

Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º23 | 2003

Miguel Baptista Pereira
Amândio Coxito
Edmundo Balsemão Pires
Alexandre Franco de Sá
João Carlos Correia

DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL E UNIDADE POLÍTICA DA SOCIEDADE. A PARTIR DA OBRA DE N. LUHMANN

EDMUNDO BALSEMÃO PIRES

A) Evolução, individuação e diferenciação

Apoiando-se em dados da História da Ciência, o teórico da evolução S. Jay Gould tomou a leitura de A. Smith e de T. Malthus por C. Darwin como um encontro da maior relevância na construção da hipótese evolucionista¹.

A partir do cruzamento no espírito de Darwin entre a hipótese económica da “mão invisível” e a teoria da evolução das espécies, centrada nos organismos, se poderia conceber com mais clareza o ponto de obscuridade da hipótese evolucionista: o sentido da confluência entre o que se passa ao nível da acção e transformação nos organismos individuais e a história das espécies².

A doutrina da “mão invisível” de A. Smith apareceu a Darwin como o enunciado de que precisava para explicar de que forma se articulam evolutivamente espécies e indivíduos, como numa harmonia estabelecida *a posteriori* pelos próprios efeitos gerados nas histórias individuais de indivíduos que procuram alcançar a maior vantagem possível para si próprios, numa gesta que parece estar abstraída da história geológica e das espécies. Como antecipação da igualmente famosa “sociedade civil” de Hegel a “mão invisível” de A. Smith criava as condições adequadas para estabelecer não apenas umnexo entre indivíduo e espécie, entre história individual e história da espécie, mas ainda as bases da relação entre acção intencional e resultados não-intencionais, objectivos, das condutas.

¹ S. J. Gould, *The Structure of evolutionary Theory*, Cambridge (Mass.)/London, 2002, 122.

² Idem, *The Structure of evolutionary Theory*, o. c., 125 e ss.

Estes dois nexos obrigatoriamente sobrepostos no conceito de evolução económica das sociedades, de que partiu A. Smith, e que tem a sua continuidade, sob outros aspectos, na evolução biológica, tem contudo consequências vastas.

De um modo directo, tem essa articulação consequências na própria concepção teórica (sincrónica) da sociedade, pois também aqui se faz sentir a necessidade de uma descrição das estruturas objectivas alcançadas por essa evolução.

Por outro lado, um exame sério das consequências do duplo nexo levamos a constatar a necessidade de uma concepção filosófica da individualidade, que tem implicações muito mais alargadas que aquilo que pode ser esperado, directamente, de uma teoria da sociedade e que não vai na mesma direcção que uma teoria da intencionalidade moral de sujeitos morais.

Nem sempre estes aspectos se encontraram devidamente relacionados ou porque da parte dos teóricos da sociedade não houve interesse em salientar os problemas de ordem mais geral que se cruzam com a tarefa da descrição da sociedade ou porque da parte daqueles que se interessaram pelas questões teóricas sobre a individualidade – quer questões lógicas quer questões ontológicas – não existiu qualquer sensibilidade para fazer entroncar os problemas gerais numa teoria da evolução.

Mas é possível que só uma teoria da evolução permita encarar todos os problemas que se colocam ao nível do duplo nexo, na medida em que eles foram suscitados no seu próprio contexto.

No domínio da teoria da sociedade, o desenvolvimento destas questões está associado com a discussão do tema baptizado com a expressão, rica em ambiguidade, que é a “diferenciação social” e que tem no seu horizonte a explicação da génese da modernidade a partir do fim da época das relações de dependência pessoal da antiga sociedade estamental e a solução do problema da unidade política da sociedade.

B) Divisão do Trabalho, Diferenciação Social e Individuação

1. E. Durkheim

No seu ensaio sobre a divisão social do trabalho afirmou E. Durkheim que a consciência da divisão do trabalho é algo de recente nas sociedades humanas, e concluiu que só na obra de A. Smith a consciência teórica sobre este tema alcançou a sua expressão. Independentemente da informação do sociólogo, sabemos que este tema remonta pelo menos ao *Sistema de Filo-*

sofia Moral do professor de A. Smith, F. Hutcheson, e ao economista J. Steuart³.

Na *Riqueza das Nações* A. Smith recuperou as intuições do seu professor relativamente à interdependência social da actividade de todos os indivíduos e nos três primeiros capítulos da obra ensaiou a demonstração da necessidade social da divisão de tarefas para o acréscimo de bem-estar de uma sociedade. Motivada na sua generalidade pela expansão das trocas e do incremento do comércio, que tem na sua base a satisfação do interesse próprio, a divisão do trabalho é causa de um “grande aumento da quantidade de trabalho” disponível em uma dada sociedade pelas três vias do aumento da destreza dos trabalhadores individuais, pela economia de tempo que se gera e pelo recurso a maquinaria adaptada a certas operações. A consequência que se pode alcançar com base na divisão do trabalho é, numa “sociedade bem administrada”, a “grande multiplicação das produções de todas as artes”, que acabará por gerar a difusão da abundância pelas diferentes camadas sociais⁴. Mas, para além de outros aspectos, o que podemos constatar do exame do tipo de sociedade que se gera com base na divisão do trabalho é que a rede de interdependências universal entre os seus membros coloca cada um na dependência de todos os demais, de tal modo que, de acordo com a própria exemplificação de A. Smith, para satisfazer as necessidades de um príncipe europeu não é necessária uma massa de trabalho interdependente muito maior do que o que é necessário para satisfazer as necessidades de um “camponês industrial e frugal”⁵. Como efeito da interdependência universal se forma um equilíbrio espontâneo entre necessidades individuais e forma social da sua satisfação, pelo mercado, num mecanismo objectivo que os hábitos do comércio vão consolidando.

No texto sobre a divisão do trabalho começa E. Durkheim por mostrar a base comum da ideia de divisão do trabalho, situada entre a Biologia e a Teoria da Sociedade, e mostra como na Biologia esteve também em questão explorar a tendência para a especialização funcional dos organismos e de tal modo que, a partir dos resultados desta ciência se seria levado, com facilidade, a especular sobre o carácter primitivo da divisão do trabalho e da especialização funcional da vida em geral⁶. Se a hipótese da vida como

³ A. Brewer, “An eighteenth century view of economic development: Hume and Steuart” PDF document, <http://www.ecn.bris.ac.uk/www/ecab/dhjs-dev.pdf>.

⁴ A. Smith, *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, (trad. Portuguesa), Lisboa, 1981, 89.

⁵ Idem, *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, o. c., 91.

⁶ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1911 (1961), 3-4.

um crescimento baseado na complexificação funcional, própria da especialização, é exacta, é possível então admitir que a divisão do trabalho nas sociedades humanas resulta de um mesmo impulso cujo ponto de partida está na organização mais elementar da matéria viva.

O que do ponto de vista da divisão do trabalho se revela tanto na matéria viva como na organização da sociedade é a passagem da unidade nas suas partes. E o que está implicado nesta transformação é que cada nova parte, que surge da unidade, em virtude da função especializada que exerce, se autonomiza para ganhar, por si, uma nova unidade e autonomia. A divisão do trabalho, que na expressão do próprio E. Durkheim é “une loi de la nature”, está alicerçada numa lógica do todo e das partes, da unidade e da diferença, em que as partes e as diferenças são chamadas, em cada parcela em que tomam lugar, a reocupar o lugar deixado pela unidade.

Mas no estudo de E. Durkheim aos diferentes aspectos da análise objectiva dos efeitos da divisão do trabalho vêm juntar-se considerações de ordem moral, que o sociólogo condensava, logo de início, no problema de saber até que ponto a divisão do trabalho contribui ou não para a moralização de uma sociedade.

Este último problema leva-o a um exame assente em duas vertentes analíticas. Uma primeira que parte da função que a divisão do trabalho exerce na sociedade. Uma segunda vertente onde se propõe abordar o mecanismo objectivo em que se baseia o contributo da divisão do trabalho para a moralidade de uma sociedade.

Se numa primeira abordagem a divisão do trabalho parece não contribuir em nada para o aperfeiçoamento moral das sociedades, o esforço do sociólogo irá no sentido de mostrar o contrário, ou seja, que muito embora o que é útil não seja moralmente obrigatório, a solidariedade na partilha de serviços, que a divisão do trabalho gera, acaba por ser fonte de uma tal complementaridade entre os indivíduos, que daí nasce um novo sentido moral.

Se não é possível medir a moralidade de uma sociedade é pelo menos possível estabelecer o grau da sua imoralidade, tal foi o ponto de partida que levou o autor de *O Suicídio* à análise comparativa da extensão do direito penal entre as “sociedade inferiores” e as “sociedades superiores”, sendo estas últimas baseadas na divisão do trabalho e no princípio da “solidariedade orgânica”.

Se todas as sociedades estabelecem certos limites ao alcance do “direito repressivo” só são totalmente consequentes nesta tarefa quando contrapõem a esfera desta justiça correctiva à esfera do “direito cooperativo”.

A extensão do direito cooperativo nas “sociedades superiores” deve-se à extensão correspondente do modelo de solidariedade em que assentam estas sociedades, em contraste com as sociedades tradicionais. E aqui teve

um papel importante a divisão do trabalho e os efeitos objectivos que gerou nos laços sociais⁷.

Um espírito social fraco que é recoberto pela extraordinária força da autoridade, do costume e das penas dos ancestrais é o que revela o exame das sociedades antigas. Aqui, a consciência colectiva tem de estar subordinada a um conjunto de regras de um comportamento uniforme, ditadas por crenças igualmente uniformes. Nestas sociedades tradicionais o modelo de solidariedade que rege a vida colectiva está profundamente enraizado no princípio de uma semelhança intragrupal. O papel do indivíduo nos grupos sociais não é de modo algum valorizado e muito menos tomado em linha de conta como estruturante da vida colectiva. O que domina a vida da sociedade é uma “solidariedade mecânica” entre os indivíduos, que se articulam uns com os outros de acordo com esquemas idênticos aos que presidem à relação entre pessoas e bens.

Depois de mostrar as duas direcções seguidas pela solidariedade mecânica e pela solidariedade orgânica⁸, explicita Durkheim a sua teoria relativamente às três condições de variação da força dos laços sociais. Na última dessas três condições tem um lugar preponderante o modo como os indivíduos se revêm nas crenças e nas práticas socialmente definidas⁹.

⁷ *L'ensemble des relations soumises à une réglementation pénale ne représente donc que la plus petite fraction de la vie générale, et, par conséquent, les liens qui nous attachent à la société et qui dérivent de la communauté des croyances et des sentiments sont beaucoup moins nombreux que ceux qui résultent de la division du travail.* (Id., *Ibid.*, 119).

⁸ *Non seulement, d'une manière générale, la solidarité mécanique lie moins fortement les hommes que la solidarité organique, mais encore, à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, elle va de plus en plus en se relâchant* (Id., *Ibid.*, 124).

⁹ *1. Le rapport entre le volume de la conscience commune et celui de la conscience individuelle. Ils ont d'autant plus d'énergie que la première recouvre plus complètement la seconde. 2. L'intensité moyenne des états de la conscience collective. Le rapport des volumes supposé égal, elle a d'autant plus d'action sur l'individu qu'elle a plus de vitalité. Si, au contraire, elle n'est faite que d'impulsions faibles, elle ne l'entraîne que faiblement dans le sens collectif. Il aura donc d'autant plus de facilité pour suivre son sens propre, et la solidarité sera moins forte. 3. La détermination plus ou moins grande de ces mêmes états. En effet, plus les croyances et les pratiques sont définies, moins elles laissent de place aux divergences individuelles. Ce sont des moules uniformes dans lesquels nous coulons tous uniformément nos idées et nos actions; le consensus est donc aussi parfait que possible; toutes les consciences vibrent à l'unisson. Inversement, plus les règles de la conduite et celles de la pensée sont générales et indéterminées, plus la réflexion individuelle doit intervenir pour les appliquer aux cas particuliers. Or, elle ne peut s'éveiller sans que les dissidences éclatent; car, comme elle varie d'un homme à l'autre en qualité et en quantité, tout ce qu'elle produit a le même caractère. Les tendances centrifuges vont donc en se multipliant aux dépens de la cohésion sociale et de l'harmonie des mouvements. D'autre*

A possibilidade do *consensus* está assente na não-divergência (ideal) entre a consciência individual e a consciência colectiva.

O exame dos tipos criminológicos conhecidos nas sociedades antigas e do seu desaparecimento histórico mostram uma profunda alteração no tipo de solidariedade das sociedades modernas. No seu conjunto, nas novas condições sociais, observa ainda o sociólogo, a consciência colectiva conta cada vez menos sentimentos fortes e determinados e, embora pareça paradoxal afirmá-lo, o que se conclui é que os sentimentos colectivos que tomaram o lugar da consciência colectiva das “sociedades inferiores” têm por objecto de eleição precisamente o indivíduo¹⁰.

E. Durkheim conclui que a consciência colectiva não só não aumentou o círculo da sua influência, como diminuiu frente ao crescimento da consciência individual e dos seus direitos, que se parece ter libertado do jugo que a primeira sobre ela exercia.

Nesta descrição, a religião serviu, nas “sociedade inferiores”, a função de consolidação da consciência colectiva frente à consciência individual. Com a evolução no sentido da sociedade civilizada, a consciência colectiva não vai desaparecer por completo, mas vai dar lugar a um tipo de formação muito particular na qual o mais importante vai residir no espaço livre para a expressão das “dissidências individuais” dentro da consciência colectiva¹¹.

É possível, de certa forma, considerar que a variação da consciência individual em relação à consciência colectiva é proporcionalmente inversa.

part, les états forts et définis de la conscience commune sont des racines du droit pénal. Or, nous allons voir que le nombre de ces dernières est moindre aujourd' hui qu' autrefois, et qu' il diminue progressivement à mesure que les sociétés se rapprochent de notre type actuel. C' est donc que l' intensité moyenne et le degré moyen de détermination des états collectifs ont eux-mêmes diminué. De ce fait, il est vrai, nous ne pouvons pas conclure que l' étendue totale de la conscience commune se soit rétrécie; car il peut se faire que la région à laquelle correspond le droit pénal se soit contractée et que le reste, au contraire, se soit dilaté. Il peut y avoir moins d' états forts et définis, et en revanche un plus grand nombre d' autres. Mais cet accroissement, s' il est réel est tout au plus l' équivalent de celui qui s' est produit dans la conscience individuelle; car elle-ci s' est, pour le moins, agrandie dans les mêmes proportions (Id., Ibid., 124- 125).

¹⁰ *Il est, en effet, très remarquable que les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet, non des choses sociales, mais l' individu (Id., Ibid., 141).*

¹¹ *Or, s' il est une vérité que l' histoire a mise hors de doute, c' est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l' origine, elle s' étend à tout; tout ce qui est social est religieux; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s' affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé (Id., Ibid., 143).*

Esta é a regra que se adequa à experiência de mundo do homem que vive em sociedades tradicionais.

Se o tipo de solidariedade em que se baseavam as “sociedades inferiores” está em profundo recuo histórico e continuamos, apesar disso, a constatar laços fortes entre os indivíduos é porque há para estes uma outra explicação diferente daquela que podemos constatar com a inspecção da consciência colectiva dos primitivos e da regra da variação em proporção inversa da consciência individual e da consciência colectiva.

Essa explicação só pode encontrar-se nos efeitos que a divisão do trabalho provoca na composição relativa da consciência individual e da consciência colectiva numa sociedade¹².

Com o intuito de fornecer uma explicação das alterações ocorridas mediante a introdução desta nova forma vai Durkheim expor a sua concepção dos processos de diferenciação social desde as sociedades antigas até às formas modernas. Pois aquilo que importa de facto compreender é de que maneira a sociedade como um todo se transforma independentemente das intenções que animam a consciência individual e quais os momentos essenciais dessa transformação.

Na narrativa que então se segue à exposição da regra da variação inversa o sociólogo aproxima-se em certos aspectos e demarca-se em outros da doutrina de H. Spencer relativa ao desenvolvimento por diferenciação das sociedades. A sociedade mais primitiva é a horda que é, também, a forma social mais homogénea conhecida. Quando a horda deixa de ser independente para se tornar num elemento de um grupo mais extenso, dilui-se na organização clânica. Durkheim chama *sociedades segmentárias* aos povos organizados de acordo com o modelo do clã e nesta designação é seguido na tipologia proposta por N. Luhmann.

As sociedades segmentárias têm por principal característica a fraca distinção entre a família e o princípio da autoridade política. E. Durkheim apoia-se na obra de Fustel de Coulanges para sustentar em sede histórica a ideia de uma diluição de fronteiras entre o que estrutura a família e o que baseia ou justifica a autoridade política nas sociedades tradicionais ou “inferiores”. A “cidade antiga” encontrava-se alicerçada nas crenças mítico-religiosas que fecundavam a piedade familiar e que mantinham unida a autoridade do senhor e a autoridade dos cidadãos magistrados como que a partir de um único pilar.

¹² *C'est la division du travail qui, de plus en plus, remplit le rôle que remplissait autrefois la conscience commune; c'est principalement elle qui fait tenir ensemble les agrégats sociaux des types supérieurs. Voilà une fonction de la division du travail autrement importante que celle que lui reconnaissent d'ordinaire les économistes.* (Id., *Ibid.* 148)

Ora, é a propósito do tipo de laço que une os indivíduos nesta forma social que E. Durkheim refere a “solidariedade mecânica”, que relaciona as partes de um todo de uma forma ainda extrínseca e não funcional, em oposição à ideia de organismo, e que persiste enquanto a sociedade não evoluir para formas superiores, em que as diferentes partes se passarão a concatenar de acordo com o modelo de uma repartição funcional de acções e sistemas. Antes que a mudança da solidariedade mecânica em solidariedade orgânica ocorra é necessário que a homogeneidade da antiga ordem religiosa-familiar e política se desintegre.

Evidencia-se a solidariedade orgânica entre os diferentes membros de uma sociedade quando a sociedade deixar de se tomar como uma unidade, cujo modelo é o da integração mítico-religiosa do todo e das partes, como todo homogéneo, para se articular numa associação semelhante à que encontramos nos organismos e nas suas diferentes regiões funcionais ou membros.

Aqui, é a actividade social desempenhada pelos diferentes indivíduos que vai ser decisiva para determinar o tipo de laço que une as partes ao todo, o indivíduo à sociedade, a consciência individual à consciência colectiva. O que conta, portanto, não é o nascimento e a pertença dos indivíduos a determinadas famílias ou tribos, mas o seu desempenho funcional, mediante uma actividade profissional, para com o todo.

É uma transição lenta aquela que se processa, ainda de acordo com a narrativa de E. Durkheim, de uma sociedade segmentária, cujos traços se acabaram de referir, feita de blocos idênticos, clãs, dentro dos quais se processam os mesmos tipos de actividades que no segmento vizinho, para uma sociedade que preferencialmente se concebe dividida por zonas de território.

No interior da nova significação territorial das sociedades segmentárias, que se desenvolve em virtude da diferenciação entre cidade e campo, as actividades profissionais, que começam por encontrar na cidade o terreno fértil para a sua própria diferenciação, misturam-se com o modelo anterior de diferenciação social. Uma frente às outras, as próprias cidades acabarão por se especializar numa qualquer actividade, nomeadamente ao acompanharem a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual.

Mas E. Durkheim explica como o tipo de sociedade que se torna possível mediante a generalização da divisão do trabalho já pouca ou nenhuma influência recebe das determinações espaciais do modelo anterior¹³. Na

¹³ *Le mode de groupement des hommes qui résulte de la division du travail est donc très différent de celui qui exprime la répartition de la population dans l'espace. Le milieu professionnel ne coïncide pas plus avec le milieu territorial qu'avec le milieu familial.* (Id., *Ibid.*, 166)

sequência das indicações do sociólogo, mas indo mais longe, os seus pressupostos sobre a implantação da diferenciação com base na divisão do trabalho leva-nos a colocar problemas complexos relativamente ao tipo de articulação entre a função social que os indivíduos desempenham para com o todo, como membros da sociedade, e a forma como esse todo se representa.

A referência a crenças religiosas, a um território ou a uma origem clânica semelhante para todos os seus membros garantia sob forma empírica e sob forma simbólica o entendimento e reprodução do que é “comum”, daquilo que representava a unidade da sociedade. Mas, agora, com a difusão universal do princípio de diferenciação do todo próprio da divisão do trabalho, o universo mítico-religioso, o espaço e o sangue deixam de poder contar-se como fontes de referência ao que é “comum” e têm, cada vez mais, de se assumir como “sobrevivências” de modelos anteriores de *representação*, de *identificação* e *reprodução* do todo da sociedade e da sua unidade.

Ao continuar a sua descrição da passagem das “sociedades inferiores” para as “sociedades superiores” vai E. Durkheim referir-se, novamente, ao papel do indivíduo na sua relação com a ordem social e a consciência colectiva. Tal como H. Spencer o havia já reconhecido, deve sustentar-se que o indivíduo assume uma importância cada vez maior na teia de interdependências universal, que é a sociedade moderna. E isto acontece do ponto de vista do conceito funcional do indivíduo, do ponto de vista da importância política da reivindicação dos direitos individuais e do ponto de vista do conceito expressivo da individualidade, modalidades que E. Durkheim toma muitas vezes por equivalentes ao longo do seu texto.

Frente às hipóteses evolucionistas de H. Spencer relativas à distinção entre “sociedades inferiores” e “sociedades civilizadas”, E. Durkheim reafirma a sua tese sobre a dualidade da consciência individual e da consciência colectiva e sobre o tipo especial de articulação a que ambas estão sujeitas nas duas modalidades da solidariedade mecânica e orgânica.

A importância crescente do indivíduo nas “sociedades superiores”, de modelo “industrial” na terminologia de H. Spencer, não se mede com base na diminuição de importância da guerra e dos assuntos militares na sociedade, como pretendeu o mesmo H. Spencer, mas com base no diferencial entre os dois tipos de consciência, o crescimento da solidariedade orgânica e a divisão do trabalho.

E. Durkheim considera que o que se passa nas “sociedades inferiores” relativamente ao indivíduo não é exactamente uma repressão ou compressão artificiais, mas simplesmente o indivíduo não conta como qualquer coisa de pertinente nessas mesmas sociedades. Assim, a forma de governo despótica que H. Spencer havia associado às sociedades militares deriva

da constituição estrutural e do tipo de diferenciação em que assentam as sociedades e não simplesmente da vontade de poder sem entraves dos déspotas. Em vez de se procurar nas chefias despóticas a razão de ser da repressão da individualidade, os déspotas devem ver-se, antes, como os primeiros indivíduos que se destacaram da massa comum.

É igualmente com base nas suas considerações sobre os dois modelos de solidariedade que E. Durkheim critica a versão dominante da doutrina da evolução de C. Darwin, segundo a qual o egoísmo teria precedido o altruísmo. Seguindo a terminologia de Espinas, E. Durkheim revela a diferença mais assinalável entre a consciência do civilizado e a consciência do primitivo no facto de a verdade da consciência do primitivo se encontrar sempre fora dele mesmo (*tout entière hors de soi*), o que significa que na composição do todo dessa consciência o papel mais importante estará sempre reservado à colectividade e à consciência colectiva.

Criticamente apoiado, de novo, em H. Spencer, no capítulo sete da sua obra (*Solidariedade orgânica e Solidariedade contratual*) constrói E. Durkheim o seu próprio quadro analítico relativo ao funcionamento da solidariedade orgânica e ao tipo de sociedade erguido na sua base. Como a divisão do trabalho assegura, automaticamente e espontaneamente, deixando agir o interesse próprio, a reprodução dos laços sociais, sem ter sempre presente a voz da consciência colectiva nas suas orientações normativas, a solidariedade orgânica apoia-se exclusivamente na força expansiva e na capacidade de adaptação funcional dos membros da sociedade¹⁴.

Este automatismo e autosuficiência na relação do indivíduo com todos os demais independentemente de um esquema intencional prévio da regulação da conduta de todos e do arranjo das suas dependências recíprocas é a troca como forma de existência das sociedades civilizadas. O que define a troca, ainda de acordo com H. Spencer, referido por E. Durkheim, é uma situação contratual.

No tipo de sociedade industrial plenamente desenvolvido o alcance da autoridade colectiva torna-se menos significativo porque a acção livre da troca aumenta e, com esta última, também aumenta a importância das relações contratuais, que se universalizam.

O direito substitui a importância concedida nas sociedades inferiores à presença omnímoda da autoridade da consciência colectiva. Sendo assim, pelo direito se estabilizam, no tempo, as expectativas normativas dos

¹⁴ *Le type des relations sociales serait la relation économique, débarrassée de toute réglementation et telle qu'elle résulte de l'initiative entièrement libre des parties. En un mot, la société ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail, et sans qu'aucune action proprement sociale vienne régler cet échange. Est-ce bien le caractère des sociétés dont l'unité est produite par la division du travail.* (Id., *Ibid.*, 180).

indivíduos, graças à tipificação e positivação das várias situações contratuais em que está em causa a protecção do interesse privado.

Graças ao direito e pela universalização jurídica da situação interindividual do contrato, as sociedades industriais, formadas na solidariedade orgânica, resolvem uma parte das questões da “dupla contingência” de situações de acção que supõem expectativas mútuas entre indivíduos claramente destacados do todo da sociedade.

2. G. Simmel

G. Simmel, cujo trabalho sobre os grupos e a formação da individualidade é hoje um clássico da sociologia, sustentou nesse mesmo ensaio que a diferenciação social, alcançada pela evolução das sociedades modernas, traz consigo fenómenos de individuação de grupos e de indivíduos dentro dos grupos que se sustentam nos dois mecanismos de repulsão e de atracção¹⁵. Os grupos e os indivíduos nos grupos especializam-se tanto mais quanto mais diferenciada e complexa é essa sociedade.

A sua interpretação do fenómeno histórico da decomposição das agremiações de ofícios põe em evidência o facto de a expansão interna natural da actividade de uma agremiação estar relacionada com a capacidade interna de especializar as suas actividades, funções e prestações, de tal modo que se deveria afirmar que expandir as suas próprias oportunidades de êxito significa contribuir para a individuação de elementos anteriormente fundidos numa unidade de indescerníveis¹⁶.

