Aqui se revela o problema do *tempo* para a democracia liberal: ela não consegue tomar as decisões com a devida agilidade (problema de eficiência), mas essas decisões são efetivamente tomadas em outro lugar; o parlamento não decide enquanto alguém de fato decide em seu lugar (problema de legitimidade). A crise da democracia significa o desafio de construir a legitimidade das

¹¹⁸ Max Miller, “Bürgerarenen und demokratischer Prozeß” in *Konflikt in modernen Gesellschaften*, p. 291.

decisões políticas sob condições de pressões temporais – e o que falta é justamente uma visão teórica da democracia que integre os dois problemas¹¹⁹.

A teoria de sistemas de Luhmann aponta em outra direção, muito pouco romântica quanto às possibilidades de que as estruturas sociais venham a ser substancialmente alteradas pela via democrática. O futuro da democracia e sua capacidade de assegurar a participação democrática estão assentados no equilíbrio (ou melhor: no *desequilíbrio*) entre o circuito formal e o circuito informal de poder. A democracia é geralmente definida como o governo do povo pelo povo, em uma formulação paradoxal: não há como o povo ser, ao mesmo tempo, súdito e soberano, a não ser em um sentido metafórico. A política desenvolveu o governo representativo como aquisição evolutiva justamente para desfazer esse paradoxo: o povo se auto-governa, mas por meio de seus representantes. Mas, sem prejuízo disso, a democracia poderia ser alternativamente definida como *tensão entre governo e oposição*, pois é a partir dessa tensão que o povo escolhe seus representantes¹²⁰. A democracia estabelece assim um circuito de poder formal, encarregado de operacionalizar o fechamento operacional do sistema político da sociedade. O problema é que esse circuito de poder formal induz um circuito de poder informal que o contradiz¹²¹.

A diferenciação funcional da política permite que as operações do sistema político sejam compreendidas conforme um circuito de poder construído historicamente pela democracia liberal e, em especial, pela separação de poderes, a saber: “público - política - administração”. Nesse circuito, o público (o povo) se faz representar na política e define com isso as políticas (*policies*) a serem implementadas pela administração. Mas esse circuito enseja um contra-circuito de poder informal que se orienta da seguinte forma: “administração - política - público”: a administração condiciona os temas sujeitos à deliberação política que, por sua vez, condiciona a forma de participação

¹¹⁹ É o que destaca William E. Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 2004. Isso nos coloca o desafio de desenvolver uma teoria da democracia com fundamento na teoria de sistemas sociais de Luhmann capaz de fazer frente aos desafios presentes – evidentemente, essa tarefa ainda está por ser empreendida.

¹²⁰ Luhmann, “Die Zukunft der Demokratie”, p. 132. É claro que a sociedade pode encontrar equivalentes funcionais para a democracia: a ditadura, por exemplo, é uma forma de tomar decisões coletivamente vinculantes que afasta a tensão entre governo e oposição. O problema é que ela implica consequências e efeitos colaterais altamente severos. A grande vantagem da democracia é que ela representa uma aquisição evolutiva que permite desempenhar a função política sem incorrer no arbítrio.

¹²¹ Já mencionamos a dinâmica entre poder político formal e informal – cf., nesta tese, cap. 2, p. 113.

democrática do público que, quando não se sente representado, busca pontos de contato informais na administração. Desdobrando o circuito, temos poder formal e informal nas três chaves: (i) entre público e políticos; (ii) entre os políticos e a administração; e (iii) entre a administração e os administrados (público). *Ad (i)* – no primeiro elo, o poder formal do público sobre os políticos é contraditado pelo poder informal que os políticos exercem sobre o público, pois na prática, as escolhas dos eleitores são condicionadas por decisões prévias tomadas com base na lógica da disputa governo/oposição. Os eleitores não decidem quem os representa, decidem apenas quem os representa *dentre as ofertas* partidárias que lhes aparecem como dadas. *Ad (ii)* – no segundo elo, o poder formal dos políticos de ditar os rumos da atuação da burocracia induz o circuito oposto – sob a pressão de tomar uma decisão política qualquer (elevar a carga tributária, promover uma política educacional etc.), os políticos recorrem ao conhecimento técnico de que dispõe a administração. Com isso, a burocracia tem um poder informal de induzir a pauta do parlamento. Isso explica também a dinâmica de distribuição de cargos no poder executivo a parlamentares, pois o loteamento de cargos é uma forma de assegurar um canal privilegiado de informação. *Ad (iii)* – finalmente, no terceiro elo, as políticas públicas implementadas pela administração não servem de critério para as futuras escolhas dos eleitores. Nesse elo, o poder informal se manifesta no sentido da atuação do público sobre a administração: contatos pessoais e grupos de pressão fazem com que apenas uma parcela altamente selecionada do público consiga alcançar os quadros técnicos da burocracia, pressionando a adoção de determinadas políticas públicas em detrimento de outras. Com isso, ficam evidentes os mecanismos de recrutamento de quadros técnicos para a administração pública, muitas vezes oriundos dessas redes de contatos pessoais.

Nesse esquema, o circuito informal e o circuito formal de poder se entrelaçam. E é justamente desse entrelaçamento que sobrevive a democracia. Mas não temos como alongar aqui as considerações acerca dos circuitos formais e informais de poder que caracterizam as democracias contemporâneas. A suspeita de “crise da democracia liberal” pode ser substituída por um conceito de *democracia como crise*. Obviamente, alguns críticos poderão rotular a teoria de sistemas sociais como cínica. Talvez ela de fato o seja em alguma medida. O inegável é que ela torna explícito o funcionamento empírico das instituições democráticas concretas e, justamente por isso, ela talvez possa oferecer um ponto de partida para a renovação das teorias da democracia. De um ponto

de vista normativo, as operações dos sistemas político e jurídico poderiam ser orientadas, por exemplo, à *expansão do circuito formal de decisão democrática* com base em um princípio de *inclusão*, recolocando o foco da deliberação democrática sobre a lógica parlamentar da disputa governo/oposição e sobre as condições de ampliação da inclusão política e social. Nesse contexto, os canais formais de participação popular na tomada de decisões coletivamente vinculantes têm de ser alargados e aprofundados (e não temos condições de propor aqui sequer as linhas gerais nas quais esse redesenho institucional poderia ser realizado), retomando o velho ideal weberiano da política parlamentar¹²². Nesse passo, nossas considerações correm o risco de assumir um tom especulativo quase descompromissado, pois demandam um tratamento monográfico que pelo momento não podemos realizar. Retomemos o fio de nosso capítulo conclusivo.

As reformas também podem ser vistas como formas de dois lados articuladas pela opção alteração/não-alteração (*Änderung/Nichtänderung*)¹²³. O problema é que, como forma de dois lados, também as reformas se desenvolvem por meio de um desdobramento paradoxal que *converte mudança em manutenção da ordem*. As reformas institucionais não podem ser vistas como processos lineares encadeados pela sequência “intenção → planejamento → decisão → execução → resultado”. Tão imediatamente quanto o propósito de uma reforma se torne conhecido, o desenrolar da situação se torna intransparente e imprevisível: posta uma proposta de reforma institucional, o universo político automaticamente se divide em partidários/adversários da reforma, propostas de reforma da reforma aparecem de todos os lados, multiplicam-se temores quanto aos efeitos destrutivos, fúteis ou inúteis da reforma proposta, de forma que a própria reforma idealizada tem de ser constantemente revista em uma situação de turbulência¹²⁴.

Na teoria de sistemas sociais, a estabilidade da ordem social tem de ser entendida como estabilidade dinâmica: alterações estruturais são estabilizadas por novas alterações estruturais¹²⁵. Não existe um momento de repouso. E, como toda decisão implica risco, sabe-se de saída que as propostas de reforma podem produzir tanto efeitos construtivos

¹²² Cf. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* [1918] in *Gesammelte politische Schriften*, 5ª ed. (org. J. Winckelmann). Tübingen: Mohr, 1988, ps. 382 e ss.

