

**INTERSUBJETIVIDADE: NECESSIDADE SOCIAL OU
IMPOSSIBILIDADE COGNITIVA?
UMA CONTRIBUIÇÃO AO DEBATE ENTRE HABERMAS
E LUHMANN¹**

Colin B. Grant

para Beatriz

Abstract

In this essay I set out to problematize the concepts of intersubjectivity and interaction in the theories of Germany's two foremost social philosophers: Jürgen Habermas and Niklas Luhmann. To do so, I shall briefly reconstruct Husserl's phenomenological concept of intersubjectivity and its relationship with rational horizons and lifeworlds. I shall then demonstrate the importance of Husserl's thought in the theory of (rational) communicative action in

¹ Versão ampliada da palestra de encerramento da Semana de Filosofia, organizada pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte em Natal, apresentada em 28.11.97. Gostaria de agradecer Franklin Trein e os colegas do Departamento de Filosofia da UFRGN pela oportunidade tão generosamente oferecida. Nessa versão, procuro manter o número das notas ao mínimo.

Habermas. The third section deals with the radical rethinking of the subject (and hence intersubjectivity) in the theory of Niklas Luhmann. My principal question will then be: is it possible to reconcile critical theory with systems theory? Or, alternatively: is intersubjectivity a reality or a useful fiction?

I

Interface, interação, interdisciplinaridade, intertextualidade: testemunhamos a inflação do prefixo ‘inter’. Nos mais variados campos das ciências humanas ele infiltra (=é) o discurso e logo, através da mera repetição, torna-se, de certo modo, uma realidade acima de crítica. O prefixo, conhecidamente, designa ligação, conexão, entrelaçamento e contato. E esta designação tampouco muda no caso do conceito da intersubjetividade. Apesar da freqüência do seu uso e do vigor dos seus defensores, não se trata evidentemente de um conceito desprovido de valor ou ideologia; muitas vezes este é invocado enquanto afirmação de realidade. Esta realidade é afirmada para demonstrar a superação do isolamento do ator social. Uma definição clássica na sociologia desta idéia é fornecida pela abordagem fenomenológica de Peter Berger e Thomas Luckmann: *A realidade da vida cotidiana é partilhada com outros Na situação face a face o outro é apreendido por mim num mundo vivido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo mundo presente sou apreendido por ele* (Berger e Luckmann: 46 - 7). A idéia - um tanto banal - aqui expressa subjaz a nossa noção intuitiva daquilo que é comunicação, sociedade e amizade. Porém, uma questão permanece em aberto: de onde provém a necessidade de invocar a intersubjetividade com tamanha insistência? De onde provém a ira dos lingüistas, dos cientistas sociais ou de dogmáticos quando se problematiza este fundamento intuitivo? Qual é a garantia, como já disse o filósofo alemão Manfred Frank, de que as afirmações sejam mesmo a realidade?

Talvez em decorrência da inflação do seu uso, perdeu-se a origem do termo “intersubjetividade”: seu embasamento filosófico nos conduz, necessariamente, à fenomenologia de Edmund Husserl (1859 - 1938). Surgindo da crise da filosofia do sujeito do século 19, que é articulada de modos diferentes por Weber e Nietzsche, a fenomenologia estuda o

fenômeno que se apresenta à consciência, mas também este fenômeno para uma determinada consciência. O ego absoluto cartesiano cede, portanto, à relação (dinâmica) entre fenômeno e consciência. Desta relacionalidade transcendental, o ego é concebido como sujeito interligado num mundo dos fenômenos, dos outros (da vida), dentro do qual ele forma suas idéias. Ao constituir o sentido dos fenômenos ao seu redor, este se refere a e se relaciona com uma apreensão do fenômeno enquanto outro. Esta orientação para o outro ultrapassaria, segundo Husserl, o status do sujeito enquanto mônade.