Como unidades funcionais as agremiações de ofícios desapareceram historicamente na medida em que a expansão natural das suas prestações quebrou a unidade funcional em que assentavam. A diferenciação é inicialmente fruto de uma exigência de crescimento e adaptação da unidade mais primitiva, mas a evolução dos processos diferenciadores acaba por destruir essa unidade, gerando uma multiplicidade de indivíduos distintos uns dos outros e cujas finalidades já não têm de estar articuladas com o fim do todo a que pertenciam¹⁷.

¹⁵ G. Simmel, “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad” (trad.) in Idem., *Sociología. Estudios sobre las Formas de la Socialización*, vol. 2, Madrid, 1986, 741 – 808.

¹⁶ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 743.

¹⁷ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 744.

O que G. Simmel diz da aliança entre diferenciação social e individuação de esferas da sociedade, ou autonomização de sistemas, aplica-se de um modo mais geral à individuação de pessoas. O sociólogo tem disso consciência quando a dada altura da sua interpretação histórica da crise das agremiações de ofícios e do mundo feudal das dependências pessoais nos diz que com a formação da “propriedade livre” e com a libertação do trabalhador em relação à terra e às regras jurídicas da servidão, as condições de individuação da pessoa emancipam-se do espaço limitado a que se encontravam anteriormente sujeitas¹⁸.

G. Simmel mostra, ao longo das suas diversas análises histórico-sociológicas, como o nascimento do mercado das sociedades urbanas e, depois, o alargamento do mercado mundial é algo que vai no sentido de uma libertação do indivíduo como pessoa (como unidade psico-física) em relação ao espaço em que se situara o círculo das suas relações de dependência mútua, com base na directa proximidade, das sociedades tradicionais¹⁹.

Há, por conseguinte, um nexó interno evidente entre a condição moderna do mercado e a genealogia do conceito moderno de indivíduo²⁰. Uma parte significativa desse nexó depende, sem dúvida, historicamente falando, da progressiva emancipação da relação entre os sujeitos de uma referência a um espaço e a um tempo determinados ou de normas de um grupo territorialmente localizado²¹. G. Simmel exprimiu esta ideia ao dizer que a diferenciação e individualização nas sociedades modernas torna frouxos os laços que unem os indivíduos na imediata proximidade espacial e cria relações com os mais afastados, quer estas últimas sejam ideais ou reais²².

Seguindo ainda o raciocínio do seu ensaio, afirma G. Simmel que quanto mais forte e exigente em termos de solidariedade for o grupo social menos individualizados estão os seus membros mas, em compensação, mais individualizado está o grupo frente a outros grupos²³. Existem, portanto, diversos estratos em que se pode compreender o conceito de indivi-

¹⁸ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 745.

¹⁹ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 760 e ss.

²⁰ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 779 – 780.

²¹ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 781.

²² Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 782.

²³ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit., 755.

duo, desde a concepção que parte do indivíduo como unidade psíco-física isolada até ao conceito de grupo intermédio como entidade individualizada frente a outras do mesmo tipo, até chegar ao conceito de estado²⁴.

Uma regra geral pode, contudo, inferir-se do posicionamento sempre relativo do indivíduo frente à generalidade e que nos diz que quanto mais difuso, anónimo e expandido é o círculo mais universal em que se vão desenrolar os interesses dos indivíduos mais espaço fica para o desenvolvimento da individualidade própria, embora seja menos forte a diferenciação entre o grupo social a que se pertence e outros grupos estranhos situados no mesmo nível de generalidade e de diferenciação²⁵.

Numa expressão muito sintética, a que chamou “fórmula fenomenológica”, resumiu aquele autor a sua ideia: *os elementos do círculo diferenciado estão indiferenciados; os do indiferenciado estão diferenciados*²⁶.

A partir disto pode reconhecer-se a articulação entre individuação de grupos e individuação de pessoas e perspectivar regras para conhecer a interdependência entre uma e outra.

Para perceber o que se gerou de mais essencial com o nascimento da forma da diferenciação social das sociedades modernas baseadas na generalização do modelo do mercado e do contrato, é preciso ir mais além da realidade directamente apreensível pela análise sociológica e perceber como essa realidade criou um determinado tipo histórico de indivíduo e de individuação.

Por outro lado, para compreender o fundo ontológico gerado por esta condição evolutiva das sociedades modernas é necessário ter em conta a conexão entre a aparência social das necessidades no mercado e a condição virtual da sua procura efectiva pelos indivíduos. Esta forma de coordenar necessidades está ausente em modelos de diferenciação social antecedentes do “capitalismo”.

A universalização do mercado e do que G. Simmel também chamou “economia monetária” corresponde ao alastramento de uma forma da individuação em que a relação predominante vai ser a que articula uma figura evanescente do indivíduo, na sua aparente simplicidade, e o mundo virtual e abstracto da possibilidade das suas relações práticas.

Sem dúvida que esta condição relacional do indivíduo moderno (na sua expressão económico-social) foi identificada pelos economistas escoceses,

²⁴ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 755-756.

²⁵ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 746.

²⁶ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 747.

na ideia, mais tarde igualmente recuperada por Hegel nas suas análises da “sociedade civil”, relativa a uma teia de dependências recíprocas universal entre produtores e outros produtores e entre estes e os consumidores²⁷. Mas uma tal noção permanece superficial se não acrescentarmos que paralelamente a esta forma económico-social, como sua consequência e sua causa, como seu suporte, em suma, está um tipo universal de individuação, que não afecta somente o “homem económico”, mas o que Hegel chamou o “homem universal”.

É este tipo de humanidade portador de destino histórico que G. Simmel tomou como centro da sua análise, ao referir que a posse de dinheiro e a divisão do trabalho trouxe ao homem uma liberdade de movimentos até aí difícil de imaginar, gerando o conceito de individualidade que conhecemos hoje a partir da experiência que temos do “mundo prático”.

Este conceito de individualidade prática é possível com base na regra, que G. Simmel enunciou com clareza: *dentro do sistema económico, o dinheiro permite a expansão máxima do círculo da relação económica dos indivíduos, ao mesmo tempo que torna possível a máxima diferenciação dos membros desse círculo, tanto do ponto de vista da autonomia e liberdade de cada um como na perspectiva da diferenciação do tipo de trabalho*²⁸.

O ritmo próprio da “economia monetária” está estruturado em redor de duas pulsações. Por um lado, a ampliação indefinida dos limites do círculo económico muito para além das economias urbanas da génese do “capitalismo” e, por outro lado, a individualização cada vez mais crescente das actividades e do tipo de homem requerido por essa expansão indefinida²⁹.

3. Estrutura social e individuação

O que G. Simmel e E. Durkheim deixaram por investigar reside precisamente nas estruturas ontológicas da “individualidade prática”, não obstante haverem detectado e examinado a sua genealogia histórica e as suas bases sociológicas.

As suas análises enlaçam os conceitos de evolução, de diferenciação social, de individuação e complexidade social, mas deixam de lado a con-

²⁷ Cf. Edmundo Balsemão Pires, “Entre o facto da separação e a exigência da unidade: a sociedade civil hegeliana” in A. Martins (org.), *Sociedade Civil – Entre Miragem e Oportunidade*, Coimbra, 2003, pp. 145-189.

²⁸ G. Simmel, “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 779.

²⁹ Idem, “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, art. cit. in loc. cit. 780.

sequência ontológica, profunda, dos fenómenos modernos da diferenciação, a qual reside na própria estrutura dessa individuação e no tipo de humanidade que nessa base pode surgir.

A ausência de uma mais completa doutrina ontológica sobre a individuação não deve ser apontada como uma falha de uma doutrina sociológica.

Isso não significa, porém, que essa lacuna não tenha de ser preenchida e, por outro lado, também não implica que a análise ontológica mais alargada se deva realizar isoladamente das exigências das descrições sociológicas.

Como se viu, a conclusão da descrição sociológica manifestou a presença de um laço orgânico entre o processo moderno da diferenciação social e a formação de um tipo novo de individualidade prática.

Mas permanecem em aberto dois aspectos essenciais nesta questão.

1. O aspecto relativo ao significado ontológico da individualidade prática, que comecei a discutir em trabalhos anteriores, em particular no *Ensaio sobre a individualidade prática*³⁰.

2. As consequências da forma moderna da individualidade prática na construção da imagem de si do sujeito prático e do tipo de laço entre as imagem de si e a totalidade do “mundo ético” nas suas grandes representações, o que envolve uma concepção da moral³¹.

As noções intuitivas sobre a evolução que podemos constatar no uso desta noção no discurso comum mostram-nos como muitas vezes se trata da visão do lugar e do papel que possui o indivíduo ou a espécie, tomada numa determinada esfera de individuação frente a outras, no contexto geral da mudança. Esta compreensão imediata do que significa a evolução é uma compreensão moral, pois aquilo para que faz referência é para a realidade ou para o ideal da adesão entre a imagem de si do indivíduo como sujeito prático e a totalidade na qual ele se veio a inscrever graças a uma determinada história. A consciência da história individual torna-se largamente articulável com a consciência da história da espécie humana, das suas realizações no tempo, e da história das demais espécies naturais, com que interage.

Esta compreensão do homem comum é característica do aspecto 2 da nossa questão geral.

Mas as respostas aos problemas suscitados por este último aspecto não podem permanecer numa simples base moral, por muito que a moral esteja

³⁰ Edmundo Balsemão Pires, “Ensaio sobre a Individualidade Prática” in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 18, (2000), 351-433.

³¹ Idem, “A codificação da Ética moderna: «o sentimento de uma segurança magnífica no meio do mais ardente perigo»”, em curso de publicação.

directamente em questão nas representações comuns sobre o lugar do indivíduo num todo maior.

Aquilo que importa evidenciar é a estrutura ao mesmo tempo ontológica e sociológica que acompanha as nossas crenças morais. Desta estrutura depende em grande medida o modo como as crenças morais surgem, se desenvolvem e morrem, sempre no quadro de um modelo que envolve o indivíduo, a subjectividade do indivíduo e as estruturas objectivas adquiridas na evolução.

Uma exposição filosófica que tome como ponto de partida e seu principal alicerce a própria justificação moral das convicções morais, mesmo que dispute longamente sobre o sentido dos argumentos morais não pode nunca imunizar-se contra as seduções da moral. Esta última não aparece a este tipo de filósofo como algo que carece de outros fundamentos que não aqueles que estão já presentes no discurso enfático do sujeito moral e nas razões que aí vão sendo expostas.

Mas este modelo de discurso sobre a moral parece abstrair da evolução e das implicações dos resultados objectivos da evolução na perspectiva da realidade e na formação das crenças morais do sujeito. Por outro lado, dá como adquirido que não existe qualquer problema especial a resolver relativamente à individuação e aos seus mecanismos, para além dos problemas encontrados a propósito da subjectividade moral e dos seus condicionalismos.

O estudo de G. Simmel permitiu mostrar como a forma geral da individuação humana é afectada pela estrutura da sociedade e como esta interfere na dualidade entre simplicidade e multiplicidade, actualidade e possibilidade, realidade e virtualidade, que é inerente à própria definição de indivíduo.

Por conseguinte, estamos perante três aspectos distintos de um mesmo problema. 1. uma exposição da causa social da individuação na estrutura da sociedade; 2. uma exposição da forma da individuação enquanto tal; 3. o problema de saber de que modo a subjectividade moral se encontra associada à forma de individuação de uma sociedade determinada.

Nunca foi clara a distinção entre estes três aspectos, o que em parte teve efeitos na dificuldade em encarar o problema do duplo nexo a que se fez referência logo de início, neste trabalho, na alínea A).

Nas análises desta última questão não pode deixar-se de lado um problema fundamental que é aflorado por G. Simmel e também por E. Durkheim e que se refere a uma diferença entre o “tradicional” e o “moderno” na formação da autocompreensão do indivíduo. Há, portanto, uma dimensão histórica ou referente a uma determinada “historicidade” na forma da individuação e que interfere na estruturação das dualidades já referidas entre simplicidade e multiplicidade, actualidade e possibilidade, realidade e virtualidade.

Como tive oportunidade de sustentar em outro local, na definição geral de indivíduo contem-se a ideia de *uma unidade simples da multiplicidade total*.

Este enunciado não pode entender-se como a declaração daquilo que é, já, em qualquer caso, um indivíduo, independentemente da estrutura social e da história, pois o principal problema desta definição é que ela é o enunciado de uma *forma*, que é social e historicamente plástica. O indivíduo e a forma da individuação residem em diferentes modalidades de combinar social e historicamente a simplicidade e a multiplicidade, assim como os outros pares de opostos graças aos quais se pode fazer um discurso sobre a individualidade.

O que E. Durkheim e G. Simmel começaram a evidenciar foi o facto de as sociedades tradicionais gerarem a simplicidade do indivíduo, ou seja, o seu núcleo definidor, aquilo a partir do qual se podem estruturar com coerência, no tempo, expectativas cognitivas e normativas sobre comportamentos e modos-de-ser, de um modo distinto do que acontece com as sociedades modernas³². Isto é um facto inquestionável e que revemos sempre que observamos com algum detalhe analítico o modo como as diferentes culturas estabelecem normas e expectativas com base em normas para conceber a individualidade dos seus membros e o modo como estes membros se concebem a si próprios como unidades biográficas³³.

Pode sustentar-se, a propósito, que as sociedades tradicionais geram a simplicidade do indivíduo do exterior dele próprio, impondo regras e projectando expectativas sobre o que ele deve ser se quer integrar-se na colectividade, ao passo que as sociedades modernas deixam um espaço consideravelmente grande para a variação individual e tendem a conceber a individualidade no plano da expressão do si mesmo, ou seja, a partir de actos internos de assunção de si.

Esta última, a que chamaremos *individualidade expressiva*, tem uma história que se confunde ela própria com a génese da modernidade estética, política e social em que se inclui a história da divisão do trabalho.

Nas sociedades tradicionais a multiplicidade do poder de ser do indivíduo, ou seja, a possibilidade prática decorre de uma interioridade subjectiva que foi previamente esvaziada de interesse, ao contrário do que acontece com as sociedades modernas, em que a preponderância da individualidade

³² Cf. J. Schwerdtfeger, "Auf der Suche nach dem Individualitätskonzept Georg Simmels" in G. Boehm / E. Rudolph (Hrsg.), *Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart, 1994, 122-150.

³³ Sobre a articulação entre biografia, ordem social e construção da individualidade na literatura, cf. I. Watt, *Myths of modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, R. Crusoe*, Cambridge, 1996.

de tipo expressivo acaba por ditar as regras da importância relativa das determinações do si mesmo, das coisas exteriores e do próprio mundo do indivíduo.

Tanto E. Durkheim como G. Simmel concordam na definição das sociedades tradicionais como espaços relacionais fortemente estruturados na presença dos diferentes membros do grupo, o que explica em grande medida a elevada pressão social no sentido da adopção pelos membros de condutas e normas claramente estipulados na comunidade de pertença.

A moral é imediatamente os costumes e, na sua face de simplicidade interna, a individualidade define-se a partir do conjunto simbólico que serve à colectividade para definir o mais essencial do sujeito. O sujeito moral, profundamente imerso na censura da comunidade e nas suas razões, determina a individualidade prática.

Mas em sociedades baseadas na “solidariedade orgânica” o afastamento espacial entre os membros da sociedade e a extraordinária expansão das possibilidades virtuais dos indivíduos nas relações uns com os outros conduz a um enfraquecimento da pressão social directa, ou a um enviesamento do seu poder imediato, o que tem por efeito a quebra donexo directo entre costumes, subjectividade moral e individualidade prática.

A partir do que acabo de referir é facilmente sustentável a consequência seguinte: na ausência de fortes elaborações colectivas sobre o que tem de definir a unidade prática do indivíduo (a sua simplicidade) é a própria dimensão subjectiva que encadeia essa unidade do ponto de vista moral que se encontra divorciada da forma da individuação.

A diferenciação típica das sociedades modernas desloca o indivíduo do sujeito moral, ao deslocar as condições da individuação de um qualquer membro da sociedade da reprodução social das imagens de si do próprio indivíduo na assunção da sua simplicidade; a sociedade deixa de poder assegurar as “boas” imagens da unidade do sujeito de fora dele, deixando repousar inteiramente nas mãos do “si mesmo”, do “autêntico”, do “único”, mas também do “responsável por si”, a tarefa de construir as imagens da sua simplicidade interna, da sua definição, em suma.

C) A Teoria dos Sistemas Sociais e as consequências da análise da diferenciação funcional das sociedades modernas

U. Beck num ensaio com o título significativo *Sobre o carácter efémero da Sociedade Industrial* lembrava o facto de nos encontrarmos presentemente numa forma social que não pode já confundir-se com uma qualquer metamorfose da sociedade industrial de um passado relativamente recente na história da modernidade, mas numa situação historicamente nova, para

a qual não encontrámos ainda um conceito adequado e em que assistimos a uma desagregação de todo o tipo de laços que mantinha unida a sociedade tradicional assim como ainda alguns aspectos da sociedade industrial³⁴. Nesta nova situação sem conceito, mas em continuidade com a modernidade, os principais movimentos tectónicos não derivam de uma escolha consciente baseada num *centro* político da sociedade, mas são fenómenos “subpolíticos”³⁵ os responsáveis pelas grandes transformações sofridas nas estruturas do mundo em que vivemos. Esta movimentação tectónica “subpolítica” que vai desde o horizonte ecológico ao do consumo, do militar e estratégico ao financeiro, do espectáculo ao crime organizado revela a necessidade de voltar a colocar o problema de como se estrutura a diferenciação social nestas sociedades, qual o lugar do político, se existe ainda uma unidade política da sociedade e qual o novo horizonte da subjectividade e da individuação.

Na investigação das bases objectivas da sociedade moderna por N. Luhmann assume um papel central a narrativa sobre a formação da diferenciação funcional dos sistemas parciais da sociedade, na sequência das formas de diferenciação do passado (segmentária e estratificatória) pois em redor desta narrativa se tece uma parte da distinção entre a sociedade moderna e as sociedades pré-modernas e se demarca ainda este sociólogo do modo como na tradição sociológica se tiraram consequências do tema da “divisão do trabalho”³⁶.

No artigo sobre o conceito de classe social, integrado num volume colectivo sobre *diferenciação social*, lamentava N. Luhmann a direcção unilateral seguida por alguns estudos sobre a “diferenciação social”, que acabavam quase sempre por tomar a classe social e a divisão em classes da sociedade como sendo a própria “diferenciação social”, seguindo esta estratégia o modo como K. Marx retirou as suas conclusões do conceito smithiano de divisão do trabalho e da perspectiva hegeliana sobre a “sociedade civil”³⁷.

Para a concepção da teoria dos sistemas o tema da divisão da sociedade em classes, muito explorado no pensamento marxista francês das décadas de 1960-1970, com N. Poulantzas, por exemplo, não pode ser isolado de efeitos de alcance muito mais amplo da diferenciação social, tomada no seu

³⁴ U. Beck, «Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft» in U. Beck e AA. VV., *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt / M., 1991, 33-66, 39.

³⁵ Idem, *Ibid.*, 44.

³⁶ Cf. N. Luhmann (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985.

³⁷ Idem, «Zum Begriff der sozialen Klasse» in Idem, *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, o. c.*, 119-162, 122 – 123.

conjunto, e que supõem a perspectiva das fronteiras entre sistemas e meios, as formas de geração de autonomia sistémica dentro da sociedade e ainda aquilo que diz respeito à autodescrição da própria sociedade³⁸. O esquema analítico da “determinação em última instância” dos níveis da sociedade pela economia serviu para dar continuidade às teses do economista escocês sobre a divisão do trabalho, graças a uma amplificação da descrição do universo fabril para o todo da sociedade. Se a perspectiva hegeliana sobre o “mundo ético” e o estado, em particular, parecia assentar numa *metafísica política da sociedade*, a descrição smithiana renovada pelo maxismo caía, indubitavelmente, numa *metafísica económica da sociedade*.

Mas, para além do tema da diferenciação funcional, que se aplica ao problema da geração de autonomia dos sistemas parciais, existe todo um conjunto de problemas laterais que N. Luhmann também abordou ao longo da sua obra, como é o caso da relação entre acção e sistema, o tema da “dupla contingência”, a discussão dos conceitos de sentido, evolução e comunicação e as temáticas da forma e do “medium”, que se instalaram, mais decididamente, nas últimas obras, a partir do início da década de 1990, como é possível concluir, também, pelo exame do seu ensino oral, a que hoje podemos ter acesso, graças à publicação das aulas do seminário de inverno de 1991/92 dedicado a uma *Introdução à Teoria dos Sistemas*³⁹.

No entanto, não restam dúvidas que todos estes problemas se articulam com o horizonte largo da história da diferenciação social, até porque o conceito de sociedade como “totalidade de todas as comunicações em rede” é algo que se alcança somente com a diferenciação funcional das sociedades, como fruto de uma longa evolução.

Na análise da sociedade e dos sistemas sociais dela emergentes há lugar para uma distinção entre *sistemas de interacção*, *organizações* e a *sociedade como sistema social envolvente*.

Estes três níveis não possuem todos o mesmo significado. No primeiro caso é suposta a co-presença das pessoas responsáveis pela acção e comunicação; no caso das organizações encontramos-nos num domínio em que vai ser exigido o carácter de membro de um grupo e uma determinada formalização da tomada de decisões; e no caso da sociedade como sistema social envolvente situamo-nos na esfera do que N. Luhmann designa por “totalidade de todas as comunicações”⁴⁰.

³⁸ Idem, *Ibid.*, 148 e ss.

³⁹ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg, 2002. Estas lições haviam sido anteriormente publicadas em tradução castelhana. Cf. N. Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, Barcelona, 1996.

⁴⁰ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / M., 1984, 535.

O completo desenvolvimento da teoria dos sistemas sociais de N. Luhmann vai implicar vários procedimentos da teoria, entre os quais aquele que envolve a possibilidade de desdobrar aspectos da teoria da acção na teoria dos sistemas e a aplicação à teoria da sociedade da concepção dos sistemas autopoéticos, nomeadamente no que se refere à construção de um modelo aplicável à diferenciação social.

No conceito de diferenciação social vão articular-se vários temas da teoria dos sistemas sociais entre os quais o da complexidade, o da diferença entre sistema e meio e o da geração de códigos sistémicos autónomos, cuja necessidade deriva da fixação de fronteiras claras entre sistema e meio, que por seu lado está na dependência da formação do meio-ambiente interno dos sistemas.

A mais completa explicitação da diferenciação social é, ela mesma, uma aquisição evolutiva e está somente disponível com a diferenciação funcional das sociedades modernas em que, pode dizer-se, a diferenciação vem à consciência de si como um dado que não depende de outra coisa a não ser do grau de complexidade alcançado na evolução social.

A primeira questão a salientar reside no facto de o conceito de diferenciação funcional, que as sociedades modernas alcançaram e que as libertou de tipos sociais como a forma tribal (diferenciação segmentária) ou do tipo da “sociedade estamental” (diferenciação estratificatória), não designar a noção de uma partição de uma totalidade prévia, mas sim o conceito de uma forma por meio da qual a sociedade se organiza no sentido de gerar diferenciação interna e, graças a esta última, poder lidar com a complexidade.

A forma da diferenciação funcional tem de ser analisada de um modo relativamente independente da quantidade de subsistemas que uma sociedade é capaz de gerar. Por outro lado, a diferenciação funcional também não designa divisão de tarefas no sentido habitual e de acordo com o qual o principal factor a ter em conta na redução da complexidade era o tempo, ou seja, a sucessão de tarefas a realizar-se para “reduzir” complexidade⁴¹.

Em K. Marx e na tradição sociológica do séc. XIX, em que se inclui a própria obra de H. Spencer, a diferenciação da sociedade era tratada, como se viu, em relação com o problema da divisão do trabalho. Na obra de K. Marx a ideia de modernidade social e política é em parte resultante da abordagem da divisão social do trabalho, que a organização económica do capitalismo gerara. O tipo de divisão do trabalho acaba por determinar o tipo particular de divisão da sociedade em classes e esta última a distribuição das funções e papéis sociais assim como a atribuição de poder político à classe economicamente dominante, etc.

⁴¹ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1997, vol. 2, 707-776.

Como o ponto de partida da concepção luhmanniana de complexidade não está numa teoria da causalidade estrutural, na aceção marxista, por exemplo, mas segue as consequências sistémicas do “comportamento selectivo”, não está nos seus propósitos prosseguir com a ideia de determinação “em última instância” do social e do político pelo económico, mas sim revelar a conexão entre evolução social, comunicação, aprendizagem e diferenciação. Este propósito analítico assenta, por conseguinte, muito mais numa perspectiva da sociedade que sublinha a aprendizagem e a observação pelos sistemas dos seus meios ambientes e da capacidade para na diferenciação com o meio se gerarem códigos particulares ou formas (na aceção de G. Spencer-Brown) do que na ideia de uma causalidade estrutural dos diferentes níveis da sociedade global. A causalidade é reassumida como causalidade sistémica.

D) Um movimento lógico fundador da teoria dos sistemas sociais: da vivência/acção no horizonte da relação social como relação intersubjectiva ao conceito de sistema social

Embora com antecedentes não desprezíveis no modelar texto de “juventude” sobre a confiança, na obra *Sistemas Sociais* N. Luhmann orientava-se por uma interpretação da relação contratual que punha em jogo dois aspectos essenciais do que ele designa, em várias obras, por selecção e comportamento selectivo: o tempo e a contingência.

*Zeit is Asymmetrisierung von Selbstreferenz im Hinblick auf eine Ordnung von Selektionen, und im sozialen Bereich verzeitlicht sie die doppelte Kontingenz sozialen Handelns mit den darin spielenden Selbstreferenzen, um zu ermöglichen, daß unwahrscheinliche Ordnung so gut wie zwangsläufig entsteht, wo immer doppelte Kontingenz erfahren wird.*⁴²

A dupla contingência⁴³ refere-se a uma dupla experiência da relação intersubjectiva e do tempo⁴⁴. Pode representar-se a dupla contingência

⁴² Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 176.

⁴³ Escrevia N. Luhmann o seguinte sobre a “dupla contingência” na sua resposta a J. Habermas em 1971: *Doppelte Kontingenz ist nach einer treffenden Formulierung von Paul Valéry “double négation virtuelle” und in dieser Profilierung die Form des Akzeptierens des anderen als eines Subjekts, das auch anders könnte* (Idem, “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas” in J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M., (1971), 1990, 324).