¹²³ *Organisation und Entscheidung*, p. 333.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 492.

quanto efeitos destrutivos¹²⁶. Por essa razão, observada a reforma institucional na dimensão temporal, o *status quo* funciona como uma fórmula de pacificação diante do aumento de complexidade e da insegurança gerada por uma proposta de reforma com desfecho incerto: elas podem ser abandonadas na medida em que os interesses conflitantes optem pela manutenção do *status quo*, pois assim a pluralidade de interesses é preservada ao mesmo tempo em que se mantém a necessidade de uma reforma *futura*. Reforma se converte em manutenção do *status quo*. Pensemos, por exemplo, em uma proposta de reforma do sistema fiscal de uma federação. Por definição, dado que o montante de recursos públicos é limitado, a arrecadação possível terá de ser repartida entre as unidades da federação de alguma forma. As unidades que perderem receita fiscal terão que compensar a perda com aumento de carga tributária local; aquelas que ganharem, podem oferecer subsídios fiscais com uso político. Não seria espantoso, portanto, que a proposta de reforma fiscal fosse abandonada em função do “clima político”, do “calendário parlamentar” ou de “situações adversas” – fórmulas gerais que permitem postergar a reforma para o futuro, conquanto todos estejam absolutamente convencidos de que tal reforma é indispensável. Ou, menos espantoso ainda, que a reforma fosse aprovada com emendas, a fim de que nenhuma unidade federada venham a perder receita – nesse caso, o *status quo* é alterado para ser preservado. As reformas operam socialmente oscilando entre os dois lados da forma alteração/não-alteração e, por isso, seu desdobramento é paradoxal. Será sempre possível reformar as estruturas institucionais da sociedade mantendo uma ininterrupta necessidade de novas reformas para aprofundar, corrigir, contrabalancear ou continuar as primeiras reformas. Da perspectiva da dimensão temporal, as reformas não são nada mais que a expressão do dinamismo estrutural da sociedade funcionalmente diferenciada – mas esse dinamismo estrutural, *rotinizado*, pode tornar patológica a racionalidade pressuposta nas reformas que, no limite, deixam de se pautar pela consecução das finalidades que as motivaram e passam a funcionar apenas para a manutenção da própria dinâmica social¹²⁷.

As contradições da sociedade funcionalmente diferenciada são “resolvidas” na medida em que repõem as condições de reprodução das próprias contradições. Se a contradição

¹²⁶ *Organisation und Entscheidung*, p. 335.

¹²⁷ Cf. *Politische Planung*, p. 114; e *Organisation und Entscheidung*, p. 338.

em Hegel era o fundamento do movimento, que conduzia a realização do espírito para um nível superior, em Luhmann, pelo contrário, o movimento do sistema deixa-o exatamente no mesmo lugar, o sistema é igual e diferente ao mesmo tempo, transforma suas estruturas para manter sua autopoiese, modifica-se para se preservar como tal. O movimento pela contradição, em Luhmann, somente pode ser aprendida como “movimento paralisado” e, a rigor, como não-movimento, como imobilização. Por essa razão, a sociedade só se coloca os problemas que pode resolver. Note-se bem: para Luhmann, *não há uma função social da qual a sociedade não possa, a priori, prescindir* – desde que a sociedade encontre um equivalente funcional para a solução dos problemas resolvidos por uma aquisição evolutiva qualquer, nada há, em princípio, que torne uma determinada função social axiomáticamente indispensável à sociedade. Nada há que impeça a sociedade de abandonar a constituição ou o direito de propriedade, desde que haja algo para pôr no lugar que possa funcionar como equivalente funcional a essas estruturas – ou seja, que funcione permitindo a tomada de decisões coletivamente vinculantes na política, a resolução de casos individuais no direito e a distribuição da riqueza social. O que existe é a solução de problemas a partir da redução de complexidade. As aquisições evolutivas não surgem para resolver problemas postos; ao contrário: os problemas surgem quando os ganhos em redução de complexidade permitidos por certas aquisições evolutivas são ameaçados ou abandonados¹²⁸. Retomando a teoria da evolução de Luhmann (articulada pelas categorias: variação, seleção, restabilização), as seleções bem-sucedidas são fixadas na forma de aquisições evolutivas e, nessa medida, torna-se altamente improvável que tais aquisições possam ser dispensadas pela sociedade sem que se produzam com isso consequências catastróficas. Qualquer variação evolutiva exige seleção. E a seleção não pode ser “consciente” nem “inconsciente”: apenas indivíduos têm consciência, apenas as consciências pensam; mas elas são ambiente dos sistemas sociais; neles, ou melhor: por intermédio deles a sociedade apenas comunica a escolha realizada:

“Seleção agora não pode mais ser concebida como motivação volitiva de um sujeito, em analogia à ação. Ela é um processo sem sujeito [*subjektloser Vorgang*],

¹²⁸ Cf. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 508.

uma operação, que é desencadeada pelo estabelecimento de uma diferença. (...) Toda seleção pressupõe restrições”¹²⁹.

Mas tanto a seleção quanto a restabilização das variações podem ser sempre positivas ou negativas: *positivamente*, a variação é selecionada e restabilizada; por outro lado, *negativamente*, a variação não é selecionada e, por conseguinte, não é restabilizada socialmente¹³⁰. Por isso, a atualização de certas possibilidades implica a virtualização de outras. Ao fim e ao cabo, contingência e complexidade parecem ser menos ameaçadoras do que as pinta Luhmann.

Havendo equivalentes funcionais para uma estrutura social estabilizada, a sociedade pode abandonar as estruturas velhas e adotar as inovações – que, nesse caso, quando adotadas, já deixam de ser inovações. A sociedade, com isso, muda sem mudar; ela se altera mantendo-se a mesma. Por essa razão, todo problema só pode ser formulado enquanto problema solucionado¹³¹; “É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer”¹³².

Nesse sentido, as contradições são funcionais para a manutenção dos sistemas porque permitem identificar e reagir às necessidades de mudança estrutural. A sociedade contemporânea precisa muito de muita contradição, já que essa é a única forma pela qual ela pode se alarmar sobre suas próprias conseqüências¹³³.

VII

Nesse contexto, em que nem a revolução, nem as reformas oferecem perspectivas animadoras de transformação social, vale indagar o que se passa com a semântica do

¹²⁹ *Soziale Systeme*, ps. 56/57.

¹³⁰ *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 487.

¹³¹ *Idem*, p. 508.

¹³² Marx, “Prefácio” a *Para a crítica da economia política*, trad. M. H. B. Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 25.

¹³³ *Soziale Systeme*, p. 529.

capitalismo e da utopia quando se assume que com isso são descritas conseqüências da diferenciação funcional¹³⁴.

Enquanto o conceito de “utopia” é paradoxal porque indica um lugar que não existe, portanto um não-lugar, o capitalismo designa hoje a anti-utopia, a imanência pura e simples. Se é verdade que a semântica do “capitalismo” designa uma marcação histórica e, como tal, está sujeita ela própria a alterações de significado. O capitalismo, enquanto artefato semântico, teve seu significado progressivamente alterado: se, na passagem do século XVIII ao XIX ele exprimia refletia apenas a diferenciação funcional da economia; ele passou a designar, na passagem do século XIX ao século XX, notadamente após 1917, uma alternativa política expressa pela opção capitalismo/socialismo¹³⁵. Por fim, após 1989, o capitalismo tem o significado semântico da imanência incontornável pela utopia. Nesse sentido, a fórmula semântica “capitalismo” passa a funcionar tal como a religião¹³⁶. Na verdade, a semântica contemporânea do capitalismo opera como uma inversão do código religioso: se a religião emprega a diferença imanência/transcendência para rejeitar a imanência e afirmar a supremacia do plano da transcendência na condução da vida, tudo se passa como se o capitalismo empregasse a diferença invertida, desvalorizando toda hipótese de transcendência pela afirmação da imanência pura e simples: *não há nada além* – com a diferença de que não se pretende assegurar qualquer visão unitária do mundo. Hoje, a sociedade funcionalmente diferenciada pode ser então perfeitamente descrita como sociedade *capitalista* na medida em que ela designa a ausência de qualquer horizonte utópico capaz de alimentar uma prática política orientada à transcendência da pré-história do homem e à sua plena realização:

“Tendo em vista a possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso. Um estado autêntico estaria livre da ontologia da falsidade tanto quanto de sistema e contradição”¹³⁷.