Segundo Husserl, Descartes teria confundido o cogito transcendental com o eu psicológico. Apenas o transcendentalismo, baseando todo saber num ego fundamental, gerador de sentido e hospedado num mundo pré-objetivo, pré-científico, permitiria a reconciliação do subjetivismo com o objetivismo (cf. Lyotard: 36). Nos ensaios sobre a *Fenomenologia do Mundo da Vida* (1929)², Husserl afirmou: *De qualquer modo, pelo menos em mim, no contexto da minha experiência da consciência pura, experiencio o mundo, inclusive os outros, não enquanto uma construção particular e sintética, mas sim como algo estranho a mim, intersubjetivo, acessível a todos* (Husserl, [1929] 1992: 168). A acessibilidade universal, este mundo dos outros, é o mundo da vida. Na *Crise das Ciências na Europa* (1936) Husserl argumentou que as coisas vistas sempre são algo mais que aquilo que realmente se percebe nelas. Husserl havia visto o mundo da vida como o *fundamento esquecido de sentidos das ciências naturais* (Husserl, [1936] 1982: 52) - e isto significa, como compensação para uma perda de sentido), no entanto, este também seria um lugar da existência empírica, *o mundo realmente dado, experienciável e experienciado* (ibid.). Seu conceito do mundo da vida oscila, por assim dizer, entre dois pólos: por um lado, entre o mundo percebido pelo sujeito, e por outro lado, o mundo

² Neste texto, as referências sempre indicam o ano de publicação original entre parênteses quadrados, antes do ano da edição usada. Com isto evita-se a impressão ridícula de que Husserl ainda estaria escrevendo textos nos anos 90 deste século

tal como ele supera estas percepções ligadas ao sujeito. Assim, Husserl pôde tirar a conclusão: *As coisas vistas são sempre algo mais do que aquilo que observamos “realmente e essencialmente”. Ver, perceber, é, em sua essência, um ter-de-se, junto com pre-tender, pre-pensar. A percepção de um sujeito não é, portanto, apenas aquela de um observador de uma distância cômoda, mas o sujeito se garante vendo* (ibid: 56). Husserl havia em mente não as estruturas de interação, como família, igreja, amizade etc., mas a possibilidade de objetividade, isto é, os motivos pelos quais vários sujeitos poderiam perceber um objeto de modo intersubjetivo. Para Husserl, o não-eu, como elemento dos fenômenos ao seu redor, é o eu alheio. Este fato abre para um reino infinito de estranhos, uma natureza objetiva e um mundo objetivo. Estes outros constituem uma *comunidade monadológica* de eus; desta maneira, a intersubjetividade adquire caráter transcendental. A experiência é intersubjetivável, o mundo objetivo sendo o correlado necessário da experiência intersubjetiva. *Desta forma é inerente à consituição do mundo objetivo uma harmonia dos mônades* (Husserl, [1936] 1992: 185 - 6).

II

No ensaio “O que é a pragmática universal?”, Habermas afirma que o processo do entendimento na comunicação ocorre no fundamento de uma relação *intersubjetiva* (Habermas, 1976: 9). A fundamentação da comunicação - entendimento e coesão social - na intersubjetividade é de uma relevância especial, pois marca a guinada de Habermas dos paradigmas do sujeito pensante e da produção para a hermenêutica consensual e a comunicação: *A filosofia da consciência está esgotada. Se é assim, os sintomas do esgotamento devem se dissolver na transição ao paradigma do entendimento mútuo.* (Habermas, 1990: 296)³ .

Habermas, reconhecidamente, parte da tese de que o projeto da modernidade contém reservas inesgotadas. Crucial na possibilidade de uma renovação da modernidade é o fato de que o projeto da filosofia do

³ Retornaremos a esta diferença adiante.

sujeito desde Hegel até Nietzsche, Derrida e Foucault, segue uma opção -, portanto, deixou uma outra opção inexplorada. Esta outra opção é o chamado contradiscurso da modernidade. Assim, Habermas busca a reconstrução de um projeto racional traçado em termos de uma intersubjetividade não-coerciva baseada no reconhecimento recíproco. O agir comunicativo em termos sociológicos encontra seu equivalente em termos epistemológicos no conceito da intersubjetividade, pois as pretensões erguidas no primeiro sempre pressupõem a possibilidade de reconhecimento ou retirada de reconhecimento.