⁴⁴ Nas lições de Introdução à Teoria dos Sistemas (publicadas em língua alemã em 2002) N. Luhmann regressava à sua investigação de 1984 sobre a dupla contingência para insistir no seu carácter fundamental em todo o percurso teórico da sociologia contemporânea

como um movimento complexo que começa por nascer de uma situação de simetria na situação inicial gerada por expectativas mútuas entre um ego e um alter, que se defrontam sem mecanismos prévios de redução da complexidade comportamental (*insegurança*) → passando por uma assimetria na formação dos equilíbrios de expectativa, em que o outro toma uma iniciativa em determinado sentido, não totalmente compensada por uma resposta do outro lado (*iniciativa do outro*) → para daqui resultar uma nova simetria, não já constituída com base na insegurança, mas numa resimetrização em que se forma um mínimo de equilíbrio de expectativas mútuas (*consenso/discurso*)⁴⁵. A geração de expectativas mútuas depende, no seu sucesso sempre relativo, da estabilidade, também ela relativa, das resimetrições. A análise da estabilidade relativa das resimetrições conduziu o jovem N. Luhmann à investigação do complexo fenómeno social da confiança⁴⁶.

Inicialmente, o problema de base na dupla contingência é dado como um problema de “simetria”, pois para ambas as partes existe uma mesma “insegurança” quanto ao comportamento da outra parte⁴⁷. Por outro lado, e na medida em que tenho de conceber a acção do outro como algo de diferente da minha própria acção, como algo que efectivamente provém de um “aliud”, tenho de a conceber no plano da localização temporal e, neste sentido, ela surge assimetrizada, também, no tempo, como algo que não só está fora de mim como também fora do presente da “vivência intencional” imediato da minha consciência⁴⁸.

O tempo fornece, por conseguinte, uma imagem adequada para a diferença interpessoal de ego e de alter. O discurso e o consenso que mediante ele se possa produzir, como novas simetriações, são respostas, elas mesmas contingentes, a um processo ininterrupto de simetrias e assimetriações de expectativas mútuas.

Em articulação com uma leitura que fez de G. Simmel partiu N. Luhmann⁴⁹ para a concretização da ideia de independência na delimitação

e no seu próprio percurso intelectual. Sob a questão da dupla contingência é possível mesmo aperceber a pergunta radical, aliás também formulada em *Sistemas Sociais*, “como é possível a ordem social?”. Cf. Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 315 e ss.

⁴⁵ Idem., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 176-177.

⁴⁶ Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, (1968), 1989.

⁴⁷ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 177; Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, o. c., 12.

⁴⁸ Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, o. c., 15-16.

⁴⁹ A referência de N. Luhmann a G. Simmel vai para um excurso sobre a “limitação social” incluído no capítulo “espaço e sociedade” dos estudos sobre as formas de Socialização (G. Simmel, *Sociologia. Estudios sobre las Formas de la Socialización*, vol. 2, o. c., 653-676). Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 177.

de domínios (da pertença de um ego e de um alter) mas agora do ponto de vista do que chamou “autocatálise”.

O que se observa no desenrolar das acções de ego e alter tanto simétricas como assimétricas ou resimetrizadas não é uma separação de esferas entre o que é de ego e o que é de alter, mas assiste-se à geração de limites caracterizadores do próprio sistema social.

G. Simmel concebeu a ideia de que nas relações interpessoais estava sempre de algum modo presente a passagem do plano da distinção interpessoal para o plano de uma divisão nos próprios objectos de partilha dos sujeitos. Mas, N. Luhmann afirma que a interpretação do problema da “dupla contingência” em termos de autocatálise conduz à perspectiva que opõe sistema e meio-ambiente: a linha de fronteira não separa já “esferas de influência” num jogo de relações interpessoais, mas passa a designar a própria linha de fronteira entre Sistema e Meio-Ambiente num processo que, temporalmente, é um processo de “selecção” de possibilidades e expectativas de acção⁵⁰.

Assim, o sistema que emerge das relações interpessoais deixa de estar referido a dois indivíduos e à unidade psíco-física que cada um deles representa e passa a referir-se às suas próprias condições de reprodução no tempo. De facto, o momento da resimetrização nas relações interpessoais acaba por condicionar a formação de um determinado equilíbrio, mutuamente aceite, em relação ao que cada um dos indivíduos espera do outro. Este equilíbrio passa a ser, em si mesmo, autoreferente, alimentando-se a si mesmo, como o sociólogo pretende significar com o uso do termo “autocatálise”⁵¹.

Podemos afirmar, então, que, tendo por base a teoria da acção, o ponto de partida da teoria dos sistemas reside na possibilidade de reduzir a dupla contingência da intersubjectividade à autocatálise do sistema social.

Mas para que ocorra esta redução da acção ao sistema é necessário tomar o que se passa entre ego e alter à luz de um modelo determinado de comportamento, à luz do chamado *comportamento selectivo*⁵², que se desenvolve como uma aprendizagem no tempo.

⁵⁰ A crítica a G. Simmel reside sumariamente no facto de este ter pensado ser possível reconstruir a emergência da ordem social inteiramente na base das vivências intencionais e nas acções de sujeitos individuados, que partilham esferas de influência no mundo objectivo e deixam por detrás dela uma esfera “secreta” por partilhar, a que se chamou “intimidade”. Ora, N. Luhmann não considera ser praticável avançar para a “ordem social” objectiva tendo por base as relações intersubjectivas assim entendidas. É por isso que é importante determinar um domínio “autocatalítico” da emergência do sistema social. Cf. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 177-178.

⁵¹ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 170.

⁵² O tema da “selecção” e do “comportamento selectivo” aparece relativamente cedo nos escritos de N. Luhmann, como é fácil constatar a propósito do recurso ao modelo da

É com base nesta integração do horizonte intersubjectivo e interindividual da dupla contingência no plano da concepção de uma “selecção” que opera na linha divisória entre sistema e meio, que se justifica o que N. Luhmann nos diz sobre o “sistema social” mais em particular e a constituição de “fronteiras de sentido”:

*Ein soziales System kann seine Sinn Grenzen mehr oder weniger offen und durchlässig definieren, muß dann aber intern Selektionsregeln festlegen, mit deren Hilfe Themen akzeptiert oder verworfen werden können*⁵³.

Dando continuidade a preocupações anteriores (de 1968), as análises da confiança e do par de opostos “confiança / desconfiança”, no capítulo 3 da obra de 1984, *Sistemas Sociais*, serviam a finalidade de reconstruir o processo de edificação de um sistema social.

Como nasce um sistema e como se gera a sua autonomia em relação a uma base intersubjectiva a partir da acção num modelo baseado na dupla contingência?

Com o exame da experiência social da confiança ilustra-se a passagem à temporalidade dos aspectos relacionados com o comportamento selectivo na situação de “dupla contingência”.

Antes de mais, a estrutura temporal e a sequencialidade de operações são os dois aspectos fundamentais quer da compreensão do modo como as relações sociais se estruturam quer para situar o modo de constituição do próprio sistema social.

Ora, o que deve notar-se, logo à partida, é que uma das características da confiança é a sua própria circularidade, ou seja, o facto de, a partir de um determinado *tempo* das relações entre ego e alter, se gerarem possibilidades de conduta e expectativas mútuas de conduta que estão estabilizadas e que oferecem uma poderosa resistência ao arbítrio de cada um dos participantes ou aos desajustamentos ocasionais dos comportamentos reciprocamente referidos, de tal forma que podemos falar em “confiança na confiança”⁵⁴.

“teoria cibernética dos sistemas” já em 1968 no trabalho sobre a confiança. Cf. Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, o. c., 5. O mesmo conceito de selecção e de comportamento selectivo é a pedra angular dos desenvolvimentos críticos em 1971 frente à teoria do sentido e da sociedade de J. Habermas. Cf. Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 25 – 100.

⁵³ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 178.

⁵⁴ Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, o. c., 77: *Während beim personalen Vertrauen Reflexivität Ausnahmeerscheinung ist, baut das Systemvertrauen darauf auf, daß diese Gemeinsamkeit des Vertrauens bewußt wird.*

A confiança só se instala verdadeiramente quando não for necessário percorrer toda uma série de inferências causais das acções e da comunicação para saber o que ego ou alter vão fazer mediante o que o outro fizer.

Na medida em que o exame da confiança serve de ilustração do comportamento selectivo, é fácil concluir que a selecção está no facto de as relações que a confiança favorece serem sempre possíveis mediante *encurtamentos de razões*, que resulta já de uma economia da experiência e do tempo e, por isso, de uma selecção de possíveis, selecção esta que deve poder objectivar-se de tal modo que só seja necessária a sua reactivação sempre que se coloque a questão “o que fazer?” mediante a representação do que o outro fizer ou esperar.

*Vor allem aber hat Vertrauen jenen zirkulären, sich selbst voraussetzenden und bestätigenden Charakter, der allen Strukturen eigen ist, die aus doppelter Kontingenz entstehen*⁵⁵.

Do carácter autoreferente da confiança e da impossibilidade de a reduzir a isto ou àquilo da experiência directa da comunicação se segue a própria definição de “pessoa”, ou seja, dos implicados na situação de dupla contingência ou do que, na terminologia de N. Luhmann, se significa como “sistema psíquico”.

Também as pessoas são definidas como “agregados de autoreferências”⁵⁶. E esta é uma das fórmulas com que o sociólogo se insere a ele mesmo na longa tradição filosófica da disputa sobre o que qualifica a individualidade prática.

Voltando atrás, na exposição, dizíamos que na representação da dupla contingência, tal como ela nos é dada na experiência da acção e das expectativas de acção, se pode concluir que nenhum sistema pode verdadeiramente ter lugar ou então está insuficientemente determinado quando ego não puder agir enquanto não souber de que modo exactamente alter agirá.

No interior do sistema e na suposição da dupla contingência, a referência à acção de dois sujeitos (“pessoas”) é possível na medida em que duas condições se podem reunir.

Uma primeira condição na qual a “indeterminação” é referida apenas na sua máxima generalidade.

E uma segunda condição que está articulada com determinadas formas de “programação condicional” e, por conseguinte, com um número limitado de alternativas de acção, em que se trata, naturalmente, de escolher certos

⁵⁵ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 181.

⁵⁶ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 182: *Personen sind für sich selbst immer schon hoch aggregierte Selbstreferenzen*.

rumos de acção na dependência do conhecimento dos pressupostos da opção por esses rumos.

Na evolução do próprio sistema a diferença entre estes dois modos de lidar com a incerteza reside no afastamento cada vez maior da total indeterminação do agir, ou seja, da primeira condição.

*Der System verliert die Offenheit für beliebiges und gewinnt Sensibilität für bestimmtes. Dadurch differenzieren sich Umwelt und System*⁵⁷.

Na história da constituição do sistema social como um todo joga-se uma *História da Selecção* e das condições sistémicas da selecção. Neste processo está em questão a diferença entre o “possível” e o “relevante”, pois no meio ambiente muita coisa é possível, mas nem tudo o que é possível é relevante para o sistema⁵⁸.

A diferença entre o possível e o relevante (que para o sistema coincide com a actualidade) é muitas vezes analogada por N. Luhmann à distinção estabelecida na “lógica da forma” de G. Spencer-Brown⁵⁹ entre um espaço não-marcado e um espaço marcado, entre possibilidades deixadas em aberto pelo sistema e a marcação clara da actualidade. (na terminologia do “cálculo da forma” de G. Spencer Brown trata-se de um “unmarked space” em oposição a um “marked space”⁶⁰).

Os desenvolvimentos dos temas da dupla contingência e da confiança não conduzem, apenas, à constatação da necessidade de articular a relação social entre pessoas, o tempo como fonte das simetriações e assimetriações da experiência da relação e o equilíbrio de expectativas mútuas em sistemas de acção, mas conduz-nos, igualmente, à discussão do conceito de reciprocidade, que, por sua vez, aparece articulado com o tema do “condicionamento” (*Konditionierung*).

*Die Leistung des einen wird unter der Bedingung der Gegenseitigkeit von der Leistung des Anderen abhängig gemacht - also doppelte Kontingenz reduziert auf doppelte Konditionierung*⁶¹.

No entanto, do ponto de vista sistémico, o condicionamento recíproco de acções de ego e de alter depende do modo como se constituiu na sua própria autoreferência esse mesmo condicionamento recíproco, deixando de ter qualquer relevo a referência aos sistemas psíquicos (aos indivíduos) que efectivamente são os portadores destas intenções de agir, destas repre-

⁵⁷ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 185.

⁵⁸ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 186.

⁵⁹ G. Spencer-Brown, *Laws of Form / Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, Lübeck 1997.

⁶⁰ Idem, *Laws of Form / Gesetze der Form*, o. c., 3 e 5.

⁶¹ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 186.

sentenças ou daquelas crenças sobre o que cada um dos demais indivíduos vai fazer para prosseguir um determinado curso de acção.

Sendo assim, a individuação do sistema que resulta da definição de fronteiras entre sistema e meio e aqui de um desdobramento entre “espaço marcado” e “espaço não-marcado” vem recobrir a dupla individuação de ego e de alter na situação de dupla contingência.

É isto que está presente ao passar do âmbito de uma teoria da acção intencional para o plano de uma teoria dos sistemas propriamente dita, algo que não se efectivou de forma consequente na Sociologia fenomenológica ou na obra de J. Habermas, permanecendo, ambas, no plano dicotómico que opõe sistema e mundo da vida.

Esta passagem é assegurada por dois esquemas na teoria de N. Luhmann: o esquema que leva da acção para o sistema pela ideia de selectividade; o esquema que leva dos indivíduos efectivamente actuantes no mundo para as pessoas como “agregados de autoreferências” e para a autoreferência do condicionamento recíproco. Se a concepção completa do comportamento selectivo e da sua irredutibilidade nos leva à noção de mecanismos autoreferentes, então é porque o primeiro esquema encontra a sua explicação no segundo.

Se o sistema social resulta, portanto, de uma tradução ultraestável do condicionamento recíproco de comportamentos selectivos, será importante saber como se reproduz o próprio sistema nessa ultraestabilidade, pois no plano da autoreferência, em que estamos situados, o que importa é o encadeamento, no tempo, das próprias operações pelas quais o sistema começou por ser definido.

Se a possibilidade do sistema social estava articulada, de início, com o comportamento selectivo, entramos, então, no domínio do encadeamento de selecções. No estado *actual* de um sistema social não há selecção fora de um encadeamento selectivo e aquilo que permite reconhecer um sistema social é a capacidade de reproduzir a selecção.

O tratamento do conceito de encadeamento de selecções não dispensa uma análise de duas noções entrelaçadas: a noção de “região de selecção” (*Selektionsbereich*) e o próprio conceito de “selecção”⁶².

A investigação do conceito simples de selecção vai ter de supor o modo como o sistema se reporta ao meio ambiente.

É neste último sentido que N. Luhmann fala em “referências do sistema” e em “maioria de referências do sistema” na articulação entre sistema e meio ambiente⁶³.

⁶² Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 188-189.

⁶³ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 189.

(...) daß Systeme nur in Beziehung auf eine sehr viel komplexere Umwelt gebildet werden können und daß sinnhaft-selbstreferentielle Prozesse sich selbst als systemintern begreifen; als systemintern aber nur so, daß ihr Sinn sie an ihre Umwelt verweist und daß alles, was für sie Umwelt ist, auf sie selbst rückbezogen werden kann⁶⁴.

Se nos lembrarmos que uma parte importante dos elementos conceptuais do capítulo três de *Sistemas Sociais* sobre a “dupla contingência” já provêm da obra anterior sobre a *Sociologia do Direito* e, aqui, da discussão em torno da noção de expectativa, ganharemos se examinarmos também este último problema.

Ao longo de todo o capítulo 2 da *Sociologia do Direito*, N. Luhmann ocupava-se com o discernimento do sentido da imbricação de três conceitos: *complexidade*, *contingência* e *expectativa de expectativas*.

O conceito de *complexidade*⁶⁵ encontrava-se aí claramente definido como a referência do sujeito a um mundo de experiência no qual existem sempre mais possibilidades do que aquelas que se podem realizar.

Por *contingência* entendia-se aí a diferença entre aquilo que um sujeito espera como possibilidades circunstanciais de uma experiência e as possibilidades que lhe são efectivamente oferecidas⁶⁶.

O sociólogo era suficientemente claro ao traduzir mesmo em “termos práticos” o que pretendia significar com os dois conceitos. Assim, deste último ponto de vista clarificador, complexidade implica selecção dos possíveis e a contingência evidencia-se no perigo da frustração de expectativas e na necessidade de assumir riscos nas acções⁶⁷.

Depois deste esclarecimento conceptual compreende-se por que o exame do chamado “comportamento selectivo” permite ver como ao longo da evolução social se vão sedimentando determinados mecanismos de “assimilação da experiência”, os quais não são válidos somente para este ou aquele sujeito, dotado de características em tudo variáveis em relação a outros indivíduos, mas são mecanismos independentes da dimensão “subjectiva” da experiência e resultam da já referida ultraestabilidade da

⁶⁴ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., idem.

⁶⁵ O conceito de complexidade foi objecto de um exame detalhado por parte de N. Rescher, que depois de ter lamentado o facto de, com a excepção de Leibniz, Peirce e Whitehead, os filósofos se terem interessado muito pouco ou mesmo nada pelas consequências da admissão deste conceito no seu vocabulário, desenvolveu uma tipologia das formas de complexidade, em que infelizmente não encontrámos a complexidade característica da abordagem da teoria dos sistemas. Cf. N. Rescher, *Complexity. A philosophical Overview*, New Brunswick/London, 1998.

⁶⁶ Idem, *Rechtssoziologie*, Opladen, (1980), 1987, 31.

⁶⁷ Idem, *Rechtssoziologie*, o. c., 31-33.

aprendizagem com base em condicionamentos recíprocos, com valor selectivo⁶⁸.

A estes mecanismos obtidos ao longo da evolução, em virtude da aprendizagem conseguida pelos comportamentos selectivos, se chamam “sistemas”. Em sistemas os comportamentos selectivos vêm encontrar uma certa estabilidade no tempo, que assegura uma “selecção continuada”, e que depende da capacidade de os sistemas se autoreproduzirem mediante a autoreprodução das suas operações e dos seus elementos.

Nesta explicação conceptualmente muito precisa, N. Luhmann ainda clarifica o seguinte.

Se a aprendizagem resultante de comportamento selectivo estabilizado em sistemas permite a organização da experiência ao nível do reconhecimento de procedimentos e regras estáveis, então isso quer dizer que no nível sistémico, atingido pela experimentação ao “longo do tempo”, se concretiza uma linha de demarcação, se desenha uma linha de fronteira, um vinco, que separa entre o que é doravante tomado como “o mundo” e o que, do outro lado da linha, se designará por “sentido”. Este vinco representa uma linha de fronteira essencial para um observador poder designar os limites de um sistema, como limites do sentido e do mundo⁶⁹.

Lendo a semântica sistémica a partir da semântica da teoria da acção, deve poder afirmar-se que o “sentido” é, pois, o que em um processo de selecção se afirmou como “relativamente imune a desapontamentos”⁷⁰. Deste modo, o sentido é tudo o que em um processo evolutivo de aprendizagem pode ser identificado por ego e por alter como *desafio sólido da contingência*. É claro que o sociólogo não compreende aqui somente o “sentido” numa acepção “linguística”, como o “sentido das palavras”, mas

⁶⁸ Idem, *Rechtssoziologie, o. c.*, 38.

⁶⁹ N. Luhmann chama sempre a atenção do leitor para o carácter não-substancialista do discurso que opõe sistema e mundo, para evitar que se pense estarmos aqui a lidar com uma oposição entre duas realidades pré-existentes à diferença ou à demarcação que as coloca uma frente à outra, pela primeira vez. A diferença entre sistema/mundo é posta pela diferença entre sistema/mundo e não pela diversidade ontológica “real” que existe, supostamente, entre uma coisa e outra. A diferença entre sistema/mundo é fruto de uma operação que, em virtude de colocar um frente ao outro na modalidade da objectivação, é uma diferença instituída por uma operação particular, que é a operação de observação. *Die Differenz ist keine ontologische, und darin liegt die Schwierigkeit des Verständnisses. Sie zerschneidet nicht die Gesamtrealität in zwei Teile: hier System und dort Umwelt. Ihr Entweder/Oder ist kein absolutes, es gilt vielmehr nur systemrelativ, aber gleichwohl objektiv. Es ist Korrelat der Operation Beobachtung, die diese Distinktion (wie auch andere) in die Realität einführt* (Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 244).

⁷⁰ Idem, *Rechtssoziologie, o. c.*, 32.

numa acepção mais vasta que inclui todas as “formas comprovadas de selecção”, entre as quais se conta a linguagem.

Partindo novamente da semântica do sistema, o sentido, em termos muito gerais, representa não uma realidade, uma substância ou uma coisa, mas a diferença entre complexidade do mundo e complexidade do sistema, entre um universo dado de possibilidades e as condições da sua selecção⁷¹.

Na medida em que um destes aspectos não pode ser pensado sem o outro, estamos aqui perante uma referência ao mundo tornada possível pela auto-referência do (ao) sistema. É, com mais propriedade, a esta condição autoreferente com base na qual se constitui a referência ao mundo, que se chama “sentido”⁷².

Aquilo que se entende por “facto” do mundo objectivo terá de se compreender, a esta luz, como o resultado de um processo selectivo entre possibilidades, o qual originou determinadas orientações de sentido: deste modo, o que se tomou como “facto” tem de ser inserido em um curso determinado de experimentação e selecção. A este propósito, a fórmula curiosa que L. Luhmann usou na *Sociologia do Direito* foi: *cada sim implica mais não*⁷³.

A concepção do sentido como um diferencial estabelecido na dualidade entre sistema e mundo, entre selecção e complexidade, leva N. Luhmann ainda na *Sociologia do Direito*⁷⁴ e em outros textos, mas em continuidade

⁷¹ Ao insistir sempre em que é a posição de uma diferença que se encontra em condições de gerar o sentido, N. Luhmann aproxima-se, naturalmente, e aliás de forma consciente e explícita, da família teórica do ambigamente chamado “pós-estruturalismo” francês que, não obstante todas as matizes dos seus diversos representantes, partiu da famosa definição de língua como “sistema de diferenças” de F. de Saussure. Aqui se incluem J. Derrida e J. Lacan, do mesmo modo que N. Luhmann, embora com divergências de posição teórica a respeito de outros problemas, que se prendem com o sentido a atribuir a um desenvolvimento e aplicação do princípio geral saussuriano. Cf. U. Stäheli, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmann Systemtheorie*, Göttingen, 2000.

⁷² *Sinn ermöglicht bei allen internen Operationen ein laufendes Mitführen von Verweisungen auf das System selbst und auf eine mehr oder weniger elaborierte Umwelt; die Wahl des Orientierungsschwerpunktes kann dabei offen gehalten und den anschließenden Operationen überlassen werden, die zugleich Sinn mit Verzweigung nach außen und nach innen reproduzieren. Man sieht hieran deutlich den evolutionären Gewinn der Errungenschaft “Sinn” auf der Basis einer nicht mehr zu stoppenden Selbstreferenzialität des Systemaufbaus; oder mit anderen Worten: in der Kombination von System / Umwelt-Differenz und selbstreferentiellen Systemaufbau* (idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 64).

⁷³ Idem, *Rechtssoziologie*, o. c., 191.

⁷⁴ Idem, *Rechtssoziologie*, o. c., 34.

com o antecedente, a referir que a comunicação directa não é uma suposição imprescindível na auto-referência do sentido⁷⁵.

Por isso, contrariamente a outras posições filosóficas e sociológicas, pouca atentas à irreducibilidade do comportamento selectivo, tem de se concluir que o comportamento selectivo não se confunde com “acção comunicativa” e, mais ainda, a economia da palavra e do discurso pode ser uma característica de comportamentos selectivos bem sucedidos que, por assim dizer, com sucesso, encurtam as vias discursivas necessárias para orientar acções justificadas de determinada maneira, deixando aberta a comunicação directa para outras oportunidades da experiência do mundo⁷⁶.

O que caracteriza a formação do sentido nos mecanismos de selecção não é a formação de consensos bem determinados, sobre algum tema, mas a própria determinação da oportunidade ou não oportunidade do discurso e do sentido gerado na comunicação verbal. A questão sobre quem fala, sobre o que se fala e quando se fala é já inerente a um processo selectivo, que supõe que haja “sentido”, isto é, diferença entre sistema e mundo.

Nesta inversão se vê até que ponto pode ir a tradução da teoria da acção na teoria do sistema da acção.

A interacção social e mesmo a convivência social supõem modalidades de redução da complexidade e tipos de comportamento selectivo largamente assentes em “ajustamentos não manifestos” entre diferentes sujeitos. É precisamente a respeito do modo como se condicionam reciprocamente acções e expectativas assim como expectativas de expectativas entre um ego e um alter, que N. Luhmann referiu na obra *Sociologia do Direito* o “idealismo alemão”⁷⁷ como um momento na História da Filosofia em que se deu o reconhecimento deste problema da articulação do sentido no plano do reconhecimento mútuo (com Fichte, os românticos e Hegel).

Da década de 1970 datam alguns dos textos fundadores em que N. Luhmann promove a ideia de uma irreducibilidade do comportamento selectivo em relação às estruturas gerais da acção social propondo, com

⁷⁵ Uma vez mais, também a propósito do sentido mantém N. Luhmann uma concepção operatória, na qual o principal suposto é o da articulação do sentido dentro de uma sistema de diferenças, que fazem “sentido”. *Insgesamt ist Sinn ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen, und zwar von Differenzen, die solche nicht vorgegeben sind, sondern ihre operative Verwendbarkeit (und erst recht natürlich: ihre begriffliche Formulierbarkeit) allein aus der Sinnhaftigkeit selbst gewinnen. Die Selbstbeweglichkeit des Sinngeschehens ist Autopoiesis par excellence* (Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 101).

⁷⁶ Idem, *Rechtssoziologie*, o. c., 34.

⁷⁷ Idem, *Rechtssoziologie*, o. c., 35.

base nisso, a necessidade de uma tradução da teoria da acção em uma teoria sistémica, como temos vindo a ver.