¹³⁴ Retomamos Luhmann, “Kapitalismus und Utopie”, p. 190.

¹³⁵ Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, p. 150: “confrontação semântica entre “capitalismo” e “socialismo” provém então mais da esfera política do que da economia mesma”.

¹³⁶ Cf. Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion* in *Gesammelte Schriften* (org. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser), t. 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, ps. 100-103.

¹³⁷ Adorno, *Negative Dialektik*, p. 22.

Bibliografia

A bibliografia utilizada nesta tese está organizada em três partes: (i) obras de Niklas Luhmann; (ii) literatura secundária especializada (críticos e comentadores); e (iii) referências bibliográficas gerais.

Com o objetivo de manter visível a evolução teórica de Luhmann, os artigos reunidos na coletânea *Soziologische Aufklärung* foram citados de acordo com suas respectivas datas de publicação original, quando foi o caso (não obstante tenham sido utilizadas apenas as novas edições da coletânea: *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie Sozialer Systeme*, 7ª ed.; *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 5ª ed.; *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, 4ª ed.; *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, 3ª ed.; *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, 3ª ed.; e *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, 2ª ed. – todas republicadas conjuntamente em Wiesbaden pela VS Verlag für Sozialwissenschaften, em 2005).

Indicou-se apenas “Frankfurt” para todas as publicações de Frankfurt am Main, tão-somente por razões de praticidade.

Bibliografia primária:

Niklas Luhmann

Niklas LUHMANN

- 1962 “Funktion und Kausalität” in *SA I*, ps. 11-38 [originalmente in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 14, ps. 617-644].
- 1964 “Funktionale Methode und Systemtheorie” in *SA I*, ps. 39-67 [originalmente in: *Soziale Welt* 15, ps. 1-25].
- 1965 *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- 1967 “Soziologie als Theorie sozialer Systeme” in *SA I*, ps. 143-172 [originalmente in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19, ps. 615-644].
- 1967 “Soziologische Aufklärung” in *SA I*, ps. 83-115 [originalmente in: *Soziale Welt* 18, ps. 97-123].
- 1968 *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (3^a ed. Stuttgart: Enke, 1989).
- 1969 *Legitimation durch Verfahren* (3^a ed. 1975 – Frankfurt: Suhrkamp, 1983).
- 1970 “Gesellschaft” in *SA I*, ps. 173-193.
- 1970 “Wirtschaft als soziales System” in *SA I*, ps. 256-290.

- 1971 *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung* (5^a ed. Wiesbaden: VS, 2007).
- 1971 “Die Weltgesellschaft” in *SA* 2, ps. 63-88 [originalmente in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 57, ps. 1-35].
- 1971 “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in LUHMANN, Niklas & HABERMAS, Jürgen, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp, ps. 25-100.
- 1972 “Einfache Sozialsysteme” in *SA* 2, ps. 25-47 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 1, ps. 51-65].
- 1973 “Selbst-Thematisierung des Gesellschaftssystems: Über die Kategorie der Reflexion aus der Sicht der Systemtheorie” in *SA* 2, ps. 89-127 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 2, ps. 21-46].
- 1974 “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien” in *SA* 2, ps. 212-240 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 3, ps. 236-255].
- 1975 “Evolution und Geschichte” in *SA* 2, ps. 187-211.
- 1975 “Interaktion, Organisation, Gesellschaft: Anwendungen der Systemtheorie” in *SA* 2, ps. 9-24 [originalmente in: GERHARDT, Marlis (org.), *Die Zukunft der Philosophie*. München, ps. 85-107].
- 1975 “Komplexität” in *SA* 2, ps. 255-276.
- 1975 *Macht*. Stuttgart: Lucius & Lucius, 3^a ed., 2003.
- 1975 “Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie” in *SA* 2, ps. 241-254 [originalmente in: *Soziologische Gids* 22, ps. 154-168].
- 1975 “Über die Funktion der Negation in sinnskonstituierenden Systemen” in *SA* 3, ps. 41-57 [originalmente in: WEINRICH, Harald (org.), *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik* VI. München, ps. 201-218].

- 1977 “Arbeitsteilung und Moral” in DURKHEIM, Émile, *Über die Teilung der sozialen Arbeit* [*De la division du travail social*, 1893], trad. L. Schmidts. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, ps. 17-35.
- 1977 “The Differentiation of Society” in LUHMANN, Niklas, *The Differentiation of Society*, trad. S. Holmes & C. Larmore. New York: Columbia University Press, 1982, ps. 229-254 [originalmente in: *Canadian Journal of Sociology* 2, ps. 29-53].
- 1977 *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1977 “Interpenetration – Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme” in *SA* 3, ps. 172-192 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 6, ps. 62-76].
- 1978 “Erleben und Handeln” in *SA* 3, ps. 77-92 [originalmente in: LENK, Hans (org.), *Handlungstheorien – interdisziplinär* tomo 2, 1. München, ps. 235-253].
- 1978 “Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution” in *SA* 3, ps. 205-227 [originalmente in: FABER, Karl-Georg & MEIER, Christian (orgs.), *Historische Prozesse*. München, ps. 413-440].
- 1978 “Handlungstheorie und Systemtheorie” in *SA* 3, ps. 58-76 [originalmente in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30, ps. 211-227].
- 1979 “Schematismen der Interaktion” in *SA* 3, ps. 93-114 [originalmente in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, ps. 237-255].
- 1979 “Zeit und Handlung – Eine Vergessene Theorie” in *SA* 3, ps. 115-142 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 8, ps. 63-81].
- 1980 “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 1. Frankfurt: Suhrkamp (1993), ps. 9-71.
- 1980 *Rechtssoziologie* [1ª ed. em volume único], 3ª ed. Opladen: Westdeutscher, 1987.

- 1980 "Talcott Parsons – Zur Zukunft eines Theorieprogramms" in *Zeitschrift für Soziologie* 9, 1, 1980, ps. 5-17.
- 1980 "Temporalstrukturen des Handlungssystems: Zum Zusammenhang von Handlungs- und Systemtheorie" in *SA* 3, ps. 143-171 [originalmente in: SCHLUCHTER, Wolfgang (org.), *Verhalten, Handeln und System: Talcott Parsons, Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt, ps. 32-67].
- 1980 "Theoretische Orientierung der Politik" in *SA* 3, ps. 329-336 [comunicação no Convegno Sapere e Potere Genua].
- 1981 *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1981 "Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: zur Genese von Wissenschaft" in *Ideenevolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008, ps. 234-252 [originalmente: in STEHR, Nico & MEJA, Volker (orgs.), *Wissenssoziologie*, caderno especial da *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* n° 22, ps. 101-139].
- 1981 "Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation" in *SA* 3, ps. 29-40 [originalmente: "The Improbability of Communication" in *International Social Science Journal* v. XXXIII, n° 1, ps. 122-132].
- 1981 "Machtkreislauf und Recht in Demokratien" [1981] in *SA* 4, ps. 148-158 [originalmente in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2, ps. 158-167].
- 1981 *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Günther Olzog.
- 1981 "Vorbemerkungen zu einer Theorie sozialer Systeme" in *SA* 3, ps. 13-28.
- 1981 "Wie ist soziale Ordnung möglich?" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 195-285.
- 1984 *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