No contexto da teoria social, a integração através da relacionalidade pressupõe uma referencialidade comum, que faz com que os atores - sujeitos - se encontrem numa relação de intersubjetividade recíproca. Habermas refinou este princípio de reciprocidade na sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981 - e ainda sem tradução em português!). Ali, Habermas transpõe o conceito do horizonte de expectativa de Husserl para a área social, e recontextualiza o conceito como mundo social vivido. Mas esta sociedade repousa em comunicações. Em termos de comunicação social, pois, o horizonte é o pano de fundo contra o qual os atos de fala são avaliados. Cada ato de fala levanta três pretensões de validade: 1. verdade; 2. correção; 3. autenticidade e estabelece uma relação complexa de subjetividade (do falante), objetividade (o receptor) e intersubjetividade (a sociedade): *O intérprete que entende o sentido o experiencia fundamentalmente como um participante na comunicação, na base de uma relação intersubjetiva, estabelecida simbolicamente, com outros indivíduos, mesmo quando este está sozinho com um livro, um documento ou uma obra de arte* (Habermas, 1976, loc. cit.). As pretensões são sempre contestáveis, e somente passam a adquirir legitimidade no processo de contestação. A prática da contestação, denominada *Diskurs* em alemão, por Habermas, garante a imunidade da comunicação defronte das tendências de controle por parte dos sistemas. Ou, nas palavras de Max Weber, a racionalidade se opõe à racionalização técnico-administrativa. O esforço intersubjetivo é, para Habermas, uma prática discursiva e motor da integração social. A coesão social e o controle do poder repousam nesta contestação, cujo lugar histórico era a

esfera pública (cf. Habermas, 1984 e Grant, 1996, 1997). Portanto, a hermenêutica passa a ser um agir social de importância fundamental. *Precisa-se de uma ponte de entendimento, que pode ser determinada de várias maneiras: pelo horizonte abrangente de uma tradição ou cultura, na ausência desta por universais lingüísticos ou estruturas básicas antropológicas, na interação face a face por papéis sociais tipificáveis, gêneros de fala ou padrões de agir* (Jauss, 1994: 23).

Na contestação, essa hermenêutica cotidiana, na comunicação Habermas parte do princípio do horizonte de expectativa como represa de racionalidade. A tentativa de Husserl de distinguir entre as ciências naturais abstratas e as experiências da existência empírica é fundamental na concepção habermasiana do mundo da vida. Com este conceito Habermas pretende criar um estoque de racionalidade no qual as tendências de racionalização (que incluem desemprego proposital, concentração de lucro, autismo de sistemas jurídicos - cf. Habermas, 1992) não conseguem dominar sem controle. Porém esta concepção social do conceito transcendental de Husserl implica num distanciamento das intenções deste. Ego efetua um ato (comunicacional) e alter responde. A relação é interpessoal. A referência é comum aos dois participantes. As perspectivas são estruturadas de modo entrelaçado. A intersubjetividade gerada linguisticamente (comunicação como coesão social) coloca o falante/ator sempre numa relação com um referencial além do ego e do alter. A questão da auto-consciência, reino privilegiado da filosofia do sujeito, cede portanto a uma *reconstrução* das regras pre-teóricas de pessoas capazes de falas bem estruturadas. A reconstrução visa justamente a consciência crítica das regras corretas. Os falantes numa relação intersubjetiva se deslocam dentro do horizonte do mundo da vida em comum formando contexto e recursos para os atos do entendimento mútuo. O mundo da vida tem caráter duplo: um horizonte E um estoque de coisas tidas como aprioris, das quais os participantes tiram padrões de interpretação consensual. É prereflexivo, pois sedimentado. O mundo da vida não pode ser, portanto, uma construção ex nihilo, e desempenha três funções:

1. a integração de grupos através de normas e valores;
2. a propagação de tradições culturais;
3. a socialização de gerações posteriores.