No capítulo da obra de 1971, que escreveu em colaboração com J. Habermas, escrevia N. Luhmann o seguinte sobre o conceito de sentido.

*(...) daß wir unter sinnkonstituierenden System nicht irgendeine Energiequelle, nicht eine Ursache, nicht das organisch-psychische Substrat sinnhaften Erlebens meinen, geschweige denn den konkreten Einzelmenschen, sondern einen Sinnzusammenhang als solchen. Es fallen darunter sowohl psychische System, soweit sie (von wem immer!) als Einheit eines sinnhaften Zusammenhanges von Erlebnissen und Handlungen identifiziert werden, als auch soziale Systeme*⁷⁸.

A partir desta perspectiva, é possível, então, articular toda uma concepção dos “sistemas de sentido” à margem de uma tomada de decisão sobre se estamos a tratar de “sistemas psíquicos” ou de “sistemas sociais”. Antes desta “tomada de decisão”, conceitos como “vivência”, expectativa” ou “frustração” permanecem no limiar do psicológico e do social.

*Natürlich soll damit nicht bestritten werden, daß aller Sinn, alles Erleben, alles Handeln psychische Systeme mitsamt ihrem organischen Substrat voraussetzt und nur in ihnen möglich ist*⁷⁹.

Se, deste ponto de vista, parece existir alguma proximidade entre a análise fenomenológica e a de N. Luhmann, já as duas perspectivas se afastam quando se trata de transpor a linguagem de “sentido” da Fenomenologia de E. Husserl e de A. Schutz para a linguagem do “sentido” e do “sistema” da Teoria dos Sistemas. Fica portanto por esclarecer a natureza da articulação entre sentido e sistema. Esta articulação não pode ser explicada com base exclusiva na Fenomenologia de E. Husserl ou de A. Schutz, mas vai supor uma outra ordem de pressupostos teóricos.

Contudo, e no domínio de uma teoria da consciência, é a partir da tese da fenomenologia de E. Husserl relativamente ao carácter de autotranscendência da vivência intencional que N. Luhmann pretendeu demonstrar como cada vivência, na sua própria actualidade, está desde logo articulada com a transcendência das suas outras possibilidades: *todo o actual é dado frente ao possível e com este se confronta*⁸⁰.

⁷⁸ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 29-30.

⁷⁹ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 29.

⁸⁰ Remeto o leitor para a 10ª lição da Introdução à Teoria dos Sistemas, onde está em causa uma revisão do confronto com a fenomenologia de E. Husserl e os conceitos de actualidade e potencialidade. Cf. Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 221-246, especialmente 230 e ss.

Assim, por sentido se pode entender a *polarização do possível pelo actual* assim como, no caso dos “sistemas psíquicos” em particular, a forma de processamento da própria vivência. Do mesmo modo que se havia confrontado com a teoria da acção, a teoria dos sistemas confronta-se com a concepção fenomenológica da vivência intencional e, por conseguinte, com a tradição completa das chamadas “filosofias do sujeito”.

Continuando o raciocínio, a primeira aproximação que podemos fazer do confronto entre o actual e o potencial na vivência intencional reside no facto de a potencialidade ter sempre a característica do “excesso do possível”.

A chamada unidade da vivência intencional é dada como uma concentração em determinado ponto de um horizonte da vivência, que possui esferas menos actuais e outras com conteúdos mais perfeitamente actualizados. A “actualidade” é função de uma diferença permanente em relação ao “potencial” e à “potencialidade” e vice-versa: *Dem gerade akut bewußten Erleben steht eine Welt anderer Möglichkeiten gegenüber*⁸¹.

Na medida em que, aqui, estamos envolvidos num tipo de problemática que envolve não apenas a vivência como também a acção, estamos, ao mesmo tempo, perante o tema da *complexidade* assim como perante o tema da *contingência* no par complexo vivência/acção. Ao definir também “complexidade” e “contingência” no trabalho sobre “O sentido como conceito fundamental da Sociologia”, vai N. Luhmann utilizar a mesma definição que se encontrou na *Sociologia do Direito*.

*Durch den Begriff Komplexität soll bezeichnet werden, daß es stets mehr Möglichkeiten weiteren Erlebens und Handelns gibt, als aktualisiert werden können. Der Begriff Kontingenz soll sagen, daß die im Horizont aktuellen Erlebens angezeigten Möglichkeiten weiteren Erlebens und Handelns nur Möglichkeiten sind, daher auch anders ausfallen können, als erwartet würde...*⁸²

Na base do par “vivência/acção” e da articulação nele encontrada entre actualidade e potencialidade está em causa um complexo acto de selecção da nossa vida consciente.

Por “selecção” deve entender-se esta capacidade de fazer entrar a esfera do possível na esfera da actualidade e a sua regulação: *Erleben und Handeln ist unaufhörliche Selektion*⁸³.

⁸¹ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 32.

⁸² Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., idem.

⁸³ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 33.

Numa definição compacta, mas útil para o que importa aqui, pode dizer-se que existe selecção e existem comportamentos selectivos desde que esteja em causa, na experiência, uma distinção entre possibilidade e actualidade e a descoberta de uma regra da relação entre uma e outra.

Com isto se significa que a selecção e os comportamentos selectivos são universais na experiência humana do mundo e da comunicação e que a selecção é irreduzível a outras formas de entender essa experiência.

O que é que acontece com as possibilidades que não são actualizadas na vivência intencional? Poderia afirmar-se que elas são aniquiladas.

Na verdade, este conjunto de potencialidades é apenas “neutralizado”. Como conjunto dos possíveis que surge na modalidade desta “neutralização” pela actualização do actual, trata-se de algo que se conserva assim como tal e é entendido como “região de selecção” ou, em outros termos, é entendido como Mundo.

O mundo como “região de selecção” é, na construção própria da teoria dos sistemas, o produto da modalização do real pela actualidade da produção de sentido nos sistemas.

E) Comportamento selectivo, geração do sentido e autoreferência dos sistemas baseados no sentido

Da obra famosa publicada por N. Luhmann e J. Habermas e das conclusões que podemos extrair da obra de A. Schutz e da “Sociologia fenomenológica” se infere que a categoria fundamental do discurso sociológico e também do que poderemos designar por “Filosofia Social” é a categoria do *sentido*. Mas os dois autores não concordaram sobre as consequências e as causas deste aparente *consensus*.

Ignorando a irreduzibilidade e universalidade do comportamento selectivo, J. Habermas postulava como ponto de partida do *sentido* a comunicação entre interlocutores reais, de uma comunicação sem coerção, que possuem por horizonte comum um mesmo mundo⁸⁴.

Ao contrário, N. Luhmann não parecia disposto a fazer recuar o sentido a um fonte originária, disposta em redor de interlocutores identificados com sistemas psíquicos (indivíduos), mas o *sentido* era, para ele, idêntico a um mecanismo gerado para fomentar procedimentos de redução de complexidade, precisamente *na ausência de participantes reais*. Progressivamente

⁸⁴ Cf. Num sentido geral J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, o. c., 101-141.

se vai reforçando esta última ideia na obra do sociólogo e, com ela, a intenção de formular uma teoria do sentido sem uma dependência ontológica ou intersubjectiva⁸⁵.

Se um dos principais efeitos pretendidos com esta descrição da emergência do sentido é a clara evidenciação da sua autonomia frente à consciência individual e frente à realidade objectiva pensada no conceito de “coisa”, é necessário prosseguir e insistir no valor estritamente *operatório* a conceder ao conceito de sentido. O sentido é reconhecível na medida em que ele traduz uma dada operação e não porque nele se mostram certas propriedades de coisas ou o conteúdo de uma vivência intencional ou o conteúdo de actos comunicativos ou as condições transcendentais de possibilidade da comunicação.

Mas como o sentido não remete para uma exterioridade de si mesmo, à qual o próprio sentido se podia reduzir, como no caso de “coisa”, “mente” ou “comunicação interpessoal”, a operação de que falamos quando nos referimos à condição de possibilidade do sentido é, ela própria, uma operação de sentido⁸⁶.

Na medida em que o sentido está necessariamente articulado com a reprodução das condições da sua produção, supondo-se nele uma circularidade do tipo autopoietico, de um modo semelhante ao que havia sido descrito por H. Maturana e F. Varela para os sistemas biológicos, o sentido que nasce da selecção e por meio dela é o principal contributo para a perservação da própria selecção.

Se é possível uma teoria do sentido relativamente independente da teoria dos sistemas, a primeira acaba por conduzir à segunda, em virtude da concepção operatória de sentido.

Daí que, no vocabulário de N. Luhmann, o sentido remeta para a memória do sistema e, nesta, para a “conservação da selecção”. Como o sentido é sempre pensado como “operação de sentido” e não como uma propriedade objectiva ou representação mental a que se liga um significado linguístico, e do mesmo modo que na perservação da selecção supomos que uma operação possa dar sempre lugar a uma outra operação do mesmo tipo,

⁸⁵ No âmbito das consequências filosóficas foi recentemente avaliada por J. Clam a proposta de N. Luhmann de não reduzir o sentido ao ser, mas partir das diferenças como efeitos sempre provisórios de operações. Cf. J. Clam, *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz, 2002.

⁸⁶ *Wir hatten Sinn als ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen bezeichnet. Wir könnten auch sagen: ein Sich-selbst-Prozessieren* (N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 102).

a “operação de sentido” estará sempre articulada com outras “operações de sentido” num ciclo autoreprodutivo⁸⁷.

Nas lições de *Introdução à Teoria dos Sistemas* a ideia de um “meio de sentido” era evidenciada tendo em vista demonstrar ao mesmo tempo a autonomia do sentido e o seu carácter universal, de tal modo que a negação do sentido só como sentido pode ocorrer, sendo aqui impossível escapar à autocontradição performativa.

*Wir können uns eine Welt vorstellen, in der kein Sinn mehr operativ produziert und reproduziert wird, aber wir können diese Vorstellung selbst nur sinnhaft bilden*⁸⁸.

Pela memória do sistema e pela capacidade de “conservação da selecção” o sistema apercebe-se do seu próprio arranjo estrutural, do vinco que se criou entre ele mesmo, como ciclo autoreprodutivo de operações do mesmo tipo, e o mundo (ou meio-ambiente) e, assim, ele traduz dentro de si próprio as condições da diferença entre ele e o mundo, num processo em que os filósofos não deixariam de ler o conceito de uma autoreflexão.

A esta autoreflexão do sistema chama N. Luhmann re-entrada (*re-entry*) e prende-se, naturalmente, com a capacidade de observação do próprio sistema⁸⁹.

Este conceito é de capital importância na caracterização da diferença entre sistema e meio. Do mesmo modo que a “conservação da selecção” é obrigatória para o reforço da autoreprodução operatória do sistema, a re-entrada é decisiva para a consolidação das fronteiras entre sistema e meio.

A diferença entre sistema e meio é uma diferença sobredeterminada, uma cópia de si própria, diz N. Luhmann. Para concretizar esta dualidade serve-se o sociólogo de duas expressões: *durch das System* e *im System*⁹⁰. A diferença é estabelecida *através* do sistema, pressupondo-o, portanto,

⁸⁷ *Platon hatte zwar recht, daß Ideen mit Gedächtnis zusammenhängen. Aber die Erinnerung führt nicht zurück zum eigentlichen, fast vergessenen Sinn des Seienden, seinen Wesensformen, den Ideen; sondern das Gedächtnis konstruiert Strukturen nur für momentanen Gebrauch zur Bewahrung von Selektivität und zur Einschränkung von Anschlußfähigkeit. Es ist eine Selbstillusionierung sinnkonstituierender Systeme, wenn sie meinen, zeitüberdauernde Identitäten habe es immer schon gegeben und werde es weiterhin geben, und man könne sich daher auf sie wie auf Vorhandenes beziehen. Alle Orientierung ist Konstruktion, ist von Moment zu Moment reaktualisierte Unterscheidung* (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 44-45).

⁸⁸ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, 234.

⁸⁹ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 45.

⁹⁰ *Die Differenz System/Umwelt kommt zweimal vor: als durch das System produzierter Unterschied und als im System beobachteter Unterschied* (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, idem).

mas também é uma diferença que se exprime *dentro* do sistema, na medida em que ele se observa a si mesmo.

O sentido é também a possibilidade da consolidação temporal de uma diferença, graças à memória. Todavia esta consolidação só é verdadeiramente actualizada com base no fenómeno de re-entrada.

O conceito de *re-entrada* serve para caracterizar uma dimensão de elevada formalização do sentido, de acordo com a qual a distinção entre actualidade e potencialidade, entre diferença e indicação, entre “marked” e “unmarked space” é re-introduzida dentro do próprio sentido, como uma espécie de consciência que o sentido elabora sobre as suas próprias condições operatórias. Esta circularidade da *re-entrada* facilita a orientação do sentido para ulteriores operações de selecção.

*Auf diese Weise, nämlich durch re-entry der Form in die Form, wird Sinn zu einem sich selbst laufend regenerierenden Medium für die laufende Selektion bestimmter Formen*⁹¹.

Se admitirmos que no curso do conhecimento selectivo do mundo, o sentido é o conjunto das consequências de fenómenos de re-entrada em sistemas, então isso significa não poder partir mais do postulado da completa *configuração actual* de um mundo fora de nós, que ocorreria independentemente das nossas observações e das selecções de sentido.

Naturalmente que o que está em causa não é a existência do mundo objectivo fora de nós.

Tal como os teóricos do “construtivismo radical”, também N. Luhmann esteve mais empenhado em especificar de que forma se relaciona o sistema com isso a que chamamos mundo objectivo, do que com a ociosa demonstração de coisas fora de nós⁹².

Aquilo que especifica esta relação particular do sistema com o mundo significa-se mediante dois conceitos: o de mundo como fonte inesgotável de surpresas e o de “irritação” do sistema pelo mundo.

Ora, é deste ponto de vista que é justo sustentar que a ideia de uma realidade subsistente fora de nós, dotada de determinados predicados e, por conseguinte, independente da natureza dos nossos actos de observação, não é nada de actual, pois a actualidade está já tecida em redor dos actos selectivos de sistemas determinados, ou seja, de mecanismos determinados pela evolução.

O mundo como *totalidade de todas as coisas* só pode conceber-se como uma referência *virtual* do conjunto de todas as observações possíveis do

⁹¹ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 58.

⁹² Sobre o perfil teórico da família “construtivista” pode o leitor informar-se em A. Müller / K. H. Müller / F. Stadler (Hrsg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse. Heinz von Foerster gewidmet*, Wien / New York, 2001.

mundo. Assim, o mundo entendido como realidade independente da observação é, pois, ainda, um correlato *virtual* das observações possíveis, não é uma *actualidade*.

Este modelo de compreensão da realidade leva, portanto, a ultrapassar tendencialmente as questões sobre o *quê* por questões relativas ao *como*: podem sempre traduzir-se *was Fragen* mediante *wie Fragen*⁹³ e incluir, por conseguinte, a chamada realidade das coisas na narrativa que fizemos para realizarmos o acesso até ao que começámos por supor nela.

Na estratégia de N. Luhmann o desenvolvimento do conceito de *sentido* destina-se, sem dúvida, a articulá-lo com o conceito de *sociedade*, pois como claramente nos diz, por várias vezes, a sociedade é um sistema constituído com base no sentido (*Gesellschaft ist ein Sinnkonstituierendes System*).

Mas nessa estratégia toma também um lugar relevante a aproximação que ele faz entre forma, “medium” e sentido.

F) Forma, “Medium” e Sentido

Na viragem da teoria dos sistemas, que N. Luhmann situa nos finais dos anos 1950 e princípios de 1960, a ideia central que importa reter não é a da abertura indiscriminada do sistema ao meio, como acontecia na concepção dos “sistemas abertos”, seguindo a inspiração da obra de L. von Bertalanffy, mas a tese segundo a qual um sistema é a diferença entre sistema e meio, não obstante a fórmula paradoxal⁹⁴.

O ponto de partida da renovação da teoria dos sistemas é uma determinada posição que neutraliza a visão ontológica convencional, que partia do mundo como um conjunto de coisas que rodeiam o homem na sua actividade, para começar pelo paradoxo da diferença entre sistema e meio, entre sistema e mundo. E digo *paradoxo* porque não é possível ir subtraindo o sistema ao mundo ou o mundo ao sistema para se edificar uma unidade que dissolva este *correr em paralelo*, que significa toda a paradoxia.

*Sie beginnt also nicht mit einer Einheit, mit einer Kosmologie, mit einem Weltbegriff, mit einem Seinsbegriff oder dergleichen, sondern sie beginnt mit einer Differenz*⁹⁵.

Na sua *Introdução à Teoria dos Sistemas* N. Luhmann alinha a sua própria perspectiva da sociedade, com acento tónico nos processos de

⁹³ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 58 – 59.

⁹⁴ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 66-67.

⁹⁵ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 67.

diferenciação e de individuação, com uma tradição que ele afirma começar a desenhar-se nos finais do século XIX e no século XX e em que refere os nomes de G. Tarde, F. de Saussure, R. Girard e G. Bateson, embora reserve um lugar especial para o trabalho lógico de G. Spencer-Brown sobre o “cálculo da forma” como um cálculo de distinções, de diferenças e de individuações. O “cálculo da forma” parece-lhe de tal modo importante que, na sua base, se poderia esperar a edificação de uma “teoria geral das formas”⁹⁶, com um alcance mais vasto que a própria teoria dos sistemas.

Nas mesmas lições recordava N. Luhmann a genealogia de uma aproximação conceptual rica em consequências. Tratava-se de tentar explicar o conceito de sentido mediante o recurso a dois outros conceitos, a saber; o conceito de forma e o de “medium”. A sua principal fonte esteve num artigo de 1926 do psicólogo F. Heider, *Ding und Medium*, no qual estava em questão tentar compreender como se podiam oferecer as coisas à nossa percepção, como realidades bem distintas umas das outras e com contornos claramente diferenciados⁹⁷. A resposta à questão estava na diferença entre “meio” que permitia a visibilidade, ainda indeterminada, de qualquer coisa em relação difusa com outras coisas, como quando se diz que a luz é um “meio” da visão, e a “coisa” nos seus contornos definidos, claramente separada, como se tivesse sido fruto de um distinto processo de individuação. Alargando as definições de F. Heider é possível tomar a própria linguagem como um “medium” no qual têm lugar as diferentes frases (como formas definidas, separadas e individuadas) e, com esta aceção, em vez de se manter a dualidade “medium”/coisa devia antes falar-se na dualidade “medium”/forma.

É de G. Spencer Brown que N. Luhmann retém a ideia de descrever sistemas como se fossem formas, isto é, diferenças, “linhas de fronteira”, distinções dotadas de uma capacidade de nomear por uma das faces o que a outra representa como o seu simétrico negativo, “marcação de diferença” não reversível, etc⁹⁸.

Duas fórmulas ilustram a intenção de N. Luhmann de aproximar sentido e forma.

Sinn kann (...) nur als Form reproduziert werden.

E, logo de seguida, diz-nos, ainda, o sociólogo.

⁹⁶ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 76.

⁹⁷ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, o. c., 226.

⁹⁸ Sobre a recepção que N. Luhmann fez da obra de G. Spencer-Brown pode o leitor julgar a partir de Idem, “Die Paradoxie der Form”, in D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt / M., 1993, 197-212.

*Die Welt selbst bleibt als stets mitgeführte andere Seite aller Sinnformen unbeobachtbar. Ihr Sinn kann nur in der Selbstreflexion des Formgebrauchs sinnhafter Operationen symbolisiert werden*⁹⁹.

Glosando o conceito de horizonte de E. Husserl, no seu significado ao mesmo tempo modal e temporal, a diferença entre sentido e mundo ou forma do sentido e mundo como “totalidade das coisas” é pensada em várias obras do sociólogo como distinção entre “actualidade” e “possibilidade”.

Mas, antes de tudo, convém reflectir sobre o facto de tanto a noção de forma (como “marcação de uma diferença”, “distinção”, linha de fronteira entre duas faces, etc.) como a noção de sentido (“a difference that makes a difference” na citação preferida de G. Bateson¹⁰⁰) se referirem à produção da individualidade, como a emergência num espaço “não marcado” de alguma coisa claramente diferenciada, como também acontece com o actual frente ao possível, muito embora a diferenciação do indivíduo nunca tenha o estatuto de uma entidade cristalizada situada dentro do “mundo” frente a outras entidades com a mesma dignidade.

É certo que N. Luhmann nunca se apercebeu da coincidência entre a sua interpretação do “cálculo da forma” de G. Spencer-Brown e a problemática da individuação, embora o próprio G. Spencer-Brown aponte, por vezes, nessa direcção¹⁰¹. Se disso se tivesse apercebido era-lhe possível concluir o mesmo que eu próprio sustento aqui, a saber: que a teoria dos sistemas e das formas é uma das dimensões de uma teoria universal da individuação.

Mas voltando à argumentação de N. Luhmann, no ponto em que ele retoma a noção de horizonte de E. Husserl, todo o problema da diferença entre *actual* e *possível* reside no ponto de observação a partir do qual essa diferença aparece. Este último é que deve consistir na fonte da individuação de um sistema, como produção cega de uma forma, pois a individuação sistémica não é outra coisa a não ser a capacidade de posicionar o actual frente ao possível com vista a uma selecção.

Sendo a observação da diferença entre actualidade e possibilidade algo de actual, segue-se que a unidade da actualidade e da possibilidade *não pode, ela mesma, ser actualizada* ou, melhor, a unidade entre actual e possível não pode ser observada como tal. No indivíduo também não existe

⁹⁹ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 54.

¹⁰⁰ Cf. G. Bateson, *Natureza e Espírito*, (trad. portuguesa) Lisboa, 1987, 68, 90 e ss, 102 e ss.

¹⁰¹ Para abreviar um longo raciocínio remeto o leitor para as palavras do prefácio à edição de 1994 de *Leis da Forma*. Cf. G. Spencer-Brown, *Laws of Form / Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, o. c., xviii.

qualquer acordo possível, na actualidade, entre aquilo que serve para o definir no seu ser “simples” e as possibilidades que lhe permanecem abertas, o que releva do paradoxo da simplicidade e da multiplicidade.

Do mesmo modo, na forma não existe qualquer possibilidade de ler a unidade do lado interior e do lado exterior da forma, sendo necessário, sempre, observar de um dos lados o que não se observa do outro.

Ou seja, a unidade da forma, do sentido ou do mundo não pode ser observada, pois *uma* operação de selecção é um pressuposto obrigatório da produção de sentido e de forma.

O sentido é todo ele derivado de *selecção de possibilidades*, com vista a uma actualidade. O que numa fórmula banal se pode traduzir na ideia de que *nem todo o possível é real*.

*Aktualisierter Sinn ist ausnahmslos selektiv zustande gekommen und verweist ausnahmslos auf weitere Selektion. Seine Kontingenzenz ist notwendiges Moment sinnhaften Operierens*¹⁰².

A possibilidade da produção de sentido vem, portanto, associada à marcação clara de uma diferença e uma vez que toda a observação supõe a marcação da sua própria posição num sistema de diferenças, toda a observação envolve produção de sentido e, nisto, o mundo revela toda a sua riqueza de sentidos como efeito da multiplicidade de observações. Assim se justifica que a noção de observação implique, para N. Luhmann, a noção de sentido e *vice-versa*¹⁰³.

Várias vezes na sua narrativa da tradição da “velha Europa”, o sociólogo sugere que Deus ocupou a posição paradoxal de um ser sem diferença, de um observador último, cuja observação não é demarcada de outras observações por meio de um qualquer sistema de diferenças¹⁰⁴. A posição do divino, própria desta interpretação da metafísica, significava também a origem, a origem de todas as diferenças que nela mesma não era suportada senão pela identidade consigo mesma.

No modo necessariamente abreviado de uma fórmula, seria possível dizer que na concepção de Deus da metafísica está a expressão do desejo da unidade entre actualidade e possibilidade na forma da concepção de um ser real, existente, na modalidade da completa actualidade. O problema da unidade entre actualidade e possibilidade, que em si mesmo é o enunciado de um *paradoxo*, era resolvido, numa parte considerável da tradição metafísica, com o recurso ao suposto de uma completa redução da possibilidade à actualidade de uma consciência onisciente.

¹⁰² N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 55.

¹⁰³ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 56.

¹⁰⁴ (...) *Gott als das einzige ... nicht durch Unterscheidungen definierende Wesen* (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 57).

Ao contrário desta tradição e para acentuar a característica da *diferença* inerente a toda a situação de observação do mundo e de produção de sentido, N. Luhmann serve-se, uma vez mais, da linguagem husserliana do horizonte e combina-a com a ideia de “distinction” de G. Spencer-Brown. Cada observação do mundo mostra o mundo localizado a partir de um horizonte e aquilo que é *o Mundo* só pode resultar de um processo aberto e indeterminado de permuta nas diversas posições possíveis de observação, de permuta dos diferentes horizontes.

Jede Unterscheidung repräsentiert dann Welt, indem ihre andere Seite das mitführt, was im Moment nicht bezeichnet wird. «Distinction is perfect continence», heißt es lapidar bei Spencer Brown¹⁰⁵.

G) Autonomia sistémica no quadro da diferenciação funcional: o caso do sistema político

Vários escritos de N. Luhmann que recuam à década de 1960 tratam do tema da “Sociologia Política” e da questão da autonomia do sistema político dentro da sociedade moderna, funcionalmente diferenciada e emancipada da dimensão religiosa ou filosófica de uma unidade da sociedade¹⁰⁶. A tese que o sociólogo vai construindo sobre o sistema político, ao longo de quatro décadas e em quase uma centena de trabalhos, afirma que a sociedade moderna não pode ser descrita com base no modelo que concebia o político como unidade da sociedade, como “pólis” na acepção clássica, que transparece no projecto aristotélico, influente ao longo de séculos na cultura europeia, de uma *Política*.

Tendo por base este pressuposto essencial, K.-U. Hellmann ao apresentar o volume colectivo sobre a Sociologia Política de N. Luhmann declarava que a “sociologia do sistema político significa a sociologia polí-

¹⁰⁵ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 57.