- 1984 "Der Wohlfahrtsstaat zwischen Evolution und Rationalität" in *SA 4*, ps. 193-213 [originalmente in: KOSLOWSKI, Peter (org.), *Chancen und Grenzen des Sozialstaats*. Tübingen, ps. 99-125].
- 1985 "Zum Begriff der sozialen Klasse" in LUHMANN, Niklas (org.), *Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher, ps. 119-162.
- 1986 "Alternative ohne Alternative. Die Paradoxie der "neuen sozialen Bewegungen"" in LUHMANN, Niklas & HELLMANN, Kai-Uwe (org.), *Protest*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996 ps. 75-78 [originalmente in: *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, 02/07/1986].
- 1986 "Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem" in *SA 4*, ps. 193-213 [originalmente in: TENORTH, Heinz-Elmar (org.), *Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft*. München, ps. 145-161].
- 1986 "Die Zukunft der Demokratie" [1986] in *SA 4*, ps. 131-138.
- 1986 "Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung" in *SA 6*, ps. 162-179 [originalmente in: *Archivio di Filosofia* 54, ps. 41-60].
- 1986 *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, 4^a ed. Wiesbaden: VS, 2004.
- 1987 "Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftlichen Grundlagen" in *SA 4*, ps. 33-50.
- 1987 "Die Unterscheidung Gottes" in *SA 4*, ps. 250-268.
- 1987 "Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft" in LUHMANN, Niklas & HELLMANN, Kai-Uwe (org.), *Protest*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996 ps. 79-106 [originalmente in: *Zeitschrift für Soziologie* 16, caderno 3, ps. 161-174].

- 1987 "Was ist Kommunikation?" in *SA* 6, ps. 109-120 [originalmente in: *Information Philosophie* 1, ps. 4-16].
- 1988 *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1988 "Warum AGIL?" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40, 1, 1988, ps. 127-139.
- 1988 "Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?" in *SA* 6, ps. 38-54 [originalmente in: GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 884-905].
- 1989 "Am Anfang war kein Unrecht" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 11-64.
- 1989 "Die Ausdifferenzierung der Religion" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 259-357.
- 1989 "Ethik als Reflexionstheorie der Moral" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, ps. 358-447.
- 1989 "Individuum, Individualität, Individualismus" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 149-258.
- 1990 "Das Erkenntnisprogramm der Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität" in *SA* 5, ps. 31-57.
- 1990 *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1990 "Ich sehe was, was Du nicht siehst" in *SA* 5, ps. 220-226.
- 1990 "Sozialsystem Familie" in *SA* 5, ps. 189-209.
- 1990 "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft" in *Rechtshistorisches Journal* 9, ps. 176-220.

- 1991 "Die Form "Person"" in *SA* 6, ps. 137-148 [originalmente in: *Soziale Welt* 42, ps. 166-175].
- 1992 "Some Problems with Reflexive Law" in TEUBNER, Gunther & FEBBRAJO, Alberto (orgs.), *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a new Perspective*. Milano: Giuffrè, ps. 389-415.
- 1993 *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1993 "Die Paradoxie der Form" in BAECKER, Dirk (org.), *Kalkül der Form*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, ps. 197-212.
- 1993 "Was ist der Fall?" und 'Was steckt dahinter?' Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie" in *Zeitschrift für Soziologie* ano 22, n° 4, ps. 245-260.
- 1994 "Inklusion und Exklusion" in *SA* 6, ps. 226-251.
- 1994 "Kapitalismus und Utopie" in *Merkur* n° 3, ps. 189-198.
- 1995 *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1995 *Die Realität der Massenmedien*, 3ª ed. Wiesbaden: VS, 2004.
- 1995 "Jenseits von Barbarei" in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, v. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, ps. 138-151.
- 1995 "Kausalität im Süden" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie*, 1, 1, ps. 7-28.
- 1995 "The Paradox of Observing Systems" in *Cultural Critique* n° 31, ps. 37-55.
- 1996 *Introducción a la Teoría de Sistemas* (org. Javier Torres Nafarrate). Barcelona: Anthropos.
- 1997 *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 2000 *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

- 2000 “Die Rückgabe des zwölften Kamels: Zur Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts” in *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 21, ps. 3-86.
- 2000 *Organisation und Entscheidung*, 2^a ed. Wiesbaden: VS, 2006.
- 2002 *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 2005 *Einführung in die Theorie der Gesellschaft* (org. Dirk Baecker). Heidelberg: Carl-Auer-System.
- 2006 *Einführung in die Systemtheorie* (org. Dirk Baecker), 3^a ed. Heidelberg: Carl-Auer-System.
- 2008 “Ideengeschichte in soziologischer Perspektive” in *Ideenevolution*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 234-252.
- LUHMANN, Niklas & HABERMAS, Jürgen, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?* Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

***Bibliografia secundária:
críticos e comentadores***

AHLEMEYER, Heinrich W., “Was ist eine soziale Bewegung?” in *Zeitschrift für Soziologie* 18, 3, 1989, ps. 175-191.

ALEXANDER, Jeffrey, “The Parsons revival in German sociology” in *Sociological Theory*, v. 2, 1984, ps. 394-412.

ARAÚJO, Cícero & WAIZBORT, Leopoldo, “Sistema e evolução na teoria de Luhmann (mais: Luhmann sobre o sistema mundial)” in *Lua Nova*, nº 47, 1999, ps. 179-200.

BAECKER, Dirk, “Die Schrift des Kapitals” in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Schrift*. München: Wilhelm Fink, ps. 257-272, 1993.

_____, “Im Tunnel” in Dirk BAECKER (org.), *Kalkül der Form*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 12-37, 1993.

_____, “Kapital als strukturelle Kopplung” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 7, caderno 2, 2001, ps. 313-327.

_____, *Wirtschaftssoziologie*. Bielefeld: Transcript, 2006.

BECKER, Thomas, “Liebe: Medium der Kommunikation oder symbolisches Kapital der sozialen Reproduktion? Ein Vergleich zwischen Systemtheorie und Feldsoziologie” in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 57, 4, 2005, ps. 626-643.

- BEERMANN, Wilhelm, "Luhmanns Autopoiesisbegriff – "order from noise?"" in FISCHER, Hans Rudi (org.), *Autopoiesis: eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Heidelberg: Auer, 1991, ps. 243-261.
- BELARDINELLI, Sergio, *Una sociologia senza qualità: saggi su Luhmann*. Milano: Francoangeli, 1993
- BERGHAUS, Margot, *Luhmann leicht gemacht: eine Einführung in die Systemtheorie*. Köln: Böhlau, 2003.
- BERGMANN, Werner, "Was bewegt die soziale Bewegung? Überlegungen zur Selbstkonstitution der "neuen" sozialen Bewegungen" in BAECKER, Dirk *et alii* (orgs.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 362-393.
- BEYER, Peter, "Religion as Communication in Niklas Luhmann's Die Gesellschaft der Gesellschaft" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, n° 1, ps. 46-55.
- BIELING, Hans-Jürgen, "Sozialstruktur und gesellschaftliche Entwicklung: zwischen funktionaler Differenzierung und kapitalistischer Organisationsstruktur" in DEMIROVIC, Alex (org.), *Komplexität und Emanzipation: Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie*. Münster: Wesfälisches Dampfboot, 2001, ps. 149-175.
- BOHN, Cornelia, *Inklusion, Exklusion und die Person*. Konstanz: UVK, 2006.
- BOHN, Cornelia & HAHN, Alois, "Patterns of Inclusion and Exclusion: Property, Nation and Religion" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 8, n° 1, ps. 8-26.
- BREUER, Stefan, "Adorno, Luhmann. Konvergenzen und Divergenzen von Kritischer Theorie und Systemtheorie" in *Leviathan* 15, 1987, ps. 91-125.
- BÜHL, Walter L., "Grenzen der Autopoiesis" in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, ano 39, v. 2, ps. 225-254, 1987.