O modelo da intersubjetividade pressupõe o reconhecimento normativo da regra. Ao mesmo tempo, trata-se da auto-reflexividade do próprio sujeito. Neste contexto vale a pena lembrar a influência de Mead na teoria de comunicação de Habermas. Este adota e critica o interacionismo simbólico de George Herbert Mead na sua teoria da intersubjetividade. Para Mead, a ação entre participantes é mediada por símbolos, não incluindo interação lingüística. Fundamental na interação simbólica é a idéia de "taking the attitude of the other". Assim, cada participante atua como um ego para o outro. Porém, Mead negligencia uma dimensão importante, aquela dimensão da auto-reflexividade e da regra. Mead nunca realmente precisou o processo pelo qual o intérprete internaliza a resposta do outro. Como é que esta internalização se efetua? A regra, a força unificadora da validade intersubjetiva, não é um fruto de regularidades empíricas. Depende da validade intersubjetiva, isto é, das circunstâncias das desviações das regras; das circunstâncias das críticas do comportamento desviante.

A identidade da regra repousa não nas invariantes observáveis, mas na intersubjetividade de sua validade. Em suma, Mead apenas traça o desenvolvimento que começa com a ação normativamente regulada, e negligencia o caminho que desemboca na comunicação diferenciada da linguagem.

Para Habermas, a questão da consciência transcendental passa a ocupar uma posição secundária; mais importante na área da teoria da comunicação social é a prática intersubjetiva de contestação: *Se largarmos os conceitos básicos da filosofia da consciência nos quais Husserl trata da problemática do mundo da vida, podemos conceber o mundo da vida como uma representação de um estoque de padrões de interpretação legados pela cultura e organizados pela linguagem* (Habermas, 1988 2: 189). Habermas pleteia, assim, pela suspensão do método fenomenológico.

Na sua reconstrução crítica das condições ideais de um agir comunicativo social, Habermas desloca o seu questionamento dos invariáveis em nível de consciência subjetiva para a pragmática dos *contextos de referência*. Noutras palavras, a filosofia da consciência que inspira o pensamento husserliano sobre o mundo da vida é derrotada na

sua tentativa de fornecer respostas às questões da cultura e linguagem, pois estas somente podem ser concebidas em termos pragmáticos - e isto significa também - sociais. Em vez de analisar o mundo da vida com os instrumentos da fenomenologia ou da psicologia, Habermas define o contexto de referência como contexto de significação. Os contextos têm sua própria gramática que funciona como a organização do conhecimento. Portanto, o mundo da vida é inconcebível sem a gramática da linguagem.

O conceito da gramática, evidentemente, não significa aqui apenas a codificação sintática de uma dada linguagem, mas sim uma rede complexa de relações internas. Alí reside a grande influência de Ludwig Wittgenstein na teoria da comunicação social de Habermas. Wittgenstein, como é conhecido, nas *Investigações Filosóficas*, começou a analisar linguagem como jogos da linguagem e formas da vida. A linguagem não seria mais uma essência rígida, mas expressões somente adquiririam sentido em determinados jogos que são complexos de discurso e ações. Este contextualismo não é um apelo ao relativismo, no entanto, pois os atos de fala procedem de estruturas reconhecidas (gramáticas). Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein abandonou o essencialismo e começou a investigação para os fatos e dados empiricamente verificáveis.

Como é que uma proposição (agora sempre interrelacionada) é verificável? O sucesso de uma comunicação depende da *ratificação* (estabelecida por normas). No entanto, como que essa ratificação se produz? Para Wittgenstein, o entendimento é uma contingência que depende da reciprocidade da avaliação de uma determinada proposição. Como se dá então essa ratificação que depende apenas de uma contingência tão precária?