¹⁰⁶ A lista dos escritos de N. Luhmann sobre sociologia política é numerosa e não faria aqui qualquer sentido um estudo com base em cruzamento de citações e análise de variações terminológicas. Recentemente foi publicado um volume dedicado apenas à sociologia política de N. Luhmann. Cf. K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie*, Frankfurt / M., 2002. Para o presente trabalho levei em conta os seguintes escritos de N. Luhmann sobre o sistema político. N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart, (1975), 1988; Idem, “Soziologie des politischen Systems” in Idem, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, vol 1, Opladen (1970), 1974; Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin, (1965), 1999; Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2000. Esta última obra foi aquela que segui mais de perto nas presentes análises.

tica da sociedade moderna”, ou seja, a descrição de uma sociedade que já não se revê, a ela própria, no sonho filosófico de uma unidade do todo, como “pólis”, e na sua essência moral¹⁰⁷.

No início da sua discussão do tema dos “direitos fundamentais”, numa obra inicialmente publicada em 1965, N. Luhmann revelava uma dupla importância da abordagem do sistema político à luz da ideia de diferenciação funcional das sociedades modernas. Por um lado, a noção de diferenciação funcional é a única que se encontra em condições para assegurar uma correcta descrição das sociedades modernas, que se baseiam numa cada vez mais profunda autonomização dos sistemas parciais, com base numa abertura cognitiva aos seus meios ambientes e em um “fechamento operativo”. Mas, por outro lado, a descrição da autonomização funcional do sistema político tem de se defrontar com uma longa tradição, filosófica, jurídica e sociológica, que encontrou no estado o centro ou o topo da sociedade, numa visão do mundo social que poderíamos qualificar como “politicamente centrada”¹⁰⁸. Desta tradição faz parte a obra de C. Schmitt, que atravessando a semântica da ideia do estado como “autorganização da sociedade” foi conduzido, em total discordância com todas as tendências visíveis das sociedades modernas, até ao conceito de “estado total”¹⁰⁹.

Ora, na crítica que faz a C. Schmitt¹¹⁰ o sociólogo revela como a sua noção de “diferenciação funcional” tem um alcance maior que uma simples descrição da sociedade moderna, pois ainda reflecte um determinado uso crítico.

¹⁰⁷ K.-U. Hellmann, “Einleitung” in K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie, o. c.*, 11-15.

¹⁰⁸ Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 14-25.

¹⁰⁹ Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 14 nota 1.

¹¹⁰ Foi C. Schmitt que deu uma continuidade à ideia clássica da Política como saber de cúpula, no sentido em que pela Política a totalidade da sociedade e do Homem vinha à sua própria expressão no destino histórico de povos particulares. Na sua visão da “época da neutralização”, da “despolitização” e da mudança histórica das “regiões centrais” na significação do “mundo ético” lê-se o ódio ao liberalismo, ao cosmopolitismo e ao mundo técnico, que para ele são expressões de um “espírito diabólico” (Cf. C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung” in Idem, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1996, 93), apostado num ilusório desaparecimento da oposição amigo / inimigo, a única capaz de trazer, pela mão de um *Führer*, a diversidade dos interesses individuais, as divisões de uma sociedade, os diferentes níveis sociais, económicos e culturais à expressão unificada de um “estado do povo”. A propósito, um exame rico em perspectivas sobre a genealogia filosófica da ideia autoritária de nação do século XX encontra-se em P. Sloterdijk, *Der starke Grund zusammen zu sein*, Frankfurt / M., 1998.

A noção de “diferenciação funcional” das sociedades é, pois, uma ideia que, quando politicamente aplicada, é simultaneamente descritiva e normativa, descritiva e crítica.

Na medida em que historicamente existem sempre sobrevivências semânticas, de regras, símbolos e estruturas de modelos anteriores de diferenciação, a descrição do tipo ideal da diferenciação funcional é, por si só, uma base crítica contra os tipos inconsistentes com ela.

A crítica dos pressupostos teóricos de uma concepção da sociedade politicamente centrada no estado faz-se sentir na própria ideia alemã de uma *Staatslehre*, pois embora na obra sobre os Direitos Fundamentais N. Luhmann aprecie muito positivamente a obra de H. Heller (contrariamente ao que acontece com as suas observações sobre C. Schmitt¹¹¹) e a reconstrução funcional do estado deste jurista e politólogo, é levado a limitar o seu alcance teórico por considerar que só uma teoria sociológica completa da diferenciação funcional está em condições para colocar no seu lugar próprio os resultados da *Staatslehre*¹¹².

Por aqui se vê como a interpretação da diferenciação funcional vai ter consequências no âmbito mais particular da sociologia política e no domínio da tradicional “ciência do estado”.

Continuando a seguir a argumentação de *Direitos Fundamentais como Instituição* conclui-se que um dos aspectos a perceber na aplicação da diferenciação funcional ao sistema político é o grau de tolerância à diversidade e a disponibilidade para a comunicação que a autonomia funcional do político comporta para o resto da sociedade. É aqui, precisamente, que se vai posicionar a análise da institucionalização político-constitucional dos chamados “direitos fundamentais”.

A diferenciação funcional do político é um aspecto da diferenciação funcional da sociedade¹¹³, o que implica que o político tenha de se estruturar como sistema autónomo de um modo funcionalmente aceitável em virtude das exigências da autonomia funcional dos outros sistemas parciais. *É exactamente o esquema desta autonomia em relação com outras autonomias que importa situar.*

Direitos Fundamentais como Instituição resume em duas fórmulas de carácter geral e introdutório o significado da institucionalização dos direitos fundamentais em relação com a autonomia funcional do sistema político.

¹¹¹ Cf. K. Waechter, *Studien zum Gedanken der Einheit des Staates. Über die rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjektes*, Berlin, 1994.

¹¹² Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 17.

¹¹³ Cf. D. Barben, *Theorietechnik und Politik bei Niklas Luhmann*, Opladen, 1996, 100 e ss.; 254 e ss.

Essa institucionalização representaria, ao mesmo tempo uma “elevada disponibilidade da comunicação” e uma “garantia de chances de comunicação” para os membros da sociedade¹¹⁴.

Como conquista civilizacional, os direitos fundamentais e a sua forma institucional são potenciados e potenciam a diferenciação funcional da sociedade, na medida em que os comportamentos socialmente relevantes deixam de estar na dependência de uma confiança nos fundamentos morais de uma comunidade de co-pertença, mas de garantias sistémicas objectivas, fruto de institucionalização, que tornam possível a todos e a cada um ocuparem-se de outras coisas, para além daquilo que tradicionalmente esteve implicado na reprodução dos níveis de lealdade que supõe uma sociedade baseada politicamente na crença (ou em “doutrinas compreensivas” para usar a expressão consagrada por J. Rawls¹¹⁵) e nos laços de solidariedade correspondentes.

A garantia das liberdades fundamentais pelo sistema político funciona, portanto, num duplo sentido.

Por um lado, liberta a acção dos indivíduos de constrangimentos inter-pessoais ou grupais, familiares ou de corporações a que ainda os ligava a noção clássica de “philia” na base da organização social e política, e que sempre pretendeu transpor a coloração afectiva da moral para o domínio das relações orientadas por símbolos e institucionalizadas por regras objectivas.

Por outro lado, liberta o sistema político para tarefas que são funcionalmente específicas, destituindo-o do antigo papel de detentor da unidade do todo social, que lhe advinha da tradicional representação do estado como “pólis” ou “res publica”, devedora, por seu lado, da transposição do conceito de “cosmos” para a realidade político-social.

A “elevada disponibilidade da comunicação” e a “garantia de chances de comunicação” são as aquisições civilizacionais que alcançou um sistema político que aceitou restringir os requisitos de um consenso extra-sistémico ao seu mínimo, numa sociedade dotada da capacidade para estruturar, segundo modalidades processuais objectivas, diferentes papéis sociais e esferas de comunicação dos indivíduos em situação de interacção.

A separação entre estado e sociedade ocorre ao longo de vários séculos como consequência do rompimento do conceito clássico de “pólis” e de “res publica” e do vasto horizonte de uma “natureza pública do homem”. Como uma esfera separada da sociedade era natural que o estado se tivesse

¹¹⁴ Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, 22-23.

¹¹⁵ Cf. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.) / London, 2001, § 47.

de fundamentar e justificar perante essa mesma sociedade que, numa determinada fase, se concebeu como *societas civilis*.

Na longa evolução que leva da ideia clássica de “pólis” à ideia da separação entre estado e sociedade ocupa um lugar intermédio o direito natural moderno e a sua concepção de uma natureza humana deduzida segundo os princípios da razão, concordantes com as bases metodológicas da ciência moderna, “more geometrico”¹¹⁶. Estamos, por conseguinte, perante três modelos de avaliação da especificidade do político, historicamente tornados necessários a partir dos próprios modelos de sociedade em que se inseriram e frente aos quais se revela a originalidade da diferenciação funcional: a política clássica, a política do direito natural moderno e a política da sociedade liberal e do estado de direito.

A ideia de diferenciação funcional dos sistemas parciais vai mais longe que a concepção da separação entre estado e sociedade, a qual deve ser vista como um antepassado teórico, pois a própria ideia de separação ou *Entzweiung* (na linguagem hegeliana) depende da ideia de uma unidade prévia subjacente às diferenças. É também fácil concluir das premissas de N. Luhmann, nesta obra, que embora sem estar errada a concepção liberal da esfera privada e da esfera pública, dos princípios da limitação do poder e da não ingerência na liberdade individual mostram uma parte, apenas, dos complexos problemas da diferenciação funcional do político.

Por outro lado ainda, uma longa tradição que desemboca em M. Weber vem afirmando que a coerção física é central para determinar o político e para dotar de autoridade a fronteira entre condutas que são socialmente estimáveis e as restantes. Também esta tradição tem de ser questionada no seu grau de verdade sobre o que é o “político”, pois se é certo que o estado não pode alienar o poder coercitivo que tem nas suas mãos, também não é menos verdade que assistimos à geração de um pluralismo das esferas de controle social, que levou à adopção de modos de regulação e sanções adequados em domínios limitados.

Se os motivos para a divisória clássica entre sociedade e estado parecem não se poder manter inalteráveis numa teoria sociológica completa

¹¹⁶ *In dieser geschichtliche Situation des Übergangs aus dem leghierarchischen Denken in die Dichotomie von Staat und Gesellschaft sind die Grundrechte geboren worden. Sie sind Ausdruck einer tiefreichenden Umorientierung vom alten ethischen Bindungsdenken zu einem neuen Anspruchsdenken, mit welchem die Lehre von Politik und Staat auf die Zerstörung ihrer Wahrheitsgrundlage durch die strenge Wissenschaftskonzeption der Neuzeit reagiert. Selbst Freiheit – Bindungslosigkeit – wird jetzt als Recht vorstellbar; und Bindungen müssen in Rechtsgrenzen, in auferlegte Schranken umgedacht werden. Das Umdenken wird aber vorerst noch vom Glauben an die Vernunft getragen (Idem, Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, 27).*

da autonomia sistémica, isso se deve à necessidade de clarificar os diferentes meios simbólicos de comunicação que, na sequência de T. Parsons, N. Luhmann reavaliou nos quadros da diferenciação funcional¹¹⁷.

O tema do poder é comum à tradição filosófica da descrição do político e à sociologia e a partir da sua análise é sempre possível posicionar uma questão que me parece decisiva e que se refere à identificação actual de uma referência do *político* que o distinga das restantes esferas da realidade social. Não importa somente questionar o que é o político e qual a “diferença específica” do político em relação a outros sistemas sociais, mas interessa saber até que ponto a concepção do político como *verdade* da sociedade, que era central no ensaio hegeliano de compreensão do “mundo ético”, fazendo pensar numa *metafísica política da sociedade*, foi destronada na perspectiva sistémica.

De uma forma geral, no quadro analítico que a teoria dos sistemas de N. Luhmann tornou possível, podemos traçar alguns problemas prévios a resolver em torno do tema do poder.

A partir da obra postumamente editada e intitulada *Política da Sociedade*, é possível agrupar algumas direcções de análise.

1) Todo o problema do poder prende-se essencialmente com o problema da “inverosimilhança da aceitação”.

2) O poder surge necessariamente no quadro da dupla contingência.

3) Neste último quadro da dupla contingência, o problema do poder deve formular-se na linguagem da decisão e retira do relacionamento entre

¹¹⁷ O extenso capítulo 2 de *A Sociedade da Sociedade*, que retoma um ensaio inicialmente editado no segundo volume de *Soziologische Aufklärung*, com o título “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien”, examina longamente os problemas colocados por uma reavaliação do conceito de “meios de comunicação simbolicamente generalizados” introduzido na obra de T. Parsons, tentando adaptá-lo às necessidades de uma concepção sistémica da diferenciação funcional. É aqui que tem lugar uma primeira aproximação ao conceito de “meio” enquanto conjunto de elementos relacionados de um modo frouxo, passando pelo conceito de símbolo e de relação simbólica, pela noção de “generalização” e, por fim, pela possibilidade de relacionar “meio” e “forma”. Os quatro “meios” distinguidos por T. Parsons, *verdade*, *amor*, *poder / direito*, *propriedade / dinheiro*, são investigados com vista a mostrar os tipos particulares de diferenciação a que deram lugar na sociedade moderna, gerando cada um desses “meios” universos de uma significação autónoma e de uma independência relativa em relação aos demais e, na dependência da generalização da escrita, funcionando como “equivalentes funcionais da moral” (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 317). Os meios de comunicação simbolicamente generalizados permitem antes de tudo enfrentar a “improbabilidade da comunicação” em domínios delimitados pela sua influência e para isso dispõem desde à partida da codificação sim / não da linguagem.

decisão e influência no comportamento alheio o que possui de mais essencial.

4) O problema do poder reside em saber como e para quem se consegue levar outrem a aceitar uma decisão sobre as suas decisões, existindo no mundo outras possibilidades.

*Das Problem ist, anders gesagt, wie und wozu man andere dazu bringen kann, eine Entscheidung über ihre Entscheidungen zu akzeptieren, obwohl die Welt andere Möglichkeiten anbietet*¹¹⁸.

O ponto de partida de N. Luhmann na obra *Política da Sociedade* é a ideia de que o conceito de “político” é algo que surge, desde o seu berço na Grécia, como um conceito dependente de uma série calculada de oposições, como é o caso, sobretudo, daquela que existe entre “oikos” e “polis”¹¹⁹. A diferença entre casa e comunidade política a que já nos referimos, a propósito de E. Durkheim, anteriormente, assume uma importância especial na investigação que N. Luhmann faz da autonomização do político como sistema social parcial.

Esta primeira diferenciação do “político” frente ao que, no vocabulário de hoje, muito ambigualmente se chamará “económico”, é um terreno no qual se vai implantar a mundividência da velha Europa, o seu conceito de família e de poder político.

Se esta oposição entre a “casa” e a “cidade” tem historicamente o seu relevo não deve esquecer-se o facto de tanto o mundo antigo como o mundo feudal e o “Ancien Régime” manterem uma concepção envolvente de “sociedade humana”, graças à representação da unidade da espécie humana e das suas propriedades¹²⁰.

Este conceito de “espécie” representa a forma predominante de construção da imagem do mundo social e político destas épocas históricas. Partindo da espécie humana como aquilo que desempenhava o papel de garantir a homogeneidade da “sociedade” e da vida comunitária dos homens, pouco restava a um pensamento da sociedade e da esfera política a não ser designar a forma de integração do Homem em comunidades de diferente tipo, entre as quais se encontrava a comunidade natural de tipo familiar e, depois, como extensão natural desta última, a comunidade política propriamente dita.

A homogeneidade da “espécie humana” e o seu papel na designação simultânea do ser e do sujeito da sociedade e ainda a forma intelectual que o próprio conceito de “espécie” envolve tornam impossível tentar obter desta mundividência um conceito de sociedade válido para o “nosso

¹¹⁸ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 59.

¹¹⁹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 7-8.

¹²⁰ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 11-12.

tempo” e, por conseguinte também, não é desta mundivisão que podemos obter uma clarificação da diferença entre sistema político e sistema social¹²¹.

Nem a oposição oikos / koinonia politiké tem hoje o mesmo sentido que outrora nem a homogeneidade do todo social, na representação de uma unidade da “espécie” humana, pode servir para pensar o “sistema social”¹²².

Segundo a narrativa de N. Luhmann, a concepção aristotélica da Ética garantia a unidade entre o plano em que se situava a família, a administração da casa e a cidade, na medida em que fazia assentar o pleno florescimento humano na completa expansão da vida do chefe de família desde a casa à vida política como cidadão¹²³.

A realização integral do homem e do seu carácter moral só se daria na vida política como cidadão da pólis¹²⁴. O sujeito desta ética identifica-se com a espécie humana e a sua vocação reside nos próprios fins da comunidade política.

No séc. XIX a distinção que se sobrepõe à distinção do mundo antigo entre “oikos” e “pólis” é a distinção entre sociedade e estado. Também aqui a política parece assentar, no saber sobre o seu próprio objecto, numa prévia distinção entre o seu lugar próprio (num lado da distinção - o “Estado”) e a sociedade. E, uma vez mais, para tornar homogéneo este espaço instituído por uma distinção de base, é introduzido o conceito de espécie humana, de tal modo que deveríamos dizer que o “humanismo” é o conceito mais apropriado desta longa tradição¹²⁵. Na continuação da sua narrativa, mostra-nos N. Luhmann como o humanismo cobriu, com a força de uma crença, o espaço lógico de uma distinção, precisamente essa distinção que separava o “político” e o que não podia ser designado por tal e a que se chamou simplesmente “sociedade”, por um critério opositivo. O Humanismo desempenha o papel de articular os dois aspectos da

¹²¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 9.

¹²² Um enquadramento muito sugestivo da posição filosófica clássica e de Hegel sobre a questão da unidade do “mundo ético” e das suas diferenças internas frente ao modelo da diferenciação funcional de N. Luhmann pode o leitor encontrar em H. Willke, “Staat und Gesellschaft” in K. Dammann / D. Grunow / K. P. Japp (Hrsg.), *Die Verwaltung des politischen Systems. Neuere systemtheoretische Zugriffe auf ein altes Thema*, Opladen, 1994, 13-26.

¹²³ Cf. N. Luhmann, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg, 1993, 8 e ss.

¹²⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 10.

¹²⁵ Tal é a conclusão explícita tirada por N. Luhmann nas “Observações sobre o Moderno”. Cf. Idem, *Beobachtungen der Moderne*, o. c., 68.

distinção, do mesmo modo que, num sentido semelhante, a Ética dava lugar à Política na estratégia aristotélica de fazer repousar o pleno florescimento da vida boa na comunidade política e nas suas virtudes.

Mais ainda, o Humanismo parece designar, também, a própria unidade do social e do político, ou seja, a unidade dos membros da distinção, como se eles não existissem em virtude da sua própria oposição e mútua diferenciação. Com o discurso da homogeneidade da espécie humana e do carácter naturalmente sociável dos membros dessa espécie, vem o humanismo a colocar-se justamente no espaço em que se exercem as várias distinções operadas pelos sistemas sociais parciais para poderem operar como sistemas autónomos. Nas zonas de fractura e de diferenciação toma lugar o discurso da homogeneidade do “social” que é, também, por conseguinte, o discurso da homogeneidade ou continuidade natural do “moral”, do “social” e do “político”.

Uma outra fonte de compreensão do político, de que também se distancia N. Luhmann, é aquela que designa por “político” a aplicação do *poder* a determinadas relações sociais. N. Luhmann refere, a propósito, o conceito de “poder simbólico”¹²⁶ de P. Bourdieu e insiste no facto de o conceito de “poder” neste sociólogo estar basicamente referido a uma reprodução da desigualdade social, que pode não ser assegurada exclusivamente pelo recurso à coacção física e depende de estratégias de difusão de esquemas sociais (simbólicos) de pensamento.

Na argumentação de N. Luhmann, a principal deficiência desta noção de “político” reside no facto de ela esquecer que associamos mais vulgarmente a acção e os factos ditos “políticos” à prática decisória do Estado. Na perspectiva de autores como P. Bourdieu ou M. Foucault, fica por concluir, pois, como caracterizar o “político” sem a dimensão do Estado.

A compreensão do “político” a partir do horizonte do “poder simbólico” corre o risco de cair na confusão sem limites entre sociedade e Estado, esquecendo precisamente o facto histórico-evolutivo da diferenciação de esferas aqui em causa, pelo que os defeitos apontados à concepção integrativa da Ética do mundo clássico podem também voltar-se para estas versões que definem o político com recurso exclusivo ao “poder” simbolicamente disseminado.

O distanciamento frente a estas duas modalidades de entender o político na sua relação com a sociedade traz consigo a necessidade de clarificar um outro ponto de partida. Também este ponto de partida tem por detrás de si uma determinada tradição, que surge identificada, nas suas linhas gerais, com as doutrinas da divisão do trabalho e com o conceito económico da sociedade, que pode encontrar-se nos séculos XVIII e XIX.

¹²⁶ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 14.

No posicionamento inicial das questões da sua obra, N. Luhmann é conduzido a uma apreciação do conceito de divisão do trabalho e do seu papel na determinação da ideia de um progresso na sociedade¹²⁷. A articulação entre divisão do trabalho e progresso social é posteriormente desenvolvida nos recentes trabalhos sociológicos inspirados na teoria dos sistemas na direcção das análises sobre a diferenciação funcional de sistemas da sociedade, em que tem um lugar a análise funcional do sistema político.

O ponto de partida da análise do sistema político por N. Luhmann é inspirado na sua própria versão da teoria dos sistemas.

Seguindo as inovações recentes dentro deste âmbito disciplinar não é já possível nem credível partir do conceito da sociedade como de qualquer coisa pré-dada, que o teórico se limitaria a descrever do exterior e onde se acumularia a informação sobre a política da sociedade, a economia da sociedade, o direito da sociedade, etc., como se a “sociedade” fosse o género de que se fossem extraindo espécies consoante o ângulo de análise dos teóricos.

Se a tónica é posta nas operações, no *sentido como operação*, e no que a partir das operações pode ser observado como diferença entre sistema e meio ambiente, não há então nada de “real” que não se explique mediante a distinção sistema/meio, distinção esta que é posta a descoberto sempre que falamos em operação de um sistema ou em sucessão de operações de um sistema, como anteriormente falámos em selecção e em encadeamento de selecções.

Na medida em que, à luz da “lógica da forma” de G. Spencer-Brown, que N. Luhmann tem presente, a distinção sistema/meio se pode interpretar como produção de uma *forma* e, esta, como geração de uma diferença entre um espaço não-marcado (deixado em aberto como âmbito de possibilidades) e espaço marcado (como domínio delimitado na sua positividade e actualidade frente ao que dele se demarcou), a diferença sistema/meio ou sentido/mundo é, em cada caso, semelhante à distinção geral que ocorre mediante a produção de uma forma, que deixa ler uma parte interior e uma exterior¹²⁸.

Daqui tiram-se as seguintes consequências lógicas, que L. Luhmann não explora na totalidade das suas implicações.

Systeme werden also als Formen, Formen als Differenzen und Differenzen durch die operationsweise bezeichnet, die zur Erzeugung und

¹²⁷ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 15.

¹²⁸ Cf. D. Baecker, “Die Theorieform des Systems” in Idem, *Wozu Systeme?*, Berlin, 2002, 83-110, 108.

*Erhaltung des Unterschieds von System und Umwelt führt. Das ist, wie man am Verhältnis von Operation und Zeit zeigen könnte, eine ganz unklassische Art der Realitätsbeschreibung*¹²⁹.

Aquela operação que caracteriza qualquer sistema social e, portanto, condiciona em geral a própria “sociedade”, é a “comunicação” e o sistema político não escapa a este condicionalismo.

Comunicação e sociedade estimulam-se reciprocamente e condicionam-se reciprocamente, pois também a comunicação é entendida como “processamento de selecção”¹³⁰, na tripla base dos três processos selectivos da *informação*, da *transmissão* e da *compreensão* que são explorados em *Sistemas Sociais*, no decurso de um vasto exame dos laços entre acção e comunicação.

A tarefa do teórico da sociedade e da comunicação e daquele que fizer uma teoria do sistema político consistirá em juntar a perspectiva operatória e a abordagem da diferenciação funcional. Daqui resulta que a análise do sistema político não se pode realizar sem tomar em conta o facto de ele se situar dentro do mesmo tipo de operações que todos os sistemas sociais realizam e (re)produzem, ou seja, ao nível da comunicação.

Isto leva a situar a relação entre política e sociedade não ao nível de uma articulação entre realidades separadas e independentes, ou então como acontecia se uma fosse entendida como género de que a outra era uma das espécies, mas essa articulação tem de ocorrer de tal forma que o político é chamado a assegurar a própria reprodução da sociedade, na medida em que reproduz a comunicação como sua operação.

A diferença do político deve ser questionada, por isso, no horizonte desta percepção clara de que ele não se dá frente ao social, como algo de “especificamente” distinto, mas é parte do sistema social e da comunicação como “processamento de selecção”.

A sua diferença articula-se em redor de três aspectos, que asseguram historicamente a diferenciação do sistema político dentro do sistema social.

Eles são a existência de um “meio” próprio, de uma *função* e de um *código* particular.

A partir destes três núcleos de desenvolvimento da *Política da Sociedade* e da análise do político como sistema nos podemos aperceber da diferença entre a abordagem característica da Teoria dos Sistemas, renovada por N. Luhmann, e as tradições a que o sociólogo se referia.

¹²⁹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 15.

¹³⁰ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 194.

H) Poder, Meio e Meio do Poder

Na descrição do sistema político como sistema diferenciado do ponto de vista funcional de outros sistemas sociais tem de se sublinhar, antes de tudo, a existência de um “meio” próprio, meio este que é o do poder e do exercício do poder¹³¹.

Encontramos espontaneamente uma referência ao “meio” do sistema político quando afirmamos ou vemos afirmado que o poder político é essencial para manter e/ou criar uma determinada ordem social.

Do ponto de vista sistémico esta evidência é investigada à luz do par de conceitos reciprocamente condicionados de incerteza/poder. Aquilo a que este par se refere é a processos decisórios, nos quais se dá a referência recíproca da incerteza quanto ao comportamento dos fenómenos e do poder de enfrentar a incerteza.

Se tomarmos a incerteza dentro do curso dos processos decisórios, trata-se, então, da incerteza aplicada ao desfecho de um dado processo decisório e, concomitantemente, da incerteza quanto ao efectivo desempenho do poder relativamente a uma decisão.