- _____, "Politische Grenzen der Autopoiese sozialer Systeme" in FISCHER, Hans Rudi (org.), *Autopoiesis: eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*. Heidelberg: Auer, ps. 201-225, 1991.
- CLAM, Jean, *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: UVK, 2002.
- COHN, Gabriel, "As diferenças finas: de Simmel a Luhmann" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, nº 38, ps. 53-62, 1998.
- CORSI, Giancarlo, "'Geräuschlos und Unbemerkt': zur Paradoxie struktureller Kopplung" in *Soziale Systeme* 7, caderno 2, 2001, ps. 253-266.
- CORSI, Giancarlo, ESPOSITO, Elena & BARALDI, Claudio, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, trad. M. R. Pérez & C. Villalobos. Barcelona: Anthropos, 1996.
- DEMIROVIC, Alex, "Komplexität und Emanzipation" in DEMIROVIC, Alex (org.), *Komplexität und Emanzipation: Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2001, ps. 13-52.
- DINKEL, Christoph, "Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, nº 1, ps. 56-70.
- ELEY, Lothar, "Negation als soziale Kategorie. Sinn und Funktion der Negation in der Systemtheorie" in *Hegel-Studien 17. Ist Systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, ps. 447-463.
- ELWERT, Georg, "Die gesellschaftliche Einbettung von Schriftgebrauch" in BAECKER, Dirk et alii (orgs.), *Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 238-268.
- FARZIN, Sina, *Inklusion/Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung*. Bielefeld: Transcript, 2006.

FEBBRAJO, Alberto, "The Autopoietic Approach and its Form" in TEUBNER, Gunther & FEBBRAJO, Alberto (orgs.), *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a new Perspective*. Milano: Giuffrè, ps. 19-33, 1992.

GIEGEL, Hans-Joachim, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. System und Krise: Beitrag zur Habermas-Luhmann-Diskussion* (série "Theorie-Diskussion", suplemento 3). Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

_____, "Die Polarisierung der gesellschaftlichen Kultur und die Risikokommunikation" in GIEGEL, Hans-Joachim (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, ps. 89-152.

_____, "Gesellschaftstheorie und Konfliktsoziologie" in GIEGEL, Hans-Joachim (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 9-28, 1998.

_____, "Gleichheit und Ungleichheit in funktional differenzierten Gesellschaften" in SCHWINN, Thomas (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 105-130, 2004.

HEIDENESCHER, Mathias, "Zurechnung als soziologische Kategorie. Zu Luhmanns Verständnis von Handlung als Systemleistung" in *Zeitschrift für Soziologie* 21, 6, 1992, ps. 440-455.

HOSTER, Detlef, *Niklas Luhmann*. München: Beck, 1997.

HUTTER, Michael, *Die Produktion von Recht. Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*. Tübingen: Paul Siebeck, 1989.

_____, "Structural Coupling between Social Systems: Art and Economy as Mutual Sources of Growth" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 7, caderno 2, ps. 290-313, 2001.

IZUZQUIZA, Ignacio, *Sodiedade sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos, 1990.

- JAPP, Klaus “Regionen und Differenzierung”, ps. 1-11, 2007 (manuscrito apresentado no seminário *Niklas Luhmann's “Die Gesellschaft der Gesellschaft”: Ten Years After*, realizado na Universität Luzern, em Lucerna, Suíça, cedido pelo autor).
- JESSOP, Bob, “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, ps. 187-293.
- KARLE, Isolde, “Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche” in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, n° 1, ps. 100-117.
- KIESERLING, André, *Kommunikation unter Anwesenden: Studien über Interaktionssysteme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- KNEER, Georg, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung*. München: Fink, 1993.
- _____, “Differenzierung bei Luhmann und Bourdieu. Ein Theorienvergleich” in NASSEHI, Armin & NOLLMAN, Gerd (orgs.), *Bourdieu und Luhmann: ein Theorienvergleich*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- KNEER, Georg & NASSEHI, Armin, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung*, 2ª ed. München: Wilhelm Fink, 1994.
- KRAUSE, Detlef, *Luhmann-Lexikon: eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1999.
- KRAWIETZ, Werner & WELKER, Michael (orgs.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- KUCHLER, Barbara, “Bourdieu und Luhmann über den Wohlfahrtsstaat” in *Zeitschrift für Soziologie* 35, 1, 2006, ps. 5-23.
- KUHM, Klaus, “Exklusion und räumliche Differenzierung” in *Zeitschrift für Soziologie*, 29, 1, 2000, ps. 60-77.

- LEISERING, Lutz, “Desillusionierung des modernen Fortschrittsglaubens” in Thomas SCHWINN (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 238-268.
- LINK, Jochen & MARX, Krimhilde, *Das Problem der Systemtheorie. Der Ansatz von Niklas Luhmann und seine politischen Folgen*. Gießen: Focus, 1975.
- LIPP, Wolfgang, “Autopoiesis biologisch, Autopoiesis soziologisch” in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, ano 39, v. 3, 1987, ps. 452-470.
- MACIEJEWSKI, Franz, “Sinn, Reflexion und System. Über die vergessene Dialektik bei Niklas Luhmann” in *Zeitschrift für Soziologie* ano 1, caderno 2, ps. 139-155, 1972.
- _____, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas-Luhmann Diskussion* (série “Theorie-Diskussion”, suplemento 1). Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- _____, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann Diskussion* (série “Theorie-Diskussion”, suplemento 2). Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- MAYNTZ, Renate, “Funktionale Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung” in MAYNTZ, Renate *et alii* (orgs.), *Differenzierung und Verselbständigung: zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*. Frankfurt & New York: Campus, 1988, ps. 11-44.
- MERZ-BENZ, Peter-Ulrich “Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Mißverständnis in der Systemtheorie Luhmanns”, in MERZ-BENZ, Peter-Ulrich & WAGNER, Gerhard (orgs.), *Die Logik der Systeme: zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns*. Konstanz: UVK, 2000/2003, ps. 37-72.
- MESSMER, Heinz, “Konflikt und Konfliktepisode: Prozesse, Strukturen und Funktionen einer sozialen Form” in *Zeitschrift für Soziologie* ano 32, n° 2, 2003, ps. 98-122.
- NASSEHI, Armin, “Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns

Gesellschaftstheorie" in GIEGEL, Hans-Joachim & SCHIMANK, Uwe (orgs.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns "Die Gesellschaft der Gesellschaft"*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, ps. 21-41.

_____, "Die Theorie funktionaler Differenzierung im Horizont ihrer Kritik" in *Zeitschrift für Soziologie* ano 33, n° 2, ps. 98-118, 2004.

_____, "Inklusion, Exklusion, Ungleichheit. Eine kleine theoretische Skizze" in SCHWINN, Thomas (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 323-352, 2004.

NEVES, Marcelo, "Die Staaten im Zentrum und die Staaten an der Peripherie: Einige Probleme mit Niklas Luhmanns Auffassung von den Staaten der Weltgesellschaft" in NEVES, Marcelo & VOIGT, Rüdiger (orgs.), *Die Staaten der Weltgesellschaft: Niklas Luhmanns Staatsverständnis*. Baden-Baden: Nomos, 2007, ps. 181-221.

_____, "Entre sous-intégration et sur-intégration: la citoyenneté inexistante dans les pays de la modernité périphérique" in *Droit et Société* 41, ps. 121-145, 1999.

_____, *Verfassung und Positivität. Eine theoretische Betrachtung und eine Interpretation des Falls Brasilien*. Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

POLLACK, Detlef, "Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, n° 1, ps. 5-22.

REESE-SCHÄFER, Walter, *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.

REHBERG, Karl-Siegbert, "Konservatismus in postmodernen Zeiten: Niklas Luhmann" in RUNKEL, Gunther (org.), *Funktionssysteme der Gesellschaft: Beiträge zur Systemtheorie von Niklas Luhmann*. Wiesbaden: VS, 2005, ps. 285-309.