1. pragmaticamente: as conseqüências da não-ratificação seriam desastrosas.
2. sistemicamente: cada sistema de proposições ergue seu próprio sistema de regras internas.

Como no caso das *Investigações*, a *Filosofia Gramática* é também uma coleção editada postumamente. Provavelmente escrita nos anos 40, ela contém análises aforísticas nas quais Wittgenstein apresenta sua idéia de gramática, de jogo de linguagem, da linguagem como

entendimento. Como já se constatou acima, a noção de gramática não é usada no sentido formal-sintático. A gramática é um complexo de regras pragmáticas. Essa gramática consiste em acordos (“Vereinbarungen”: 30). O sentido se constitui através das ligações (“Verbindungen”), e não através do efeito (“Wirkung”). A regra, portanto, não se constrói em cima de um telos, de um objetivo, mas segue as linhas relacionais entre os falantes. Sentido não é ontologicamente dado, mas é construído. A gramática wittgensteiniana é, eminentemente, relacional, contextual, social e dinâmica.

Segundo Wittgenstein, *o signo é sempre para um ser vivo*. O signo lingüístico encontra-se numa dinâmica. Portanto, há uma analogia entre as regras pragmáticas e suas expressões formais. Wittgenstein define o ser vivo segundo a sua capacidade de usar uma linguagem semiológica (ibidem: 192). A linguagem é um jogo. Mas, isto não significa um ludismo arbitrário: *Consideremos uma meta do jogo de xadrez - por exemplo a diversão - as regras não são arbitrarias. Análogas à escolha de uma medida* (30). Se as regras da linguagem fossem arbitrarias, o conceito do jogo não poderia definir adequadamente os efeitos que este jogo produz em nós (192). A linguagem, enquanto complexo interrelacional de regras não arbitrarias no qual significados são construídos, visa sempre entendimento: *A linguagem é um cálculo: ela é caracterizada por atos de fala* (193).

Partindo da mesma concepção da regra semiótica, Habermas sustenta que o caráter intersubjetivo do entendimento não é uma objetividade externa, pois os atores/falantes estão sempre situados dentro desta intersubjetividade: *Com a ajuda [do mundo da vida] ... os falantes e ouvintes não podem se referir a alguma coisa como “algo intersubjetivo”. Os atores da comunicação se deslocam sempre dentro do horizonte do mundo da vida; dele não podem sair* (Habermas, 1988: 191-192). Pode-se dizer: o mundo da vida é o contexto de significações recíprocas.

O parentesco com a concepção do mundo da vida em Alfred Schütz e seu aluno Thomas Luckmann, cujo nome não foi citado por coincidência acima, é evidente, porém Habermas questiona a abordagem fenomenológica e as aporias que decorrem disso. O modelo da

consciência na fenomenologia é *egológico*, o mundo da vida pré-estabelecido. O problema em Schütz e Luckmann é que estes permanecem atrelados a um modelo até certo ponto intuitivo (Habermas, 1988 2: 198) da intersubjetividade e derivam o conceito do ator enquanto sujeito isolado, ou: monadológico. Com isto, negligenciam o papel da comunicação. Quando pressupõem a intimidade ingênua de cada ator com o mundo da vida, eles adotam um apriori social: o mundo da vida não pode ser problematizado, apenas, na pior das hipóteses, destruído (ibidem: 198). Com o negligenciamento do agir comunicacional, Schütz e Luckmann estariam afirmando uma comunidade intersubjetiva além da prática: de um dissenso, além de uma interação. Fundamental para Habermas é a capacidade de auto-crítica no projeto da modernidade. O mundo da vida precisa ser contestável (cf. Habermas, 1980).