Poder e incerteza estão, portanto, mutuamente condicionados. Mas este mútuo condicionamento só está totalmente estabelecido na medida em que a incerteza estiver efectivamente referida ao poder e na medida em que a distribuição do poder for concebida na sua associação clara com a possibilidade de traduzir os dois termos um no outro.

O conceito de poder não é um conceito filosoficamente muito claro e as consequências sociológicas dos pressupostos filosóficos também não ajudaram muito na tarefa de clarificação.

Esclarecer com mais precisão o conceito de poder implica logo que se tome em linha de conta a acção humana dotada de propósitos e voltada contra uma oposição eventual¹³². É este horizonte geral que N. Luhmann nos revela, independentemente de qualquer preocupação sociológica mais particular.

Na medida em que se trata de uma determinada faculdade de influenciar um curso de acções determinado, o poder tem naturalmente uma relação profunda com a causalidade e ao estabelecer esta articulação é óbvio que o que importa ao sociólogo não é o estabelecimento imediato de uma teoria sociológica do poder, mas uma teoria geral.

N. Luhmann propõe-se analisar, portanto, o poder em termos de causalidade.

¹³¹ Idem, *Macht*, o. c., 90 e ss.

¹³² Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 21.

Mas o que se segue a esta intenção analítica é tudo menos uma análise convencional da causalidade a que nos fomos habituando com a leitura de algumas histórias da filosofia. A originalidade da abordagem reside em investigar os conceitos de causa e de efeito na medida em que ambos, em conjunto, constituem as duas faces do que G. Spencer Brown designou por “forma”.

O conceito de forma de G. Spencer Brown permite reter ao nível da causalidade a ideia de um recíproco reenvio da(s) causa(s) para o(s) efeito(s) e destes últimos para as causas¹³³ de um modo indefinido, pois tanto a série causal quanto a série dos efeitos estão, em princípio, abertas.

Todavia, o conceito completo da articulação entre poder e causalidade não está ainda alcançado, pois falta entrar em linha de conta com a “atribuição”, ou seja, com a identificação da passagem das causas aos efeitos e com a designação da causa de certos efeitos num determinado observador, responsável pela identificação e pela atribuição.

Por esta razão, quando alguém pretende saber como são esboçados planos causais ou explicações causais de fenómenos tem de observar observadores¹³⁴. Uma teoria da causalidade não dispensa, por isso, uma teoria da observação e da observação de segundo grau.

A ideia de causalidade de que parte *A Política da Sociedade* é, portanto, aquela que se tornou filosoficamente dominante somente após a crítica de D. Hume à concepção tradicional da causalidade. E nisto N. Luhmann é claro quando nos diz.

*Man kann nicht davon ausgehen, daß die Welt selbst schon kausal disponiert, etwa auf ein telos hin eingerichtet ist. So mag man früher gedacht haben (wie wir feststellen können, wenn wir die Beobachtungsweise älterer Gesellschaften beobachten). Aber heute ist Kausalität, wenn man sie auf dem Niveau der Möglichkeiten unserer Kultur und nicht abergläubisch handhaben will, ein Schema für Beobachtungen zweiter Ordnung*¹³⁵.

A observação de segundo grau, como observação de observadores, realiza-se aqui no horizonte da atribuição pelo observador de primeiro grau de um determinado sentido à conexão causal. O que a observação de segundo grau vai identificar é como se processa esta atribuição de sentido à conexão causal.

Por ela se deixam ver como diferentes observadores de primeira ordem estabelecem determinadas conexões causais, como eles dão origem a outras tantas séries causais e como as interpretam ou estabilizam temporalmente

¹³³ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 22.

¹³⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 23.

¹³⁵ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., idem.

com o recurso a certas técnicas que asseguram que em determinadas condições determinados eventos se produzirão.

Do ponto de vista da acção política não é um comportamento qualquer que se torna objecto de observação mas a acção intencional propositiva. Na acção intencional com propósito, a causa é apreendida como “motivo” da acção e do agente e o efeito é reconhecido como o propósito do agir ou então julgado a partir dele. Na medida em que o propósito da acção tem de se submeter à contingência do curso da própria acção, não existe qualquer necessidade na articulação entre propósito e ocorrência de certos fenómenos exteriores.

Uma análise do conceito de propósito da acção revela não ser possível reduzir o “propósito” a um fenómeno simples da vida psíquica. Na perspectiva de N. Luhmann, os propósitos reflectem uma necessidade *a posteriori* de reconstrução da totalidade da cadeia causal de uma acção, que passam pela ficção e pela projecção retrospectiva de hipóteses. É por isso que o propósito das acções está necessariamente envolvido num quadro de “intransparência” e, por conseguinte, é legítimo aproximar os propósitos de “construções”, do mesmo modo que as “técnicas”¹³⁶.

I) Poder e “desontologização” dos sistemas e do sistema político

O que se ganha para o conceito de “poder” com a clarificação do conceito de propósito a esta última luz é a tese de que sob a referência a um detentor de poder não se esconde uma “realidade pré-existente” e neste gesto, uma vez mais, encontramos N. Luhmann empenhado na sua “desontologização” do universo das operações que servem para definir os sistemas na sua autonomia.

O poder reside num processo circular de antecipação da obediência, pois só jogando com o tempo, na antecipação, pode o poder chegar, efectivamente, a ser poder. Como antecipação da obediência o poder está sempre aquém da manifestação fáctica de um poder físico, o qual aliás só intervém para possibilitar a dissuasão ou a antecipação da obediência.

É com este sentido que nos diz N. Luhmann.

*Macht beruht, verküzt gesagt, auf Selbstantizipation; also auf einem System, das sich in seinem rekursiven Operationen selbst voraussetzt*¹³⁷.

É na sequência deste conceito de poder exclusivamente referido à auto-reprodução da autoantecipação, que N. Luhmann novamente insiste na

¹³⁶ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 26.

¹³⁷ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 28.

necessidade de completa “desontologização” deste conceito. Graças a uma estrita consideração operatória, temporal e causal de poder, é-lhe possível afastar da sua compreensão as notas relativas a uma existência ou a um suporte real, no sentido em que se diria qualquer coisa como: primeiro existe o “poder” e os seus detentores e sobre estes se ergue, então, o próprio “sistema político”, que tem por referência a mobilização e uso desse mesmo poder para fins práticos determinados.

N. Luhmann acrescenta, referindo-se abertamente a J. Ritter, que a querer manter-se a ideia de uma relação entre Metafísica e Política, o conceito de Metafísica deve então designar a própria ordem das distinções com que operamos para determinar como se vive e como se age¹³⁸. Uma afirmação que é extremamente positiva, porque promete ao filósofo uma ampla margem para investigar uma nova teoria do real assente no privilégio das operações e dos processos de individuação.

Se o conceito de poder pode ser provisoriamente definido como autoantecipação das suas próprias consequências num sistema que o toma como a sua própria referência, devemos ainda elucidar o que é o “meio” para poder dar resposta ao conceito completo de um “meio do poder”.

Seguindo esta noção de “meio de comunicação simbolicamente generalizado”, presente na obra de T. Parsons, coloca N. Luhmann o “meio”-poder ao lado de outros meios, que igualmente tornam possíveis certos tipos de comunicação, como por exemplo a *Verdade*, o *Amor*, a *Arte* ou o *Dinheiro*.

J) O resultado da “desontologização”: uma teoria dos “media” e das formas

Na elucidação do conceito de “medium” tem-se em conta dois aspectos. A representação de uma multiplicidade de elementos, por um lado, e a função de mediação que entre eles está de algum modo assegurada. Para poder compreender o interesse do conceito de “medium” é ainda necessário ter em conta que é sempre num determinado “abstracto mediúnico”¹³⁹ que emergem “formas”, ou seja, oposições determinadas que resultam de operações determinadas e nas quais o carácter difuso das relações entre elementos, no meio, se substituiu à clareza da distinção típica da dupla face dos lados da forma.

¹³⁸ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., idem.

¹³⁹ Sobre as noções de forma, medium e “abstracto mediúnico”, cf. Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 195.

A distinção essencial a reter é, pois, aquela que se dá entre “medium” e forma. É com base nesta primeira diferença e no sentido de a clarificar melhor que N. Luhmann introduz outra ideia e outra distinção¹⁴⁰.

Assim, e apoiando-se em escritos sobre teoria dos sistemas aplicada aos sistemas vivos e à teoria das organizações, refere-se o sociólogo à distinção entre “lose” e “feste Kopplung” (acoplamento frouxo e forte). O acoplamento frouxo (“lose Kopplung”) designa o “substrato mediúnico” enquanto o acoplamento forte (“feste Kopplung”) designa, com propriedade, uma forma, ou seja, uma distinção precisa e bem determinada do ponto de vista operatório entre duas faces.

O próprio conceito de forma é utilizado com um duplo significado, pois designa a forma como diferença / distinção de duas faces e a forma como acoplamento forte (“feste Kopplung”) propriamente dita.

O “medium” pode então definir-se como um âmbito de relações em que se dá uma distinção que revela dois lados, um dos quais é a parte “interior” do “medium” caracterizada por elementos fortemente acoplados e, portanto, estruturados por uma forma e uma parte “exterior” caracterizada, ao invés, por elementos acoplados de um modo frouxo a que, com propriedade, se chamou “medium”. Assim, a própria noção de “medium” remete para a de estrutura, para a forma e para o “acoplamento forte”, podendo dizer-se que existem “media” porque existem formas, num nexo que envolve um aspecto e o seu recíproco.

Na medida em que é o próprio “medium” que suporta a diferença entre elementos fortemente acoplados e elementos acoplados de modo frouxo, ele é “forma”. Por outro lado, e este é o aspecto mais importante a reter da concepção de “medium” como forma, o que permite compreender a particularidade do “medium” como forma reside no facto de ele se copiar para dentro de si mesmo, numa operação que G. Spencer Brown havia concebido como a da “reentrada” da forma na forma.

O “medium” é a unidade do acoplamento frouxo e do acoplamento forte (da “lose Kopplung” e da “feste Kopplung”). O acoplamento forte ou forma no sentido restrito do termo representa o “medium” na sua faceta dotada de capacidade operatória, pois só com base em elementos fortemente acoplados (e recorrentes na sua identidade) se torna possível a conexão de operações no tempo e o seu encadeamento¹⁴¹.

¹⁴⁰ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 198.

¹⁴¹ *Das Medium wird gebunden – und wieder freigegeben. Ohne Medium keine Form und ohne Form kein Medium, und in der Zeit ist es möglich, diese Differenz standing reproduzieren. Die Differenz von loser und strikter Kopplung ermöglicht, in welcher sachlichen Ausprägung, auf welcher Wahrnehmungsbasis auch immer, ein zeitliches*

*Das Medium existiert nur als Einheit, als Form mit zwei Seiten; aber operativ verwendbar ist es nur von der eine Seite, von der "innere Seite", von der Formseite aus*¹⁴².

Na medida em que no "medium" uma parte da diferença da forma é um "espaço não-marcado" (G.Spencer Brown), o "medium", como tal, pode tornar-se invisível, inoperante. Esta invisibilidade do "medium" traz consequências analíticas interessantes, mas no caso do "medium" do poder as conclusões a retirar são categóricas.

No caso do poder como "medium", observa N. Luhmann, não faz verdadeiramente sentido falar-se em poder não utilizado ou somente indicado em termos simbólicos. É por isso que o "medium" do poder se tem de definir pela efectivação do próprio poder nas suas manifestações como uma permanente antecipação da obediência.

É isto que significa a afirmação segundo a qual o poder não utilizado, ou seja o poder que não chega a adquirir nenhuma forma operativa, não é verdadeiramente poder algum.

Na definição do poder como autoantecipação dos seus efeitos está indicada a possibilidade de o poder representar em si mesmo a unidade da actualidade e da potencialidade da acção, o que faz do poder um tipo muito particular de "meio de comunicação simbolicamente generalizado".

K) Fenomenologia do Poder

É necessário introduzir limitações a este significado muito extenso de "poder" e para o fazer é bom ter desde logo em conta que o poder que se vai tornar fonte de diferenciação social de um sistema é o poder assente nas mesmas bases da comunicação em sociedade e naquilo que tem a ver com a capacidade de influenciar o comportamento de outrem. Nesta acepção mais restrita de poder, aquilo que o define é a capacidade de influenciar outrem¹⁴³.

Em acréscimo, a influência no comportamento de outrem é algo que está ou pode estar associado com a representação de sanções.

A generalização destas últimas constituirá um aspecto essencial do poder político.

Prozessieren von Operationen in dynamisch stabilisierte Systemen und ermöglicht damit autopoietische Systeme dieses Typs. Im Hinblick auf dies laufende Binden und Lösen des Mediums kann man auch sagen, daß das Medium im System "zirkuliere". Es hat seine Einheit in der Bewegung (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, 199).

¹⁴² Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 32.

¹⁴³ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 39.

*Politische Macht ist und bleibt gesellschaftlicher Einfluß*¹⁴⁴.

A influência que se propaga sob forma comunicativa e não de um ponto de vista estritamente “fáctico”, como pura violência física, conhece ela própria diversas manifestações. Dependendo do grau de evolução social das sociedades os diferentes tipos de influência podem encontrar-se mais ou menos diferenciados, mais ou menos separados uns dos outros. Na continuação das suas análises são isolados por N. Luhmann três tipos: *absorção da insegurança*, *sanções positivas* e *sanções negativas*.

1. Absorção da insegurança.

N. Luhmann introduz de novo a questão da “absorção da insegurança” e o seu tratamento no capítulo 6 de *Organisation und Entscheidung*. Nesta última obra, considerava N. Luhmann importante a substituição da concepção tradicional da decisão, que a definia a partir da acção orientada por fins, por uma concepção que fizesse justiça à circularidade autopoiética entre decisão e informação dentro das organizações [*wir ersetzen deshalb den Begriff der Zweckorientierung durch den Begriff der Unsicherheitsabsorption*¹⁴⁵].

O característico dos sistemas sociais reside, a este propósito, no facto de, neles, a insegurança se produzir em virtude de determinadas decisões remeterem para outras decisões que, como tal, não estão garantidas à partida. É um movimento de passagem da decisão em outra decisão que significa, ao mesmo tempo, uma passagem do saber no não-saber, da segurança e previsibilidade na insegurança e imprevisibilidade.

Nesta mesma obra e articulando o seu discurso em torno de uma definição precisa esclarecia o sociólogo: *Der Begriff der Unsicherheitsabsorption beschreibt, anders gesagt, die Sukzession von Entscheidungen, den Entscheidungsprozess*¹⁴⁶.

É a própria sequencialidade da decisão que determina que a referência de uma a outras decisões esteja sempre presente em cada uma delas. Mas na medida em que se produz o reenvio das decisões umas em relação às outras, não é necessário repetir em todos os elementos da cadeia decisória as premissas das próprias tomadas de decisão.

2. Sanções positivas.

O Modelo de que se serve N. Luhmann para conceber a influência no comportamento alheio mediante a representação de sanções positivas é o modelo de compensação ou pagamento por alguma prestação. A ideia de compensação tem naturalmente a sua expressão simbólica mais precisa no

¹⁴⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 40.

¹⁴⁵ Idem, *Organisation und Entscheidung*, Opladen, 2000, 184.

¹⁴⁶ Idem, *Organisation und Entscheidung*, o. c., 185.

dinheiro, entendido como modalidade universal de compensação. No entanto, na vida social, existem outras formas de compensação que não possuem a característica material da compensação através do dinheiro. As relações sociais e os serviços mutuamente prestados em condições de solidariedade e reciprocidade são redes em que se instalam com facilidade comunicações baseadas em sanções positivas e no seu tipo especial de influência.

3. Sanções negativas.

A forma de influência que toma lugar apoiando-se em sanções negativas é a modalidade mais especificamente “política” das formas referidas até aqui. Uma das características distintivas das sanções negativas frente às positivas reside no facto de as sanções positivas terem efectivamente de se produzir, nomeadamente sob a forma de pagamentos efectivamente prestados.

As sanções negativas produzem-se num meio muito particular, que se alimenta da possibilidade da sua não-actualização. Assim, a referência de uma acção à representação de uma sanção negativa é, antes de mais, a referência à ameaça de sanção. Deste ponto de vista, o conceito de influência característico do poder e da referência à sanção negativa parece representar a ideia de uma força dissuasora.

É esta situação da ameaça de sanção entre a sugestão e a sua execução, que faz com que tenhamos de conceber a representação das sanções negativas na influência do comportamento alheio como qualquer coisa que se encontra sempre tecida pela representação das situações virtuais que se cumpririam caso normas fossem violadas (“einer nicht realisierten zweiten Realität”). Esta “segunda realidade”, que transparece na forma da latência, permite-nos aproximar o exercício do poder da teatralidade, pelo facto de ambos sugerirem mundos possíveis na forma da “invisibilidade visível” e, no caso do poder político, na forma da ameaça de sanção¹⁴⁷.

Ora, é a propósito da base ficcional que estrutura a comunicação no “medium” do poder, que recorre a sanções negativas, que faz sentido a referência à ficção do “soberano legítimo”.

Através da legitimação de determinados detentores de poder é possível assegurar que a representação das sanções negativas a respeito da conduta alheia se desenvolva em relação estreita com valores, que ditam a necessidade dessas mesmas sanções mediante a representação de um curso narrativo e processual legitimador.

¹⁴⁷ Cf. A. Nassehi, «Politik des Staates oder Politik der Gesellschaft? Kollektivität als Problemformel des Politischen» in K.-U. Hellmann/R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie, o. c.*, 38-59, 53.

As sanções negativas mantêm-se, como se disse acima, a maior parte do tempo, na latência da ameaça. Elas estão presentes na comunicação quase sempre como um recurso e não como algo que está sempre actualizado cada vez que se age. Mas é necessário, por outro lado, que o poder funcionalmente diferenciado na forma de sistema político detenha os mecanismos para fazer cumprir, caso necessário, as ameaças. É por isso que o poder do sistema político deve estar articulado com a possibilidade de se manifestar mediante o recurso à violência física e, historicamente, o sistema político europeu viu-se associado ao desarmamento de casas senhoriais e à centralização do poder militar nas mãos do monarca detentor da soberania de um estado territorialmente definido.

Um outro elemento da faculdade da acção política estabelecida no meio do poder reside na sua relação efectiva ou suposta com consensos sociais.

N. Luhmann refere, a propósito, o conceito de poder de H. Arendt e a oposição que esta autora estabeleceu entre poder e violência como o horizonte de que partiu também o próprio J. Habermas no tratamento do seu conceito de político. O poder legítimo ao contrário da violência é, segundo J. Habermas, fundado numa base comunicativa, na concordância e reconhecimento recíproco dos participantes de uma discussão.

Contrariando também na *Política da Sociedade* as teses do seu interlocutor de 1971, N. Luhmann afirma que a fonte do poder não pode residir em qualquer acordo prévio existente na sociedade (como um todo) ou em grupos especialmente colocados para representar essa sociedade. Na verdade, o poder aparece sempre que a aceitação de determinadas orientações da acção se pode tornar problemática e não porque existe um qualquer consenso prévio sobre a necessidade de orientar a conduta desta ou daquela maneira.

Com o poder trata-se, antes de mais, da “institucionalização de oportunidades improváveis”. Só a partir do poder como o efeito desta institucionalização e sua fonte, simultaneamente, tem sentido colocar a questão da legitimidade e do consenso. Das palavras de N. Luhmann conclui-se, portanto, que o poder é a referência do consenso e do dissenso e não o consenso o referente do poder. De certo modo, se existisse consenso sobre como agir não era necessário o poder e se este existe é porque a sua raiz não está no consenso de grupos ou da sociedade.

O consenso não é, como antigamente, o ouro no Banco Central do Poder¹⁴⁸.

A perspectiva de que parte J. Habermas pode estar certa na posição de um observador de primeiro grau, como é o caso com os activistas políticos,

¹⁴⁸ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 53.

os utopistas ou crentes de toda a espécie, mas é uma perspectiva errada à luz da posição do observador de segundo grau.

Para o observador de segundo grau a comunicação política manifesta, com carácter de necessidade, o uso de poder quer num quadro explícito quer através dos seus símbolos.

*(...) denn anderenfalls wäre es kein politisches Handeln, sondern eine akademische Diskussion, eine Lehrveranstaltung, eine Schönheitskonkurrenz im Bewerberfeld mit allenfalls indirekten politischen Auswirkungen*¹⁴⁹.

Ao contrário da visão de J. Habermas, o sistema político e a acção política não partem de um qualquer acordo intersubjectivo explícito sobre temas determinados ou sobre acções determinadas mas parte de consensos implícitos assim como de dissensos implícitos e, para além destes, de “disposições não-qualificáveis” e que, por isso, ninguém pode conhecer ao certo. É nesta medida que a Política representa sempre um risco, ao posicionar um determinado plano de acções num mundo caracterizado, em grande medida, pela incerteza dos seus resultados.

Na continuação do estudo sobre a formação do sistema político é necessário ir mais além da caracterização do “medium” em que este sistema emerge. É necessário ter em conta, também, o processo evolutivo que gerou uma autonomização do sistema político em relação à sociedade, de tal modo que se pode falar em “poder político” e diferenciá-lo de um poder socialmente difuso. Isto requer a análise da “diferenciação dinâmica” (“Ausdifferenzierung”) do sistema político.

Antes de examinar o caso especial da diferenciação do Político em relação com a sociedade global, começa N. Luhmann por mostrar a necessidade de distinguir o seu modelo de diferenciação das concepções mais tradicionais de diferenciação assentes no esquema da distinção entre partes e todo, a que o sociólogo chama “Dekompositionsmodell”¹⁵⁰.

As concepções tradicionais da diferenciação encontravam-se inseridas numa mundivisão religiosa e na própria ideia da diferença entre partes e todo, da sua ideia de uma ordem harmónica inicial de que as restantes partes seriam como que elementos. Para conceber a diferenciação era necessário apercebermo-nos de um acto de decomposição da harmonia inicial, mas que a ela se devia e que era por ela comandado como num efeito semelhante ao descrito pela imagem da “mão invisível”. A esta concepção “providencialista” contrapõe-se a noção de diferenciação e autonomização como passagem do “caos” à ordem. Na explicação da

¹⁴⁹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 54.

¹⁵⁰ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 69.

emergência da ordem relativa numa situação de caos relativo não é necessário tomar em conta a ideia de uma mão invisível que comanda esta emergência da ordem e a justifica em nome da unidade das partes que assim se diferenciam do todo.

É com o sentido de mostrar como a forma moderna de diferenciação social do sistema político não se pode confundir com os tipos de diferenciação mais primitiva do passado das sociedades humanas, que conheceram a diferenciação segmentária e/ou estratificatória e as respectivas visões sobre o papel das partes e do todo, da identidade e da diferença, que N. Luhmann vai tomar em conta o surgimento do tipo particular de diferenciação funcional, que é a base para compreender a originalidade da diferenciação do sistema político das sociedades modernas em relação a formas de diferenciação conhecidas no passado.

Frente às modalidades tradicionais de geração das chefias, a sociedade moderna, no início da diferenciação funcional dos seus sistemas parciais, vai partir da “centralização” como forma de tornar directamente visível a função política.

A centralização favorece a aceleração da comunicação para além da sua directa identificação com determinados portadores institucionais. No entanto, para que a centralização possa servir as finalidades da diferenciação funcional do sistema político é necessário que o poder se torne ele mesmo no “foco da construção do sistema”¹⁵¹. Isto acontece na medida em que na formação do sistema político se conta com a formação de cargos políticos propriamente ditos. Com o desenvolvimento da diferenciação funcional do sistema político, a ocupação dos cargos políticos sofre o processo de uma “re-entrada”, de tal forma que as condições de possibilidade de ocupação de certos cargos políticos vão ser estruturadas e reguladas, elas mesmas, de um ponto de vista “político”.

Quando a diferenciação funcional consegue afirmar-se no “medium” e pelo “medium” do poder criam-se também condições para a identificação do poder dentro do próprio sistema político – o sistema político só se encontra verdadeiramente fechado nas suas condições operatórias quando, graças ao poder como “medium” particular, “o Político se revela à política como algo de político”¹⁵².

A sequência de operações que se observam a elas próprias como “operações políticas” realiza, como numa “acoplagem operatória”, o fechamento autopoiético do sistema político no “medium” do poder.

¹⁵¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 73.

¹⁵² Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 74-75.

*Schon die bloÙe Sequenzierung der Operationen, die einander als politische erkennen, differenziert das System gegen seine Umwelt, weil es in der Umwelt diese Sequenz nicht gibt und nicht geben kann*¹⁵³.

Na medida em que o poder constitui o centro das operações do sistema político do mesmo modo que aquilo que deve estar presente quando o sistema se observa a si próprio como “político”, N. Luhmann considera que o poder é como que a “quinta essência” do político¹⁵⁴.

A “Ständeordnung” da sociedade medieval e do “antigo regime” revela-se um tipo de sociedade incapaz de gerar dentro de si mesma a diferenciação funcional fundamental para gerar a autonomia do político como sistema funcionalmente autonomizado. É por isso que N. Luhmann afirma que uma condição considerada primária na geração de autonomia sistémica do “político” residiu, tanto do ponto de vista “estrutural” como do ponto de vista “semântico”, no aparecimento da soberania política do estado territorial emancipado quer do Império quer da Igreja.

L) Fechamento operatório do sistema político e acoplamentos estruturais

Na *Política da Sociedade* faz N. Luhmann algumas considerações metodológicas que aqui importa referir.

No lugar em que a “tradição ontológica” havia reconhecido no “político” uma determinada “essência” colocada ao lado de outras, como aconteceu explicitamente com a obra de J. Freund, a abordagem “construtivista” transforma o problema ontológico do “quê” numa pergunta pelo “como”: *wie unterscheidet das politische System sich selbst?*¹⁵⁵ A esta questão de base relativa ao “como” da diferenciação podem acrescentar-se outras questões de tipo modal que, em conjunto, acabam por se condensar no problema geral sobre *como se realiza o fechamento operatório do sistema político* e em que é que um tal fechamento se dá a ver.

Se a tónica é colocada na modalidade, então também não fará muito sentido fazer uma listagem exaustiva das funções que o sistema político pode desempenhar dentro da sociedade e orientar internamente essa lista por uma ordem hierárquica qualquer.