SCHIMANK, Uwe, "Funktionale Differenzierung und gesellschaftsweiter Primat von Teilsystemen – offene Fragen bei Parsons und Luhmann" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 11, 2, 2005, ps. 395-414.

- _____, "Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung" in GIEGEL, Hans-Joachim (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, ps. 61-88.
- _____, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, 3^a ed. Wiesbaden: VS, 2007.
- SCHIMANK, Uwe & VOLKMANN, Ute, *Gesellschaftliche Differenzierung*. Bielefeld: Transcript, 1999.
- SCHLÖGL, Rudolf, "Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 7, n° 1, ps. 23-45.
- SCHMID, Michael, "Autopoiesis und soziales System: eine Standortbestimmung" in SCHMID, Michael & HAFERKAMP, Hans (orgs.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 25-50.
- SCHNEIDER, Wolfgang Ludwig, "Handlung - Motiv - Interesse - Situation. Zur Reformulierung und explanativen Bedeutung handlungstheoretischer Grundbegriffe in Luhmanns Systemtheorie", in GIEGEL, Hans-Joachim & SCHIMANK, Uwe (orgs.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns "Die Gesellschaft der Gesellschaft"*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, ps. 42-70.
- SCHNEIDER, Friedhelm, "Funktionalismus und Dialektik" in *Hegel-Studien 17. Ist Systematische Philosophie möglich?* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, ps. 515-529.
- SCHOLZ, Frithard, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- SCHÖNWÄLDER, Tatjana, WILLE, Katrin & HÖLSCHER, Thomas, *George Spencer Brown. Eine Einführung in die "Laws of Form"*. Wiesbaden: VS, 2004.

SCHWINN, Thomas, *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 2001.

_____, "Institutionelle Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung" in SCHWINN, Thomas (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 9-68, 2004.

_____, "Ständische Verhältnisse und Ordnungsbildung vom Mittelalter bis in die Neuzeit" in SCHWINN, Thomas (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit: die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 71-102, 2004.

SIMSA, Ruth, "Defizite und Folgeprobleme funktionaler Differenzierung. Ein Vorschlag zur Beobachtung von Reaktionen der Gesellschaft" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 9, n° 1, ps. 105-130.

SLØK, Camila, "Niklas Luhmann's Ambiguity towards Religion" in *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* ano 11, n° 2, ps. 327-345.

STICHWEH, Rudolf, "Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung. Am Beispiel der Systemtheorie der Exklusion" in SCHWINN, Thomas (org.), *Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt: Humanities Online, ps. 353-367, 2004.

_____, *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript, 2005.

TEUBNER, Gunther, "Hyperzyklus in Recht und Organisation. Zum Verhältnis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiese" in Hans HAEFERKAMP & Michael SCHMID (orgs.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 89-128, 1987.

_____, "'L'ouvert s'appuie sur le ferme": offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme – Replik auf Klaus von Beyme" in *Journal für Sozialforschung* v. 31, ps. 287-291, 1991.

_____, *O direito como sistema autopoiético* [1989], trad. J. E. Antunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

THIEL, Ansgar, *Soziale Konflikte*. Bielefeld: Transcript, 2003.

WEBER, Andreas, *Subjektlos: Zur Kritik der Systemtheorie*. Konstanz: UVK, 2005.

WEIß, Anja, “Unterschiede, die einen Unterschiede machen. Klassenlagen in der Theorien von Pierre Bourdieu und Niklas Luhmann” in NASSEHI, Armin & NOLLMAN, Gerd (orgs.), *Bourdieu und Luhmann: ein Theorienvergleich*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004, ps. 208-232.

WILLKE, Helmut “Societal Guidance Through Law?” in Gunther TEUBNER & Alberto FEBBRAJO (orgs.), *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a new Perspective*. Milano: Giuffrè, ps. 355-387.

_____, “Systemtheorie und Handlungstheorie – Bemerkungen zum Verhältnis von Aggregation und Emergenz” in *Zeitschrift für Soziologie* ano 7, nº 4, 1978, ps. 380-389.

ZIPPELIUS, Reinhold, “Legitimation durch Verfahren?” in PAULUS, Gotthard, DIEDERICHSEN, Uwe & CANARIS, Claus-Wilhelm (orgs.), *Festschrift für Karl Larenz zum 70. Geburtstag*. München: C. H. Beck, 1973, ps. 293-304.

ZOLO, Danilo, “Autopoiesis: un paradigma conservatore” in *Micro Mega* nº 1, 1986, ps. 129-173.

_____, “The Epistemological Status of the Theory of Autopoiesis and its Applications to the Social Sciences” in TEUBNER, Gunther & FEBBRAJO, Alberto (orgs.), *State, Law and Economy as Autopoietic Systems: Regulation and Autonomy in a new Perspective*. Milano: Giuffrè, 1992, ps. 67-124.

Bibliografia geral

ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

_____, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (org.). Neuwied & Berlin: Luchterhand, 1969.

_____, “Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?” in *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. deutschen Soziologentages* (org.). Stuttgart: Ferdinand Enke, 1969.

ANDERSON, Perry, *Considerações sobre o marxismo ocidental - Nas trilhas do materialismo histórico*, trad. I. Tavares. São Paulo: Boitempo, 2004.

ASHBY, W. Ross, *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall, 1956.

ASSMANN, Aleida, “Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose” in GUMBRECHT, Karl Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, ps. 237-251.

ASSMANN, Aleida & ASSMANN, Jan, “Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis”, in MERTEN, Klaus, SCHMIDT, Siegfried J. & WEISCHENBERG, Siegfried (orgs.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher, 1994, ps. 114-140.

ASSMANN, Jan, “Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens”, in GUMBRECHT, Karl Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, ps. 141-160.

- ATKINSON, J. Maxwell & HERITAGE, John, "Introduction" in ATKINSON, J. Maxwell & HERITAGE, John (orgs.), *Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ps. 1-15.
- AUSTIN, John L., *How to do Things with Words* [1962] 2^a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx* (nova ed.). Paris: La Découverte, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Kapitalismus als Religion* in *Gesammelte Schriften* (org. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser), t. 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, ps. 100-103.
- BERTALANFFY, Ludwig von, *General Systems Theory: Foundations, Development, Applications* [1969], 15^a reimpressão. New York: George Braziller, 2006.
- BARCK, Karlheinz, "Materialität, Materialismus, *Performance*" in GUMBRECHT, Karl Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, ps. 121-138.
- BATESON, Gregory & RUESCH, Jürgen, *Communication: the Social Matrix of Psychiatry* [1951]. New York: Norton Library, 1968.
- BERGER, Johannes, "Was behauptet die Marxsche Klassentheorie – und was ist davon haltbar?" in GIEGEL, Hans-Joachim (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, ps. 29-60.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1967.
- BERNSTEIN, Eduard, *Socialismo evolucionário* [1899], trad. M. Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar & Instituto Teotônio Vilela, 1997.
- BOBBIO, Norberto, *A era dos direitos*, trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction* [1979]. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude, *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* [1970]. Paris: Les Editions de Minuit, 2005.

- _____, *Les héritiers: les étudiants et la culture* [1964]. Paris: Les Editions de Minuit, 2006.
- BUCKEL, Sonja, *Subjektivierung und Kohäsion: Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007.
- BÜHLER, Karl, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], 3ª ed. Stuttgart: Lucius & Lucius, 1999.
- BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução em França* [1790], 2ª ed., trad. R. A. Faria, D. F. S. Pinto & C. L. R. R. Moura. Brasília: UNB, 1997.
- CAMPBELL, Donald T., “Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution” in: *General Systems* 14, 1969, ps. 69-85.
- CASTEL, Robert, *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*, 2ª ed., trad. Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1999.
- COHEN, Jean L., “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 663-716.
- COHN, Gabriel, *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social* [1979], 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CROMPTON, Rosemary, *Class and Stratification: an Introduction to Current Debates*, 2ª ed. Cambridge: Polity Press, 1998.
- DAHMS, Hans-Joachim, *Positivismusstreit: die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem Logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- DAHRENDORF, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* [1957], trad. do autor. Stanford: Stanford University Press, 1959.
- DERRIDA, Jacques, *Gramatologia* [1967], 2ª ed., trad. M. Chnaiderman & R. J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène* [1967], 2ª ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998.