O conceito da contestação reveste uma importância central na obra de Habermas e fornece o eixo que liga seus estudos políticos aos estudos da pragmática da comunicação. Como mostrei noutra lugar (Grant, 1990, 1995, 1997b), o que liga o primeiro grande estudo, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1963) ao último *A Inclusão do Outro* (1997) é precisamente a contestação. A democracia moderna, baseado, segundo Habermas, no republicanismo kantiano, vive de uma legitimação do poder através da crítica do público - ora nos salões da esfera pública embrionária no século 18. ora numa comunicação porosa proveniente de um mundo da vida que resiste à colonização por parte do poder. Se a contestação, enquanto fato comunicacional, é de tamanha importância, a fenomenologia do mundo da vida é condenada à insuficiência: *Enquanto não nos livrarmos da visão ingênua ... de um ator embutido na prática comunicativa do dia-dia, não poderemos trazer à tona a limitação de um mundo da vida que depende de um estoque de conhecimento cultural particular e sempre capaz de ampliação e que varia com este* (Habermas, 1988 2: 202). Seguindo os passos de Husserl, Schütz e Luckmann não pode senão se perder numa aporia culturalística: a (mera!) afirmação de conhecimento compartilhado sem interação comunicacional. Esta aporia pode ser evitada, segundo Habermas, quando se suspende a pretensão fenomenológica no estudo do mundo da vida. A

perspectiva sem comunicação é uma perspectiva aporética: *As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem no processo da continuação do conhecimento válido, da estabilização da solidariedade grupal e da formação de atores responsáveis* (ibidem: 209). O mundo da vida precisa ser repensado de acordo com premissas comunicativas, quais sejam entendimento, integração, socialização, pois é o locus privilegiada da contestação, do dissenso racional, da crítica e não a cálice de uma racionalidade padronizada. Uma racionalidade imutável é sinônimo de uma racionalidade petrificada.

A teoria habermasiana, de forte ressonância no Brasil e nos países anglo-saxônicos, exerce um forte apelo por sua erudição, sua relevância política, por sua resistência ao filistinismo do espírito da época. Porém, um ideal é longe de ser uma teoria plausível em si, e as críticas tem sido ferozes. Alguns mantiveram uma certa fidelidade ao projeto da teoria crítica (por exemplo, Axel Honneth); outros (marxistas) criticaram as abstrações históricas (por exemplo, Hans Peter Krüger), outros ainda criticaram a concepção imaculada da comunicação (por exemplo, Albrecht Wellmer), enquanto Jean-François Lyotard acusou Habermas de terrorismo, pelo fato deste idealizar a gramática ao ponto de aniquilar a paralogia (cf. Lyotard, 1979). Contudo, as críticas mais interessantes tem sido as de Niklas Luhmann, pouco conhecido fora dos departamentos de direito no Brasil.

III

Niklas Luhmann (*1927), aluno de Talcott Parsons e titular de sociologia na universidade de Bielefeld desde 1968, faz uma leitura pouco comum do conceito do mundo da vida (assim idealizado). Na sua análise do esclarecimento, Luhmann enfoca a hegemonia da semântica da interação, na qual ele situa o modelo do mundo da vida de cunho husserliano. O paradigma da interação encontra-se realizado em Kant, na área do discurso filosófico, e em Lessing, na área do discurso literário no século 18. A teoria da esfera pública em Kant encontra um equivalente no princípio dialógico encenado por Nathan, o sábio, na peça clássica

de Lessing que inaugura a autonomia do sistema literária desta época. Para Luhmann, esta semântica da interação não se restringe à comunicações, mas interpreta-se como paradigma da sociedade como um todo.

Numa crítica a Kant, observam-se as sérias limitações à publicidade strictu sensu da esfera pública: a razão pública não supera as hierarquizações sociais. Portanto, a interação pode ser erguida como modelo da sociedade, ocupando, no entanto, apenas dimensões locais na realidade, por exemplo, o diálogo entre autor e leitor nas casas de café, os grupos de leitura das Corresponding Societies. A socialidade interativa é difícil de ser localizada: *na amizade? Na comunalidade das salões? E o que seria aqui a causa socio-estrutural para que isto seja socialidade ("Geselligkeit") na sua verdadeira forma e o modelo de racionalidade social? Além disto, a auto-realização do social não pode ser adequadamente concebida nestas condições extremas. O óbice aparece logo: todos têm de respeitar as limitações que ao mesmo permitem aos outros de introduzir sua própria atividade* (Luhmann, 1993: 153)⁴.