Partir de funções pré-existentes para definir o político é esquecer a unidade entre função e sistema e o facto das funções que o sistema político

¹⁵³ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 75.

¹⁵⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., idem.

¹⁵⁵ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 81.

se encontra em condições de cumprir estarem sempre articuladas com o modo como o sistema político estabelece as suas próprias fronteiras com o “meio ambiente”. Igualmente deficiente é a definição da função do político a partir da ideia de uma promoção de certos “valores”, como acontece quando se define o “político” pela “promoção do bem comum”.

Se exceptuarmos estas duas possibilidades resta parar numa definição do político que ocorreu, entre outros, em T. Parsons, e que define a função do político a partir da *capacidade de gerar decisões vinculativas numa colectividade*¹⁵⁶.

Na definição de T. Parsons isola N. Luhmann os três núcleos fundamentais da *decisão* (I), *do carácter vinculativo* (II) e *do carácter colectivo da vinculação* (III).

O momento da decisão remete para o carácter contingente da comunicação política com base em “decisões”. O carácter vinculativo chama a atenção para o facto de cada decisão numa cadeia decisória servir de momento não discutível do momento decisório seguinte. E o carácter colectivo revela como as decisões tomadas obrigam a colectividade como um todo, inclusivamente os próprios decisores.

Os limites desta colectividade não são claramente enunciados por N. Luhmann na sua retomada da definição de T. Parsons. Porém, nas condições globalizadas da diferenciação funcional questiona-se se a colectividade a que interessa a tomada de decisão é uma colectividade nacional ou se ela não se tornou, cada vez mais, uma referência interna do próprio sistema político e das suas ficções jurídico-político-filosóficas, em fase de definitiva derrapagem globalista¹⁵⁷.

O modo como o sistema político toma determinadas comunicações políticas como decisões e as diferentes modalidades a que depois se pode submeter o tratamento das cadeias decisórias num sistema político é qualquer coisa que está necessariamente articulada com o código do sistema político.

O código do sistema político é representado pelo próprio “medium” do poder na sua transformação em código.

Neste sentido, um código mais não designa que uma estruturação binária de uma experiência e das suas orientações cognitivas e normativas. O “medium” e o código do poder torna possível a orientação de acções com base num sistema binário de referências constituído da mesma maneira

¹⁵⁶ Cf. a retomada da definição de T. Parsons em Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 84.

¹⁵⁷ É esta a questão pertinente formulada, entre outros, por A. Nassehi, art. cit. in loc. cit., 56-57.

que a própria concretização do poder em código. Temos, portanto, graças a esta estruturação binária, uma face positiva e outra negativa do código do poder, que dá a dupla face seguinte: por um lado temos a supremacia de poder e, por outro lado, temos a subordinação ao poder. A preferência vai naturalmente no sentido do lado positivo da *forma do código*.

Determinada a *forma do código* do político fica sempre em aberto, contudo, a questão de saber se determinadas operações devem ser observadas exclusivamente com base no código do poder político ou podem estar abertas a observações com base em outros códigos. Aquilo de que se trata é daquilo a que G. Günther chamou “operações transjuncionais”, que não podem ficar presas de um cálculo lógico baseado numa lógica bivalente. Para exemplificar, é fácil de imaginar que códigos religiosos ou filosóficos possam tomar por referência de um modo não-político o próprio código político. A possibilidade deste cruzamento fica a dever-se a transjuncções, cujas condições gerais se analisam mais adiante.

A própria diferença que o código do poder autoriza entre supremacia/subordinação na relação com o poder representa somente uma forma vazia que está sempre a ser preenchida em articulação e na dependência das situações concretas em que há as chamadas “relações de poder”.

Quando existem dúvidas sobre o que concretamente preenche cada uma das posições deixadas em aberto pelo código, se gera, então, a luta política¹⁵⁸.

A abertura e indeterminação do código político vai exigir a introdução de mecanismos mais precisos, estáveis e duradouros para a produção e reprodução das posições do poder. É em nome desta estabilidade que se vai originar a distinção entre governantes e governados, entre detentores das “supremas magistraturas” e o “povo”. A diferença entre governantes e governados torna visível o poder político directamente nos dois aspectos do seu código: *Ämter sind eine friedliche Form der Präsentation und Ausübung von Macht*¹⁵⁹.

Na medida em que se consagrou do ponto de vista constitucional o “estado de direito” e tudo o que esta fórmula implica de contaminação do código do político pelo código do direito, o poder político tem de encontrar a síntese adequada entre um processamento juridicamente legítimo da autoridade e o exercício de uma faculdade de subordinação da vontade e das acções de outrem.

É em redor da diferença entre magistrado e pessoa, entre detentor formal do poder e detentor empírico do poder, que se dá o essencial da discussão sobre a estrutura jurídica das magistraturas políticas.

¹⁵⁸ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 91.

¹⁵⁹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., idem.

Do exame do estatuto jurídico-político de determinados corpos políticos é possível passar ao exame das posições públicas propriamente ditas, como são os cargos políticos. Na medida em que a variação na ocupação de cargos políticos designa quer a dualidade da forma de código do poder quer o próprio resultado de uma luta pelo poder, o poder político pode ser identificado com o poder conferido pela titularidade dos cargos políticos. Aqui renasce a antiga teoria da soberania:

*Man kann dann nach der höchsten Stelle im System fragen also nach der Stelle, die allen anderen Stellen übergeordnet ist und Kompetenz (Souveränität) in Anspruch nimmt*¹⁶⁰.

Os cargos políticos dispõem-se em concordância com duas formas já analisadas: a primeira é a da promoção de decisões colectivamente vinculativas; a segunda corresponde ao carácter da própria forma do poder nas suas duas faces.

Nas condições da sociedade moderna a diferenciação do sistema político deve realizar-se tendo igualmente em vista uma determinada abertura para o conflito.

N. Luhmann refere a experiência socialista do Bloco de Leste como exemplo da própria impossibilidade de o sistema político poder funcionar como um único bloco uniforme colocado directamente frente ao meio ambiente. Quando isto acontece o sistema não se encontra em condições para absorver dentro de si as relações de conflito e coloca-as na fronteira entre ele próprio e o meio. Contrariamente à tendência verificada na experiência do “socialismo real”, é possível observar historicamente o modo como o sistema político foi dispendo dentro de si as relações de conflito como relações entre um governo e uma oposição ou, mais recuadamente, a partir da instituição dos parlamentos, desde a divisão dos “whigs” e “tories” ou da divisão entre ala esquerda e ala direita da “Assembleia Nacional” Francesa. Sem a absorção do conflito dentro da organização do sistema não pode falar-se em sistema político autoreferente, sendo que as formas históricas que não conseguem realizar este autoencerramento não participam do modelo histórico da diferenciação funcional do político.

A divisão esquerda/direita ou governo/oposição é uma oposição de tipo político puro sem correlatos directos na sociedade: *Die politischen Konflikte sind ausdifferenzierte Konflikte, die nur in operativ geschlossenen politischen System vorkommen können*¹⁶¹.

O código de que faz parte a diferença entre governo e oposição só é sistematizado e estabilizado do ponto de vista institucional com a intro-

¹⁶⁰ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 93.

¹⁶¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 96.

dução do tema/termo da “democracia” e com a correspondente criação das ficções relacionadas com a participação política do povo. Historicamente é sabido como este tema/termo se veio posicionar no lugar das anteriores ficções políticas sobre o “soberano legítimo”¹⁶².

Em formas pré-democráticas as posições das magistraturas mostravam claramente a ocupação dos lugares do poder e aquilo que representava o seu simétrico negativo, ou seja, os lugares de subordinação ao poder. Com a democracia, este tipo de relação directa supremacia/subordinação altera-se, de tal modo que o topo da hierarquia do poder – a soberania – passa a designar “o ponto de partida para a edificação de outras possibilidades”, tornando, por conseguinte, contingente, a totalidade do sistema político.

Com a democracia não se trata da criação de uma sucessão de governos e governantes, colocando no tempo a própria condição de possibilidade da visibilidade da contingência de todas as possibilidades de decisões colectivamente vinculativas. Na realidade, a visibilidade da contingência não opera apenas na sucessão temporal dos governos, mas na disposição de uma dupla presença de governo e oposição na tomada *actual* de decisões¹⁶³.

Graças à democracia o código político está agora subordinado ao duplo valor governo/oposição não só no tempo mas na simultaneidade.

Depois de recordar o facto de o conceito de autopoiesis não supor uma qualquer recusa radical da existência das coisas num mundo ou no meio ambiente dos sistemas, N. Luhmann reformula mais uma vez o seu conceito de autopoiesis, desta vez no sentido de reter a ideia de que todo o fechamento operativo de um sistema é qualquer coisa que supõe que o conhe-

¹⁶² Neste sentido, o tema/termo “democracia” herdou a estrutura paradoxal da argumentação rousseauista e kantiana relativa à formação da “vontade geral”. Cf. Edmundo Balsemão Pires, “«O Povo não sabe o que quer». Alguns aspectos da crítica hegeliana a J. J. Rousseau, a respeito da ideia de legitimidade e da origem do estado entre 1817/18 e 1820” in *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (Coimbra 1999), 65 – 115.

¹⁶³ A compreensão sistémica dos movimentos sociais não faz parte do modelo dualista democrático regime/oposição, mas a análise que N. Luhmann fez do “protesto” e dos movimentos sociais em geral vai contra a ideia comum de acordo com a qual o “protesto” reflecte necessidades extra-sistémicas, que o sistema não conseguiu ainda absorver e é, por isso, a voz de uma transcendência real do sistema político e da sociedade em geral. Esta ideia muito difundida e profundamente errada, que motiva em alguns a agitação dos contra poderes a fim de redescobrirem o Deus abscondito de uma impossível fraternidade, é um efeito das condições sociais da comunicação da sociedade moderna e, em especial, do que N. Luhmann, muito consequente consigo próprio, designou por “sistema imunitário” da sociedade e seu “teste de realidade”. Cf. N. Luhmann, “Systemtheorie und Protestbewegung. Ein Interview”, in *Idem, Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt / M., 1996, 175-215, 194-195.

cimento tenha de decorrer e ser suportado por uma determinada *forma*, da qual não existe qualquer correspondente no meio ambiente. Esta forma também não significa outra coisa a não ser uma capacidade própria de distinção, de que o meio ambiente não é dotado. Deste modo, é pelo facto de o sistema se haver fechado do ponto de vista operativo e com um código, que ele se pode conceber numa situação de abertura cognitiva, pois esta última é suportada pela re-entrada da forma na forma, pela disposição por parte do sistema de uma capacidade para se observar a si mesmo à luz da diferença entre ele e o seu meio ambiente. Pela re-entrada da forma na forma e pela sua interpretação pelo sistema como abertura cognitiva ao mundo é possível gerar, então, a distinção capital entre auto-referência e alo-referência de um sistema e do sistema político em especial¹⁶⁴.

Ao referir o “construtivismo radical” como uma posição gnosiológica que se refere à diferença, interna ao sistema, entre auto- e alo-referência, como à própria condição de possibilidade de um conhecimento do mundo ou da “realidade”, N. Luhmann não deixa de advertir para o facto de esta posição teórica “construtivista” não ser de modo algum incompatível com o “realismo”¹⁶⁵. Pela ideia da “construção” da realidade do meio ambiente segundo as condições internas do sistema, da sua estrutura e das suas operações, não se quer significar que da realidade, na sua acepção comum, só restem as sombras que o sistema projecta¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Operative Schließung kann also niemals bedeuten, daß ein autopoietisches System so operiert, als ob es keine Umwelt gäbe; und erst recht ist die ganze unsinnige Extremvorstellung abzulehnen, daß mit der Theorie der Autopoiesis Existenzannahmen ausgeschlossen sind. Operative Schließung besagt jedoch, daß Kognition eine bestimmte Form annimmt, für die es in der Umwelt keine Entsprechungen gibt, nämlich die Form der Bezeichnung von etwas im Unterschied zu anderem. Ohne diese Form ist keine Kognition möglich; dank dieser Form kann aber ein psychisches oder ein soziales System zugleich operativ geschlossen und kognitiv offen operieren, wenn es ein “re-entry” der Form in die Form vollziehen, nämlich die eigenen Operationen... an der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz orientieren kann.* (Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 372-373).

¹⁶⁵ O texto de N. Luhmann em que se trata do conceito de realidade como construção com mais consequências teóricas para a filosofia é um pequeno trabalho sobre a desconstrução de J. Derrida e a sua relação com o conceito de observação de segundo grau. Cf. Idem, “Deonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung” in Idem, *Aufsätze und Reden*, Stuttgart, 2001, 262-296.

¹⁶⁶ Para a elucidação destas questões remeto o leitor para os dois ensaios de H. von Foerster (“Über das Konstruieren von Wirklichkeiten” e “Kybernetik einer Erkenntnistheorie”) publicados em S. J. Schmidt (Hrsg.), *H. von Foerster Wissen und Gewissen*, Frankfurt/M., 1993, 25-71.

Aquilo que se pretende sustentar é algo de diferente. O que o “construtivismo” na versão de N. Luhmann afirma é que o que chamamos “realidade” está sempre dependente de uma determinada situação operativa de um sistema que nela envolve a sua estrutura e os seus elementos¹⁶⁷. Deste ponto de vista, o mundo não pode agir deterministicamente para com o sistema através de uma relação causal, mas a fronteira entre sistema e meio é uma linha em que se produz a “irritação” do sistema pelo meio ambiente, de um modo não arbitrário, mas articulado com o processamento da selecção pelos sistemas.

Mas mesmo a produção de “irritação” do sistema pelo meio não é alguma coisa de simples, pois o modo como se processa a adaptação cognitiva do sistema ao meio ambiente supõe “acoplamentos estruturais”¹⁶⁸. Os acoplamentos estruturais não contradizem a autopoiesis dos sistemas mas, ao contrário, utilizam essa autopoiesis para fazer chegar ao sistema determinadas informações e condicionamentos do meio ambiente¹⁶⁹.

A sociedade entendida como “sistema” só pode ser “irritada” através da consciência, ou seja pela medição do sistema psíquico. Este é o acoplamento estrutural por excelência da sociedade como sistema de comunicação. Embora a consciência esteja ela mesma acoplada estruturalmente com o meio ambiente por meio de uma grande variedade de formas, é só a consciência enquanto tal que afecta o sistema social como sistema de comunicações.

¹⁶⁷ Alguns dos aspectos desta questão muito geral foram discutidos por A. Nassehi, “Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme” in W. Krawietz/M. Welker (Hrsg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt / M., 1992, 43-70.

¹⁶⁸ Em *Sistemas Sociais* desenvolvia N. Luhmann o que viria a ser o tema central dos “acoplamentos” no conceito de “interpenetração”, em parte guiado por algumas observações sobre E. Durkheim. Aqui se referia a importância de uma concepção da causalidade intersistémica baseada na autopoiesis de cada sistema e não já na tradicional ideia de causa como influência de uma coisa em outra sem tomar em linha de conta operações de selecção. Se a selecção é imprescindível para perceber como reage o sistema ao meio, ela também é fundamental para entender como reagem os sistemas à informação disponível no seu meio-ambiente, que provém de outros sistemas. O aspecto fundamental no capítulo sobre “Interpenetração” de *Sistemas Sociais* era o da articulação entre “sistemas psíquicos” e “sistemas sociais”. Cf. Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., 286-345. A mesma ideia de “interpenetração” reaparece a propósito da relação entre sistema político e sistemas psíquicos em *A Política da Sociedade*. Cf. Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 381.

¹⁶⁹ Os desenvolvimentos mais significativos em torno do conceito de acoplamento estrutural pode o leitor encontrar em Idem, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1993, 440-495.

No que diz respeito ao acoplamento estrutural entre o sistema político e o sistema psíquico, a consciência, em *A Política da Sociedade* vai N. Luhmann referindo a importância que tem no recrutamento político certas características “pessoais” dos indivíduos, que vão ocupar certos cargos, que não são características directamente “políticas”. A televisão e a política na forma de espectáculo adensam de um modo especialmente evidente a acoplagem estrutural entre o sistema social, o sistema político e o sistema psíquico¹⁷⁰.

É na medida em que o sistema político mobiliza pessoas para ocuparem cargos definidos como cargos políticos, que o sistema político pode parecer muitas vezes que está a lidar directamente com o meio ambiente extra-social, ao parecer que parte de “pessoas” determinadas.

Esta impressão pode encontrar-se ligada, por exemplo, ao uso que politicamente se faz das biografias de certos homens e de peças biográficas julgadas muito sugestivas para campanhas políticas.

Por outro lado, na medida em que os políticos surgem relacionados com actos decisórios particulares e são necessariamente tomados como decisores, o sistema político oferece com facilidade o flanco à crítica moral¹⁷¹. A crítica moral da decisão política é possível na medida em que a própria moral conhece um código comunicativo, que se pode aplicar directamente aos indivíduos tomados como decisores. A decisão pode ser afectada pelo código moral, na medida em que toda a decisão envolve um conflito de valores aberto ou latente.

Para além do acoplamento estrutural entre o sistema político e o sistema da consciência, por meio do qual o sistema político pode ser “irritado” pelo meio ambiente externo à sociedade, N. Luhmann analisa outros tipos de acoplamento estrutural, desta vez associados com o meio ambiente interno da sociedade¹⁷².

No caso de sociedades funcionalmente diferenciadas, os acoplamentos estruturais têm de ser abordados à luz da autopoiesis de cada sistema parcial implicado na relação com os outros.

Um dos primeiros acoplamentos estruturais abordados por N. Luhmann na *Política da Sociedade* é o acoplamento entre o “sistema político” e o sistema dos “mass media” com a seguinte consequência geral.

*Diese Kopplung gibt der Politik die Möglichkeit, sich auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung zu etablieren*¹⁷³.

¹⁷⁰ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 378.

¹⁷¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 380.

¹⁷² Estas análises estão presentes também no livro sobre *O Direito da Sociedade*, de um modo desenvolvido, em relação com o tema do “estado de direito”. Cf. *Das Recht der Gesellschaft*, o. c., 422-439.

¹⁷³ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 382.

Um outro acoplamento estrutural do sistema político é aquele que o político estabelece com o sistema parcial da economia.

Antes de começar a analisar o mecanismo de acoplamento estrutural propriamente dito, recorda o sociólogo que a economia como sistema parcial está inteiramente codificada graças a um outro “medium” diferente do poder, o “medium” do dinheiro. O código particular que torna possível o funcionamento operatório do sistema económico é a diferença entre pagamento/não-pagamento. Este código só pode aplicar-se ao próprio funcionamento económico e não fora dele. Ele existe porque há operações económicas e as operações económicas existem em virtude dele.

Um dos fenómenos em que mais directamente se torna visível o acoplamento estrutural entre economia e política é o orçamento de estado.

Do ponto de vista histórico, a mobilização da massa monetária serviu finalidades políticas, inclusivamente a guerra e é natural que ao servir as finalidades de concentração do poder político nas mãos dos príncipes, a economia se tenha posto ao serviço do sistema político, e isso tenha contribuído, por fim, para a sua autonomização.

Uma outra modalidade de acoplamento estrutural entre economia e política deixa-se ler no fenómeno complexo da globalização. Na era globalizadora os chamados mercados financeiros agem de um modo deslocalizado ao passo que o trabalho e a produção continuam dependentes do território e de políticas territoriais precisas. O sistema político procurará obviar à chamada “fuga de capitais” e irá atrair o capital tendo em conta sobretudo um controle dos salários e da inflação. Nesta situação não pode falar-se, contudo, em um sentido próprio, de um controle da economia pelo sistema político¹⁷⁴.

Comentando a análise desta acoplagem estrutural na *Política da Sociedade*, A. Nassehi chamou a atenção para a diferença de velocidades entre o que se passa no sistema económico (mais rápido) e o que se passa no sistema político (mais lento)¹⁷⁵. Se esta diferença radica no próprio “medium” dos dois sistemas, e portanto isso é inevitável, ela acaba por ter consequências na dificuldade de acompanhamento político das oscilações económicas, o que é mais uma revelação da perda de centro por parte do político nas sociedades modernas.

Outro exemplo de acoplagem estrutural, já analisado com grande desenvolvimento por N. Luhmann em *O Direito da Sociedade* é o caso da acoplagem entre política e direito.

¹⁷⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 387.

¹⁷⁵ A. Nassehi, «Politik des Staates oder Politik der Gesellschaft? Kollektivität als Problemformel des Politischen» in K.-U. Hellmann/R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie*, o. c., 55.

De duas formas se condicionam reciprocamente o direito e a política, independentemente das modalidades históricas do seu desenvolvimento conjunto.

Por um lado, o estado garante ao direito que o seu código é imune face a uma qualquer força estranha e é, portanto, código de um sistema autónomo, autopoietico, de tal modo que o direito só pode ser condicionado através do direito e, por conseguinte, as descontinuidades na ordem jurídica são descontinuidades no, pelo e do direito. A autonomização do código jurídico e da sua dicotomia de justo/não justo é politicamente sustentada pelo documento simultaneamente político e jurídico que é a Constituição Política¹⁷⁶.

Por esta mesma Constituição Política, o político aparece como um poder justificado, o seu código como um código assente em bases jurídicas. Mas, por outro lado, este entrelaçamento coloca os próprios limites da acção política e do alcance do sistema político, pois o estado não se pode imiscuir na esfera dos direitos protegidos por lei.

Na sequência das suas análises chega N. Luhmann à conclusão de que a acoplagem estrutural de direito e política se deve formular ao nível do próprio conceito de Estado.

*Unsere Leitvermutung ist zunächst, daß die strukturelle Kopplung von politischen System und Rechtssystem als "Staat" entwickelt worden ist*¹⁷⁷.

Outro acoplamento estrutural analisado é aquela que se dá entre o sistema político e o sistema da ciência.

O "aconselhamento" é uma das formas de efectivação da acoplagem entre política e ciência¹⁷⁸. O aconselhamento é uma modalidade da "Steuerung", da governação, da orientação política prática¹⁷⁹. Para esta última são naturalmente requeridos certos saberes que reflectem sobre a oportunidade de determinadas acções e decisões.

¹⁷⁶ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 391.

¹⁷⁷ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 390. Mais adiante ainda esclarecia o sociólogo o carácter bi-codificado do conceito de estado nos seguintes termos. *Im Staat treffen sich, könnte man sagen, laufend Politik und Recht – aber in einer Weise, die die Unterscheidbarkeit der jeweiligen Systeme, ihrer Funktionen und ihrer Codes nicht beeinträchtigt. Jede einzelne Kommunikation vermag Relevanz in beiden gekoppelten Systemen zu beanspruchen, also zugleich politisch und juristisch bedeutsam zu sein.* (Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 392).

¹⁷⁸ Infelizmente não é possível no espaço deste trabalho tomar em conta toda a riqueza de análises presentes em *A Ciência da Sociedade*, obra extensa em que N. Luhmann desenvolveu o tema do aconselhamento na sua parcial significação política e em articulação com o surgimento histórico de um interesse no autoconhecimento e, por isso, na observação de segundo grau, como observação de observadores. Remeto o leitor para Idem, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1990, 95 e ss.

¹⁷⁹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 394.

Finalmente, cabe a análise da acoplagem estrutural entre o sistema político e as organizações, tendo por base o processo de tomada de decisão¹⁸⁰.

Neste domínio refere N. Luhmann antes de tudo o sistema educativo e o sistema de saúde.

O que distingue este tipo de sistemas organizacionais é o facto de eles se basearem de um modo claro na relação interpessoal, num “people processing”, que pressupõe uma capacidade para alterar situações e estados envolvendo pessoas concretas¹⁸¹.

Em vez de se basearem na função que asseguram perante o sistema social como um todo, as organizações assentam na comunicação directa. Mas a razão de ser da introdução de uma acoplagem estrutural entre sistema político e organizações fica a dever-se ao facto de no âmbito das organizações se gerar sempre uma tal hipertrofia de possibilidades de decisões que elas têm de ser reduzidas. E o sistema político é chamado a desempenhar essa função mediante o estabelecimento de políticas públicas determinadas.

Na sequência das análises relativas aos diversos acoplamentos estruturais, merece referência o que no livro *Economia da Sociedade* N. Luhmann escrevia ao se debater com alguns problemas que se colocam quando sistemas funcionalmente diferenciados têm contactos com códigos de outros sistemas.

A este tipo de problema chamava o sociólogo um “problema lógico”.

A sua formulação exacta deste “problema lógico” é a seguinte:

*Das Regime funktionaler Differenzierung, wonach die moderne Gesellschaft aus einer Mehrzahl vom zweiwertig codierten und dadurch autonomen Subsystemen besteht, erfordert für die Beschreibung der Gesellschaft selbst eine mehrwertige Logik*¹⁸².

M) Fechamento operatório dos sistemas parciais e transjunções. O encontro da teoria dos sistemas sociais com a obra de G. Günther¹⁸³

Se exceptuarmos as múltiplas referências que nas suas obras da década de 1990 vão na direcção do lógico G. Spencer-Brown e da sua teoria da

¹⁸⁰ A teoria sociológica das organizações é um domínio particularmente caro ao sociólogo. Depois da publicação de *Fim e Racionalidade nos Sistemas* de 1968 regressou aos temas da Administração, Organização e Decisão num manuscrito em que trabalhou longamente e publicado já postumamente por D. Baeker. Cf. Idem, *Organisation und Entscheidung*, o. c., especialmente 380-416.

¹⁸¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, o. c., 396.

¹⁸² Idem, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, 85.

¹⁸³ Cf. a título introdutório «Kurt Klagenfurt», *Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers*, Frank-

forma, a referência feita por N. Luhmann a uma lógica multivalente e à sua necessidade para a descrição dos acoplamentos estruturais corre paralela à consideração da lógica como um saber nuclear para a concepção total da sociedade como conjunto de todos os sistemas antopiéticos e funcionalmente diferenciados, que se baseiam na comunicação. O sistema da ciência e com ele o código binário baseado na verdade (e na oposição verdade/falsidade) é apenas um caso entre outros¹⁸⁴.

O facto de os diferentes códigos dos diferentes sistemas autopiéticos serem relativamente impermeáveis uns aos outros e permitirem nomeadamente o fechamento operatório desses mesmos sistemas funcionalmente diferenciados, não invalida que os restantes códigos sejam tomados como irrelevantes ou impertinentes. A possibilidade que um sistema autónomo abre a outros sistemas de possuírem os seus próprios códigos autónomos, é uma possibilidade que se baseia num reconhecimento de uma diferença real entre códigos, do mesmo modo que uma certa indiferença de um código em relação ao funcionamento binário de outros códigos.