- DICKSON, P. G. M., *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit 1688-1756*. London: MacMillan, 1967.
- DURKHEIM, Émile, *Da divisão do trabalho social* [1893], trad. E. Brandão. São Paulo: Martis Fontes, 2004.
- EAGLETON, Terry, *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.
- EDER, Klaus, “The ‘New Social Movements’: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 869-890.
- EISENSTEIN, Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* [1979], 11ª impressão. New York: Cambridge University Press, 2005.
- ELSNER, Monika, GUMBRECHT, Hans Ulrich, MÜLLER, Thomas & SPANGENBERG, Peter M., “Zur Kulturgeschichte der Medien” in MERTEN, Klaus, SCHMIDT, Siegfried J. & WEISCHENBERG, Siegfried (orgs.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher, 1994, ps. 163-187.
- ENGELS, Friedrich, “Einleitung” [1895] a MARX, Karl *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* [1850]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 7. Berlin: Dietz, 1982, ps. 509-527.
- FAUSTO, Ruy, *Marx: lógica e política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. 1, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____, *Marx: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, t. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FEBVRE, Lucien & MARTIN, Henri-Jean, *The Coming of the Book: the Impact of Printing 1450-1800*, trad. D. Gerard. London & New York: Verso, 1976.
- FISCHOFF, Ephraim, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy” in *Social Research* v. II, 1944, ps. 53-77.
- FOERSTER, Heinz von, *Observing Systems*, 2ª ed. Seaside: Intersystems Publications, 1984.

- FOUCAULT, Michel, *História da loucura na idade clássica* [1972], 8ª ed., trad. J. T. C. Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____, *Vigiar e punir: nascimento da prisão* [1975], 35ª ed., trad. R. Ramalhete. São Paulo: Vozes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg, “Die Universalität des Hermeneutischen Problems” in *Kleine Schriften I* [1967], 2ª ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976, ps. 101-112.
- GIANNOTTI, José Arthur, *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GIDDENS, Anthony, *A estrutura de classes das sociedades avançadas*, trad. Márcia B. M. L. Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GLASERSFELD, Ernst von, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, trad. W. K. Köck. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- GUIZOT, François Pierre Guillaume, *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l’Europe* [1851], v. 1, 4ª ed. Paris: Didie et Cie., 1880.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich, “Flache Diskurse” in GUMBRECHT, Karl Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 914-923, 1988.
- _____, “A Farewell to Interpretation” in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialities of Communication*, trad. William Whobrey. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- _____, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, trad. J. Schulte. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- GÜNTHER, Gotthard, “Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations” in *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, v. 1. Hamburg: Felix Meiner, 1976, ps. 249-328.

HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

_____, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981]. Frankfurt: Suhrkamp (4ª ed., 1995).

_____, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [1992]. Frankfurt: Suhrkamp (4ª ed., 1998).

_____, *Técnica e Ciência como “Ideologia”* [1968], trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

HADDAD, Fernando, *O sistema soviético: relato de uma polêmica*. São Paulo: Scritta, 1992.

_____, *Trabalho e linguagem: para a renovação do socialismo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

HAUGE, Hans, “De la Grammatologie und die literarische Wende” in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Schrift*. München: Wilhelm Fink, ps. 319-336.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, “Vorrede” in *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4ª ed. Hamburg: Felix Meiner, 1955, ps. 3-18.

_____, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* [1830], v. I: *A ciência da Lógica*, trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

_____, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* [1820], III Parte (A eticidade), Seção III (O Estado), trad. M. L. Müller, coleção Textos Didáticos nº 32. Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____, *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio* [1820], III Parte (A eticidade), Seção II (A sociedade civil), 2ª ed., trad. M. L. Müller, coleção Textos Didáticos nº 21. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000.

- HEIDEGGER, Martin, “Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik” in *Identität und Differenz* [1957], 13^a ed. Stuttgart: Klett-Cota, 2008, ps. 31-67.
- HILL, Christopher, *A bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, trad. C. Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____, *The Century of Revolution 1603-1714* [1961]. London & New York: Routledge, 2006.
- HIRSCHMAN, Albert O., “Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society” in *Political Theory* v. 22, n° 2, 1994, ps. 203-218.
- HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* [1992], trad. L. Repa. São Paulo: 34, 2003.
- HORKHEIMER, Max, “Traditionelle und kritische Theorie” in *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 1937, ps. 245-294.
- _____, “Geschichte des Materialismus” [1957] in *Gesammelte Schriften*, v. 13. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1989, ps. 397-451.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung* [1947]. Frankfurt: Fischer, 1969.
- HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1977.
- JAKOBS, Günther, *Direito penal do inimigo*, trad. G. B. O. Mendes. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- JAMESON, Fredric, “Marxism and Postmodernism” in *New Left Review* n° 176, 1989, ps. 31-45.
- JAY, Martin, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, Polity Press, 1984.
- JONES, Edward & GERARD, Harold B., *Foundations of Social Psychology*. New York: John Wiley & Sons, 1967.

- JONES, Edward E. & NISBET, Richard, "The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior" in JONES, Edward E. *et alii* (orgs.), *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*. Morristown: General Learning, 1972, ps. 79-94.
- KAUFFMAN, Louis H., "Das Prinzip der Unterscheidung", trad. A. Karafillidis, in BAECKER, Dirk (org.), *Schlüsselwerke der Systemtheorie*. Wiesbaden: VS, 2005, ps. 173-190.
- KELLY, Harold, "Attribution in Social Interaction" in JONES, Edward E. *et alii* (orgs.), *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*. Morristown: General Learning, 1972, ps. 1-26.
- _____, "Causal Schemata and the Attribution Process" in JONES, Edward E. *et alii* (orgs.), *Attribution: Perceiving the Causes of Behavior*. Morristown: General Learning, 1972, ps. 151-174.
- KOSELLECK, Reinhart, "Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte" in KOSELLECK (org.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, ps. 19-36.
- _____, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, trad. L. V.B. Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- KOUVELAKIS, Stathis, *Philosophy and Revolution: from Kant to Marx*, trad. G. M. Goshgarian. London & New York: Verso, 2003.
- KRIELE, Martin, *Introducción a la Teoría del Estado: fundamentos históricos de la legitimidad del Estado Constitucional Democrático*, trad. E. Bulygin. Buenos Aires: Depalma, 1980.
- KRISTEVA, Julia, "Matière, sens, dialectique" in *Tel Quel* 44, 1971, ps. 17-35.
- _____, *Introdução à semiótica* [1969], trad. L. H. F. Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____, *História da linguagem* [1969], trad. M. M. Barahona. Lisboa: Edições 70, 1988.

- LOCKE, John, *Two Treatises of Government. Essay concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government* [1690] in *The Works of John Locke*, v. 5. London: Scientia, 1963.
- LOCKWOOD, David, “Social Integration and System Integration” in ZOLLSCHAN, George K. & HIRSCH, Walter (orgs.), *Social Change: Explorations in Social Change*. Boston: Houghton Mifflin, 1964.
- LÖWITH, Karl, *Max Weber and Karl Marx*, trad. Hans Fantel. London & New York: Routledge, 1993.
- LÖWY, Michael, *A teoria da revolução no jovem Marx*, trad. A. Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____, “Le concept d’affinité élective chez Max Weber” in *Archives de Sciences Sociales des Religions* nº 127, jul/set, 2004, ps. 93-103.
- LYOTARD, Jean-François, *A fenomenologia* [1954], trad. A. Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MARCUSE, Herbert, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, 5ª ed., trad. M. Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- MARSHALL, Thomas H., *Cidadania, classe social e ‘status’* [1951], trad. M. P. Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Sociologies de la modernité. L’itinéraire du XX^e siècle*. Paris: Gallimard, 1999.
- MARX, Karl, *Der Bürgerkrieg in Frankreich. Adresse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation* [1871], trad. F. Engels. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 17, 1983.
- _____, “Prefácio” a *Para a crítica da economia política*, trad. M. H. B. Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____, *Zur Judenfrage* [1843]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 1. 1983, ps. 347-377.