N. Luhmann segue G. Günther na identificação que este fez de um “valor de rejeição” com base nesta situação bifacetada. Chamou G. Günther “transjunção” à operação em causa quando há negação dos valores de um código por parte de outro código, gerando-se, nesta negação, um “valor de rejeição”¹⁸⁵.

Na formulação de G. Günther uma transjunção ocorre quando há um valor rejeitado, que não obedece à oposição binária de uma face positiva e de outra negativa de um outro código tomado por referência¹⁸⁶.

Diz-se que um valor rejeitado transcende o sistema objectivo em que vigoram apenas dois valores entre os quais se impõe que se faça uma escolha. No caso que interessa a N. Luhmann é necessário construir uma “lógica transjuncional” para compreender como certos valores rejeitados por certos códigos podem ser assimilados pelo lado positivo ou pelo lado negativo do código de referência.

Importa analisar, mesmo que rapidamente, os pressupostos de que partiu G. Günther na sua obra.

furt / Main, 1995. Existe uma versão html desta obra em <http://www.techno.net/pkl/media/kurtk/techint.htm>.

¹⁸⁴ Cf. entre outras referências N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne, o. c.*, 97.

¹⁸⁵ O trabalho de G. Günther que vou tomar por referência é G. Günther, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Hamburg, 1976, 249-328.

¹⁸⁶ Any value that does not accept the proffered choice is a rejection value: it transcends the objective (two-valued) system in which it occurs. In analogy to disjunction and conjunction we shall therefore call a morphogram which requires more than two values for its filling a “transjuncional” pattern; an operation performed with it a “transjunction” (Idem, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 287.)

Os métodos da Lógica que são ainda usados na Cibernética pertencem à velha tradição da Ontologia e não servem, segundo a longa explicação do lógico e hegeliano G. Günther, para explicar nem a nova realidade dos autómatos nem a subjectividade humana nem o que designa por “subjective self-awareness”¹⁸⁷.

Na estratégia filosófica de G. Günther será necessário criar uma lógica da Cibernética para além do seu berço na Ontologia clássica, bivalente e ignorante do papel reflexivo da negação, propondo-se uma “ontologia trans-clássica”¹⁸⁸.

O ponto de partida do texto de G. Günther é a constatação de que a ontologia clássica domina por completo a nossa maneira de pensar e de fundamentar as próprias operações lógicas. Esta força da ontologia clássica e da forma de lógica sua associada está inclusivamente presente no modo como Einstein concebeu a regularidade da natureza e do pensamento no dito “Deus não joga aos dados”.

Foi ainda significativo que J. Lukasiewicz, que introduziu três valores no seu cálculo lógico e que previra o seu alargamento para um número infinito de valores, não tenha admitido qualquer alcance ontológico para a sua descoberta¹⁸⁹.

Por esta razão, muitos lógicos se tornaram profundamente conservadores quanto à adopção de lógicas com n -valores, preferindo limitar por princípio os sistemas lógicos a estruturas bivalentes¹⁹⁰.

Aquilo de que se trata na visão transclássica de G. Günther é de levar a sério a interrogação sobre até que ponto é limitadora a concepção clássica de “realidade”.

Quando lidamos com as realidades criadas pela cibernética constatamos como é necessário alargar quer o sentido do “Real” da ontologia clássica quer a Lógica que lhe serve de instrumento.

¹⁸⁷ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 252 e ss. *When computer theory pose such questions as: can machines have memory? Do they think? Are they able to learn? Can they make decisions? Do they possess creativity? We can see that subjectivity enters into cybernetics from the very beginning in a much more stronger fashion than into physics* (Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 266).

¹⁸⁸ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 266 e ss.

¹⁸⁹ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 250.

¹⁹⁰ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 251.

Por isso, G. Günther coloca directamente face-a-face as duas questões orientadoras da Lógica e Ontologia clássica e da Lógica e Ontologia cibernética. Por um lado temos a pergunta *o que é o ser objectivo?* É a pergunta de que partiu Aristóteles. Por outro lado temos a questão cibernética por excelência, que se interroga sobre o que é a “autoconsciência” e o controlo reflexivo autoconsciente.

O que é o autocontrolo de si autoconsciente? Tal é a pergunta de que terá de partir uma lógica para a Cibernética.

Antes de tudo, portanto, aquilo que é requerido por G. Günther e pela concepção de uma lógica para a Cibernética é o que ele próprio referiu como uma “definição operacional do sujeito”, nos seguintes termos.

*Now we remind ourselves that we intend to develop a logic capable of defining subjectivity in logical contraposition to everything that designates mere objects and objectivity*¹⁹¹.

No programa de G. Günther não se contém, portanto, qualquer rejeição da ontologia como disciplina filosófica, mas sim a sua reformulação no sentido de a alargar a um conceito de realidade no qual esteja contido o próprio sujeito. É com este sentido que G. Günther irá criticar as insuficiências dos projectos de Schrödinger e de Heisenberg¹⁹².

Continuando vários argumentos relativos ao que se deve entender pela Física Quântica no seu conceito de “realidade”, G. Günther sustenta a tese de que a introdução da subjectividade no quadro de referência do que se entende por “real” altera profundamente a “ontologia do objecto”.

Na genealogia que faz G. Günther do processo teórico e filosófico que conduziu à chamada de atenção para o sujeito na concepção da realidade e da lógica da Cibernética tem um lugar central a “lógica da consciência”, que o ciberneticista vê a desenhar-se com grande clareza sobretudo no Idealismo Alemão, se excluirmos a relativa importância concedida à temática de uma realidade trans-objectiva ou meta-objectiva na construção teológica do mundo e da consciência na época medieval.

Em parte, G. Günther concebe a Cibernética como uma ciência que herdou esta tradição filosófica, pois a finalidade desta ciência é a compreensão daquilo que no Universo se representa como tendo capacidade de auto-organização¹⁹³.

¹⁹¹ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 281.

¹⁹² Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 259-260.

¹⁹³ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 269.

Neste horizonte, a cibernética tem necessidade de uma lógica e de uma ontologia capazes de dar conta tanto;

- 1) da capacidade de formar ordem a partir da desordem; como;
- 2) da autoregulação da máquina pensada do ponto de vista de reacções semelhantes às de um sujeito; como;
- 3) do autocontrolo exercido pela máquina em relação aos seus estados e ao estado do meio ambiente.

Estes três elementos em conjugação revelam o objecto da Cibernética como um tipo de realidade que não se pode considerar a realidade material a que chamamos “objecto” ou “objectividade”, de acordo com a tradição na qual se insere a própria linguagem comum.

A cibernética compartilha com os filósofos da ideia de que tanto a vida como a história obedecem a fenómenos de auto-reflexão e que se esta auto-reflexão se deve levar a sério, então o que se nos depara como autêntico âmbito da Cibernética é a fundamentação de todo o tipo de realidade que tem por base unidades auto-organizadas e as disciplinas correspondentes: Física, Química, Biologia e Sociologia.

A questão fundamental que é perseguida pela Cibernética é, então, a seguinte: “can we repeat in machines the behavioral traits of all those self-reflective systems that our universe has produced in its natural evolution?”¹⁹⁴. Na Cibernética coroa-se, segundo esta visão, a totalidade da evolução inteligente da natureza, nesta se incluindo o próprio homem.

A possibilidade de construção de certos autómatos que em operações fundamentais imitam as características da autoreflexão de um sujeito humano é alguma coisa que está estreitamente associada com a possibilidade de determinar qual é o critério lógico formal da auto-consciência, que pode ser traduzido num cálculo lógico e ainda na matemática. Depois de os primeiros ciberneticistas terem chamado a atenção para o facto de esta ciência não estar voltada para o estudo de qualquer realidade material no sentido da ontologia clássica, mas simplesmente para os processos de auto-controlo reflexivo, G. Günther seguiu os dois contributos mais importantes de Schrödinger e de H. von Foerster. Da parte de Schrödinger a tese a reter é a de que no processo da vida assistimos a dois princípios da emergência da ordem.

“Ordem a partir da ordem” → princípio dinâmico

“Ordem a partir da desordem” → princípio estatístico

¹⁹⁴ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 273.

A estes dois princípios referidos por Schrödinger acrescentou H. von Foerster um terceiro princípio, que para G. Günther se reveste de especial importância:

“Ordem a partir do ruído”

A partir da sua experiência da caixa com cubos magnetizados, concluiu von Foerster¹⁹⁵ como foi possível surgir ordem, uma estrutura regular, a partir do “ruído” que, neste caso, não é outra coisa a não ser a energia aleatoriamente introduzida para dentro da caixa com um abanão¹⁹⁶.

São precisamente estes fenómenos ligados ao aparecimento da ordem a partir do ruído, que suscitam a introdução do tipo particular de operações lógicas que G. Günther designa por “transjunções” e a que se refere, de novo, N. Luhmann.

Na sequência da sua descrição da experiência da caixa com os cubos de H. von Foerster, G. Günther tenta tematizar o que deve ser entendido por “ruído” e a sua influência na emergência de sistemas e chega à conclusão que aquilo a que von Foerster chamou “ruído” é uma síntese entre ordem a partir da ordem e ordem a partir da desordem¹⁹⁷.

Enquanto o princípio de Schrödinger servia para dar conta do que acontecia aos portadores individuais de certos valores de um sistema numa situação de desordem ou de desequilíbrio, o princípio da ordem a partir do ruído de von Foerster preocupa-se em dar uma explicação do surgimento de um sistema inteiro ordenado com valores. G. Günther considera que são dois princípios diferentes. Porque o princípio de Schrödinger distribui portadores individuais dentro de um sistema já definido, enquanto o de von Foerster parte directamente do problema da distribuição do próprio sistema com os seus valores.

¹⁹⁵ *He demonstrated his idea by a simple mental experiment. Cubes with surfaces magnetized perpendicular to the surface are put into a box under conditions which permit them to float under friction. All these cubes are characterized by opposite polarity of the two pairs of those three sides which join in two opposite corners. Now let undirected energy (noise) be fed into the box by the simple expedient of shaking it. If we open the box after some time an incredibly ordered structure will emerge (...)* (Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 275).

¹⁹⁶ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., idem.

¹⁹⁷ *The noise is something which is capable of instigating a process that absorbs lower forms of order and thereby converts a corresponding degree of disorder into a system of higher order. In other words: it is a synthesis of the order-from-order and the order-from-disorder ideas* (Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 277).

Se o princípio distributivo de Schrödinger tem a sua lógica própria, que obedece ao cálculo das probabilidades e à estratégia, já o princípio distributivo de von Foerster exige um sistema de lógica apropriado. Ora, é este sistema que G. Günther considera estar em causa com a sua concepção da transjunção.

Toda a estratégia argumentativa do artigo de G. Günther depois do seu exame da diferença entre os sistemas distributivos de Schrödinger e von Foerster assenta numa única questão. Esta única questão que inicia o ponto 3. do seu texto transforma o problema de saber como emerge o sistema de valores a partir do ruído no problema de saber o que faz com que certos valores constituam um sistema¹⁹⁸. Este problema leva-o, directamente, à análise do que constitui a articulação interna de um sistema lógico bivalente.

O que da sua análise resulta é a ideia de que um sistema lógico com 2 valores é possível na medida em que existe um operador que coloca os 2 valores em articulação recíproca e que não se pode reduzir nem a um nem ao outro. Esse operador é a negação e aquilo que estabelece ao nível da articulação dos dois valores do sistema lógico bivalente é que um é a negação do outro: $1 = \sim 0$; $V = \sim F$. Chama G. Günther à articulação entre 2 valores tornada possível pela negação uma “relação de troca entre 2 valores” (“exchange relation between two values”).

O princípio de von Foerster de uma emergência da ordem ou do sistema a partir do ruído só se entende na medida em que do ruído se forma um certo equilíbrio nas relações de troca entre valores.

A distribuição de valores que pode ser explicada nas tabelas de G. Günther, na linha horizontal, submete-se à lógica da probabilidade e diz respeito ao princípio do aparecimento da ordem a partir da desordem. A distribuição de sistemas já é diferente e supõe que se introduza a negação, como autêntico gerador de relações de troca. Na tabela III do texto de G. Günther está representada na linha vertical e dá resposta ao aparecimento da ordem a partir do ruído¹⁹⁹.

Quando, para o final do seu artigo²⁰⁰, G. Günther regressa à experiência de von Foerster com os cubos magnetizados, ele mostra como o que está em causa aqui é a ideia de um sistema que reflecte ou tem capacidade para reflectir o seu próprio meio-ambiente. A reflexão que o sistema faz do seu

¹⁹⁸ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 278.

¹⁹⁹ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 279.

²⁰⁰ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 316.

meio-ambiente possui, no caso da experiência com os cubos, o valor de um acréscimo de ordem, ou seja, da produção daquilo que, com propriedade, se chamará auto-organização.

Para explicar a geração desta nova ordem, não precisamos de valores simples, mas de conjuntos ordenados de informação, dotados de capacidade de formar sistemas.

E acrescentava G. Günther o seguinte: «a unidade básica de uma tal lógica deve ser algo que represente um feixe de informação. Esta unidade é o “morfograma”»²⁰¹.

G. Günther interpreta a possibilidade de construir morfogramas completos, ou seja, em outras palavras, descrições completas da geração de ordem/sistema a partir do ruído, em associação íntima com as transjunções e com a necessidade de, nestas, se contar com pelo menos 4 valores operatórios: 1, 2, 3, 4. Se relacionamos os 4 valores com a verdade e falsidade da lógica convencional, obtemos V., F., Aceitação e Rejeição: V.F.A.R. Os dois novos valores da aceitação e da rejeição só são pensáveis e considerados úteis se tivermos em conta a reflexão sobre um determinado estado considerado “objectivo”. Como a subjectividade é a única dimensão que pode ser reconhecida como estando associada à reflexão, a introdução dos dois valores da aceitação e da rejeição supõe a presença da subjectividade.

Estamos, neste caso, perante a ocorrência de uma transjunção porque o binarismo das operações lógicas consentidas pela lógica convencional vai ser transgredido por valores que não pertencem à disposição interna da sua ordem binária de base. A aceitação e a rejeição participam, simultaneamente, da negação e da reflexão. É a unidade da negação e da reflexão que nos dá a medida da presença da subjectividade nos quadros formais da lógica convencional. A transjunção assegura, por outro lado, a autonomia dos sistemas no seu fechamento operatório particular em relação com os seus meios ambientes respectivos²⁰². Referindo-se a L. Wittgenstein, G. Günther escrevia o seguinte sobre a necessidade de recorrer a mais do que 2 valores num sistema de lógica que admita as transjunções.

*One value is not sufficient to define a system. Every description of it absorbs two values! But the way same values which do the job of describing it cannot be used to tell us what it means to have an envelop around it (Wittgenstein)*²⁰³.

²⁰¹ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., idem.

²⁰² Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 318.

²⁰³ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., idem.

Para que haja uma diferença entre sistema e meio ambiente é necessário que o sistema tenha previamente traçado uma linha de demarcação entre ele próprio e o meio ambiente. É com este sentido que G. Günther vai referir o significado da concepção hegeliana da reflexão no seu arranjo triádico.

- a) reflexion in sich (“retroverted reflection”)
- b) reflexion in anderes (“transverted reflection”)
- c) reflexion in sich und anderes (“retroverted reflection of retroversion and transversion”)²⁰⁴.

Se a primeira noção de acto de reflexão se contém no interior de um sentido omnienvolvente de Universo, já as duas outras ideias de reflexão vão supor o isolamento do sistema como um autêntico sujeito frente a algo diferente de si, um “outro”²⁰⁵.

Para G. Günther, a explicação detalhada dos três momentos reflexivos mencionados na obra lógica de Hegel requerem que se postule não um só meio ambiente dos sistemas, mas dois meios. Com a diferença entre os dois meios ambientes reflecte G. Günther a distinção entre b) e c): um meio ambiente externo e outro meio ambiente interno.

Nas tabelas, a inclusão de um duplo meio ambiente só pode reflectir-se adequadamente no morfograma 15, quando se introduzem dois valores de rejeição.

(15)		
1	1	1
1	2	3
2	1	4
2	2	2

O valor 4 representa a emergência de uma fronteira nova, aquela que se estabelece entre o meio-ambiente externo, o meio ambiente interno e o

²⁰⁴ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 319.

²⁰⁵ *This shows that the early philosophic theory of reflection is still ahead of the present logical state of cybernetics. We talk about self-organizing systems and their environments; but Hegel’s distinction between a), b) and c) shows that this is not enough. A self-reflective system which shows genuine traits of subjective behaviour must be capable of distinguishing between two types of environment which lies beyond its own adiabatic shell and second it must be capable of treating b) as an environment to c)... must be an inner and an outer environment (Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., idem).*

sistema. O valor 4 representa a divisória entre sistema e meio ambiente interno, ao criar este último mediante uma reflexão da reflexão ou uma negação da negação (de 3 \rightarrow 4)²⁰⁶. É por isto que G. Günther afirma que 4 possui um “poder adicional de rejeição” e que embora com o valor 3 já se pudesse falar de um estado de isolamento do sistema, em 4 esta situação sai reforçada. Se analisarmos bem a disposição dos termos na fileira (15) (1342) não tem exactamente o mesmo significado se escrevermos 1432. A diferença reside no modo como estudamos a geração das fronteiras internas e externas do sistema. É uma questão que o próprio G. Günther não aborda no espaço do seu artigo.

N) O fim da universalidade do político?

Um totalitarismo polimórfico parece advir do facto de a sociedade moderna não conter em si um único sistema parcial que não queira assumir para si próprio a característica de sistema mais fundamental da sociedade. Isso deve-se a que cada sistema parcial desenvolve uma determinada imagem do meio ambiente social, que é aquela e só aquela que importa a cada um dos sistemas para manter a sua própria observação do “todo”. Nesta situação é de certo modo natural que o político não possa ambicionar para si a função de espelho da totalidade ética²⁰⁷, de garantia de uma ordem pública moralmente adequada e de expressão de uma “vontade geral” sempre virtuosa.

Há um escândalo e uma prospectiva ligados à diferenciação funcional da sociedade moderna, que derivam de esta sociedade já prescindir de uma garantia política da totalidade, no que acaba por se associar, também, a uma certa maneira de nos despedirmos da filosofia, e de esta sociedade estar, todavia, ainda a caminho.

No modelo da solidariedade orgânica entrevisto por E. Durkheim e na diferenciação funcional investigada por N. Luhmann está em causa uma tendência do desenvolvimento histórico da modernidade que leva a uma virtualização da realidade social nos quadros dos sistemas parciais e à consequente virtualização da construção social do sujeito e do indivíduo.

A virtualização do real é o outro lado da moeda do princípio de individuação e diferenciação sistémicas. Na medida em que a comunicação é socialmente condicionada pelo encerramento operatório dos sistemas

²⁰⁶ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, o. c., 320.

²⁰⁷ Alguns aspectos destas questões foram referidos também por U. Beck, cf. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt / M., 1986, 306 e ss.

parciais, pela re-entrada e pelos cruzamentos possíveis graças a transjunções, ela é comunicação condicionada do ponto de vista sistémico e não tem muito sentido aludir-se a um “real” da comunicação sem tomar em conta o encadeamento intra e intersistémico da referência a esse “real”, o que leva sempre, de novo, a procurar saber em que basear a construção de um todo da sociedade, independentemente das suas observações limitadas em sistemas parciais.

O carácter de “tipo ideal” de que se reveste a diferenciação funcional faz com que não possamos afirmar todas as suas características de uma dada experiência de sociedade. Mas por isso mesmo, a descrição da sociedade com base nela continuará a levantar alguns problemas, nomeadamente naquilo que se refere à continuidade da identificação das comunidades políticas com unidades territoriais do tipo do estado-nação, mas também no que diz respeito à tradicional ambição universalista do político em relação à sociedade como um todo. Estas duas resistências da época em que vivemos à completa afirmação das últimas consequências da diferenciação funcional estão interligadas. Nesta situação histórica e sociológica do sistema político podemos identificar três ângulos de visão sobre a realidade social: o ângulo territorial, o ângulo das colectividades de referência do sistema político e o ângulo dóxico e semântico.

Quando definimos a função do político pelo poder de *mobilização de recursos para tomada de decisões colectivamente vinculativas*, estamos a lidar com a capacidade do político para encenar e representar a colectividade de referência e as suas crenças e valores. O problema, hoje, é saber como situar essa colectividade.

A diferenciação funcional da sociedade e do político não é uma teoria no quadro do estado-nação. N. Luhmann retirou as consequências desta ideia de um modo claro, quando na *Sociedade da Sociedade* declarou que a sociedade como rede de comunicações é “sociedade mundial”. A teoria da diferenciação funcional da sociedade moderna é uma teoria sobre uma sociedade *atópica* (para usar a expressão de H. Willke²⁰⁸), porque a sua perspectiva sobre as relações sociais não repousa já nas fontes da comunicação directa e na presença do *consensus* como únicos fundamentos da selecção e da selecção sistémica. Por isso, uma limitação da comunicação e da sociedade baseado em um critério territorial ou uma limitação a grupos, colectividades, nações ou povos, não se enquadra no tipo ideal da diferenciação funcional e nos seus efeitos.

Neste sentido, a descrição da diferenciação funcional, em todas as suas consequências, vai além da experiência histórica e da forma empírica da

²⁰⁸ H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2001.

realidade social tal como a conhecemos hoje, numa época de avanços e recuos face ao que há de inevitável na chamada “globalização”, ou seja, frente à “sociedade mundial” empiricamente realizada.

Adequadamente interpretada, a narrativa sobre o lugar do político na diferenciação funcional da sociedade não destrói a evidência da diversidade dos povos e nações, mas a “colectividade” que o poder político toma por referência é já, hoje, largamente indiferente à coloração étnica ou a qualquer particularismo nacional. O que em outra ocasião formulei a propósito dos índices de realidade do “povo”²⁰⁹ deve ser reformulado a respeito da colectividade *empírica* de referência do sistema político funcionalmente diferenciado.

Sem perder nunca o contacto cognitivo com a colectividade empírica o sistema político é cada vez mais responsável pela construção de uma *colectividade virtual*, que se manifesta, em parte, sob forma de ficções político-constitucionais e filosóficas. Por outro lado, o modo de encenar essa colectividade virtual está já incluído nas técnicas processuais e nas formas que assistem a tomada de decisões, o que se reflectiu na famosa ideia de uma “legitimidade pelo procedimento”.

Na virtualização do real pelo sistema político está simultaneamente a abstenção de ele encenar a universalidade das relações sociais, porque ele representará sempre a imagem *política* da sociedade, mas também a abstenção de devolver ao indivíduo e ao sujeito a imagem do todo assim como a imagem da sua simplicidade.

Do mesmo modo que na acusação de autocontradição performativa dos argumentos cépticos, também a este propósito se pode sustentar que esta dupla abstenção do sistema político é precisamente algo de positivo e não simplesmente negativo ou privativo. Nesta abstenção se revela a condição universal da diferenciação funcional e, com ela, a forma da sociedade moderna no seu todo e a sua visibilidade política própria.

Deste modo, a ideia de um fim da universalidade do político pode ser ilusória, pois aquilo de que nos começámos a despedir, dolorosamente, em certos casos, foi apenas do sonho da universalidade empírica da “vontade geral”.

Pelo facto de a constituição da colectividade virtual do sistema político se rodear, hoje, necessariamente, de condições dóxicas muito diferentes daquelas que permitiram fundar as comunidades políticas nacionais da primeira modernidade, isso não significa o fim dos condicionamentos

²⁰⁹ Cf. E. Balsemão Pires, “«Um perfume de insolação protege o que vai eclodir». De Hegel até ao futuro”, in *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 21 (Coimbra 2002), 8-127, 116-117.

dóxicos do sistema político, que aliás mereciam ser investigados à luz do acoplamento estrutural entre a consciência (“sistemas psíquicos”) e o sistema político.

Do ponto de vista das bases dóxicas e mesmo na perspectiva dos alicerces semânticos do sistema político moderno não é possível não entrar em linha de conta com os resultados da “interpenetração” entre sistema político e sistemas psíquicos.

Quando em 1820 Hegel recomendava no seu manual universitário sobre “Filosofia do Direito” que a Filosofia Prática tomasse por seu fio condutor a unidade entre o “querer da vontade” e a “verdade da vontade”, dava continuidade ao seu repetido ensaio de realização da unidade entre uma metafísica da substância e uma metafísica da subjectividade, mas também traçava, no plano político, as condições de uma verdade política do “mundo ético” no plano do estado constitucional da modernidade.

Se a recomendação de Hegel se pode considerar como a expressão da condição de possibilidade da unidade do sujeito prático e das suas crenças relativamente à unidade da sociedade e, por conseguinte, como a base da consciência política em geral, ela foi historicamente deslocada da sua posição central pela forma da individuação que se acentuou ao longo da evolução da sociedade moderna, solidária da diferenciação funcional.

O próprio Hegel esteve consciente da ameaça que representava o princípio moderno da individuação prática para os seus planos no sentido de fazer sobreviver o republicanismo clássico e moderno no conceito de estado²¹⁰.

A análise da diferenciação funcional do político por N. Luhmann mostrou a raiz das dificuldades do filósofo Hegel frente a uma modernidade que se mantém para com ele numa posição contraditória: a semântica política é herdeira da ambição do político de ser como a transparência racional da sociedade, enquanto a forma da individuação e as condições da reprodução social da comunicação desmentem a própria noção de um centro da sociedade.

A era da globalização vive esta contradição na forma do maior paradoxo do nosso tempo, a saber, a de uma sociedade mundial sem estado mundial.

²¹⁰ *Man kann sehr Verschiedenes als «Staat» bezeichnen. Eines ist jedoch sicher: daß die öffentlichen Angelegenheiten unserer Sozialordnung nicht mehr im alten und undifferenzierten Sinne als res publica zu verstehen sind. Unseren Verhältnissen würde es wenig entsprechen, im Staat die res publica der Sozialordnung, das volle Gemeinwohl oder auch nur die hierarchische Spitze der Gesamtgesellschaft zu erblicken* (N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*. o. c. 14).