- _____, *O capital: crítica da economia política* [1867-1890], 5 vs., 3ª ed., trad. R. Barbosa & F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os economistas”), 1988.
- _____, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 8. Berlin: Dietz, 1982, ps. 113-207.
- _____, *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1843], trad. R. Enderle & L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____, *Ad Feuerbach* [1845] in Karl MARX & Friedrich ENGELS, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*, trad. R. Enderle et alii. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei* [1848]. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*, t. 4. Berlin: Dietz, 1983 [confrontada com a ed. bras.: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich, *Manifesto comunista*, trad. A. Pina. São Paulo: Boitempo, 1998].
- _____, *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*, trad. M. Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* [1845/1846], trad. R. Enderle et alii. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MATURANA, Humberto, & VARELA, Francisco J., *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana* [1984], 5ª ed., trad. H. Mariotti & L. Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.
- MEAD, George Herbert, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* [1934], 9ª impressão. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974.
- MELUCCI, Alberto, “The Symbolic Challenge of Contemporary Movements” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 789-816.

MERTON, Robert K., *Social Theory and Social Structure* [1957], 11ª impressão. New York: Free Press, 1967.

MILLER, Max, “Bürgerarenen und demokratischer Prozeß” in Konflikt in modernen Gesellschaften, in GIEGEL, Hans-Joachim (org.), *Konflikt in modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, ps. 288-326.

MITTELSTRAB, Jürgen, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, t. 3. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler, 1995.

MÜLLER, Jan-Dirk, “Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck”, in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, ps. 203-217.

O’CONNOR, James, *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St. Martin’s Press, 1973.

OFFE, Claus, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics?” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 817-868.

_____, *Capitalismo desorganizado: transformações contemporâneas do trabalho e da política*, trad. W. C. Brant. São Paulo: Brasiliense, 1989.

OLSON, Mancur, *A lógica da ação coletiva*, trad. F. Fernandez. São Paulo: Edusp, 1999.

PARSONS, Talcott, “An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification” [1940] in *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press, 1954, ps. 69-88.

_____, “Social Class and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory” [1949] in *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press, 1954, ps. 323-335.

_____, *The Social System*. New York: Free Press, 1951.

_____, “A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification” [1953] in *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press, 1954, ps. 386-439.

1971 *The System of Modern Societies*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall.

- PARSONS, Talcott & SHILS, Edward, *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper & Row, 1951.
- PFEIFFER, K. Ludwig, “The Materiality of Communication” in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialities of Communication*, trad. W. Whobrey. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- PIERUCCI, Antônio Flávio, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.
- POLANYI, Karl, *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time* [1944]. Boston: Beacon Press, 2001.
- POMERANZ, Anita, “Agreeing and Disagreeing with Assessments: some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes” in ATKINSON, J. Maxwell & HERITAGE, John (orgs.), *Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ps. 57-101.
- PRZEWORSKI, Adam, *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1985.
- PRZEWORSKI, Adam & SPRAGUE, John, *Paper Stones: a History of Electoral Socialism*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986.
- RAULET, Gérard, “Rationalisation et pluralité des rationalités” in *Archives de Sciences Sociales de Religions* n° 127, jul/set, 2004, ps. 79-91.
- RICARDO, David, *Principles of Political Economy and Taxation* [1817]. New York: Prometheus Books, 1996.
- ROEMER, John, *et alii*, *Analytical Marxism: Studies in Marxism and Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- RUSCH, Gebhard, “Kommunikation und Verstehen” in MERTEN, Klaus, SCHMIDT, Siegfried J. & WEISCHENBERG, Siegfried (orgs.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher, 1994, ps. 60-78.

- SACKS, Harvey, "Notes on Methodology" in ATKINSON, J. Maxwell & HERITAGE, John (orgs.), *Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, ps. 21-27.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística geral* [1916], 27ª ed., trad. A. Chelini et alii. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHEUERMAN, William E., *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- SCHLUCHTER, Wolfgang, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, trad. Guenther Roth. Berkeley & Los Angeles: California University Press, 1981.
- SCHMIDT, Siegfried J., "Der radikale Konstruktivismus: ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs" in SCHMIDT, Siegfried J. (org.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987, ps. 11-88.
- SCHORSKE, Carl E., *German Social-Democracy 1905-1917: the Development of the Great Schism*. New York: John Wiley & Sons, 1955.
- SCHUMPETER, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], 3ª ed. New York: Harper Perennial, 1975.
- SEARLE, John R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* [1969], Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SIMMEL, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- SMELSER, Neil J., *Collective Behavior*. New York: Free Press, 1962.
- SMELSER, Neil J., *Social Change in the Industrial Revolution. An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry 1770-1840* (4ª impressão). London: Routledge & Kegan Paul, [1959] 1972.
- SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776]. New York: Prometheus Books, 1991.

- _____, *Teoria dos sentimentos morais* [1759], trad. L. Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SPENCER BROWN, George, *Laws of Form* [1969]. New York: Bantam, 1973.
- STINGELIN, Martin, “Kugeläußerungen. Nietzsches Spiel auf der Schreibmaschine” in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt: Suhrkamp, ps. 326-341.
- TILLY, Charles, “Models and Realities of Popular Collective Action” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 717-747.
- TOURAINE, Alain, “An Introduction to the Study of Social Movements” in *Social Research* v. 52, nº 4, 1985, ps. 749-787.
- UNGER, Roberto Mangabeira, *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge: Cambridge University Press: 1986.
- WATZLAWICK, Paul, BEAVIN, Janet Helmick & JACKSON, Don D., *Pragmática da comunicação humana: um estudo dos padrões, patologias e paradoxos da interação*, 8ª ed., trad. A. Cabral. São Paulo: Cultrix, [1967] 1996.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], 5ª ed. (org. J. Winckelmann). Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.
- _____, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7ª ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- _____, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* [1918] in *Gesammelte politische Schriften*, 5ª ed. (org. J. Winckelmann). Tübingen: Mohr, 1988.
- _____, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* [1920] in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 9ª ed.. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1988.

- _____, “Os três tipos puros de dominação legítima” in COHN, Gabriel (org.), *Weber: Sociologia*, 7ª ed, trad. G. Cohn. São Paulo: Ática (coleção Sociologia, v. 13), 2002.
- _____, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, trad. J. M. M. de Macedo, ed. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WELLBERY, David, “Die Äußerlichkeit der Schrift”, trad. K. Behnke, in GUMBRECHT, Hans Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.), *Schrift*. München: Wilhelm Fink, 1993, ps. 337-348.
- WELLMER, Albrecht, “Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie” in JAEGGI, Urs & HONNETH, Axel (orgs.), *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, ps. 465-500.
- WIENER, Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. New York & Paris: The Technology Press, 1948.
- WILDEN, Anthony, *System and Structure. Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock, 1972.
- WRIGHT, Erik Olin, *Classes*. London: Verso, 1987.
- _____, “A General Framework for the Analysis of Class Structure” in WRIGHT, Erik Olin (org.), *The Debate on Classes*. London: Verso, 1989.
- ZIMA, Peter V., *Theorie des Subjekts*, 2ª ed. Tübingen & Basel: A. Francke, 2007.