Portanto, a semântica da interação dos vários discursos do século 18. (do discurso político da Revolução Francesa, da metafísica da ética em Kant, e do diálogo ecumênico de Lessing) não passa de uma ficção: o princípio da reciprocidade alí embutido é até em contradição com a lógica da economia (mercantil). Segue Luhmann: *Um entendimento da reciprocidade não é mais compatível com exigências funcionais e induz a redução da teoria da reciprocidade à comunalidade* (Luhmann, 1993: 153). Em vez da tradicional concepção interacional, Luhmann coloca a assimetria. Pode-se argumentar que o discurso kantiano implícito- e explicitamente se inscreve muito mais no paradigma da assimetria do que no modelo da interação. Lembra Luhmann, desta vez criticando explicitamente Kant: *Kant havia começado com o preconceito que a*

⁴ Este problema foi apontado pelo grande historiador inglês E.P. Thompson, quando afirmou que a historiografia das mudanças históricas precisa atender às "articulate minorities". Cf. Thompson, E.P. [1967] (1991). *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin: 59.

pluralidade precisa ser dada e unidade sintetizada. Somente a separação destes aspectos, isto é a problematização da complexidade torna o sujeito sujeito - e isto sujeito da relação entre pluralidade e singularidade, não apenas como autor da síntese. A teoria do sistema rompe com esta premissa e portanto não usa o conceito do sujeito. Ela o substitui com o conceito do sistema autoreferencial (Luhmann, 1987: 51). Nesta crítica contra a ontologia kantiana, Luhmann ecoa os princípios da autopoiesis cognitiva elaborada por Humberto Maturana e Francisco Varela, a quem retornaremos.

Tanto Husserl quanto Habermas concebem o mundo da vida como um locus de resistência a uma realidade considerada má: aquilo que Weber denominara a racionalização técnico-administrativa. Pois as duas concepções - de Husserl e Habermas - fazem parte de um contra-discurso da racionalidade que se propõe a corrigir esta realidade. Os ecos das Teses sobre Feuerbach podem ser ouvidos: *Numa longa história, a descrição da vida social do homem ... orientava-se em idéias que a realidade dada não satisfazia. Isto valia para a tradição na Europa antiga, com seu ethos da perfeição natural do homem, assim como seu esforço em educar e perdoar pecados. Mas isto também vale para a Europa moderna, para o Esclarecimento e sua deidade dupla, razão e crítica. Ainda neste século, a consciência da imperfeição é mantida* - vide Husserl ou Habermas (Luhmann, 1997: 21-22). Anota-se nesta releitura do Esclarecimento a influência da lógica formal do teórico da matemática George Spencer Brown⁵ Para Spencer Brown, a forma somente adquire sentido diante do seu oposto, que é a não-forma. Juntam-se a esta unidade paradoxal da diferença a diferença entre linguagem e silêncio, presença e ausência, sistema e ambiente, fechamento e abertura⁶. O nome de Niklas Luhmann é, como já vimos, sinônimo de mudança, de uma despedida de vários pressupostos de ordem:

⁵ Ver SPENCER-BROWN, George (1972). *Laws of Form*. New York: The Julian Press.

⁶ Por um viés bastante diferente, Jacques Derrida, na sua crítica a Husserl publicada pela primeira vez em 1967, afirma que o problema central da fenomenologia

1. epistemológico (palavra-chave: observação);
2. sociológico (palavra-chave: sistema);
3. cognitivo (palavra-chave: construtivismo).

O empenho de Luhmann desde suas primeiras obras sobre o Direito e o Poder precisa, portanto, ser colocado diante do pano de fundo da necessidade de mudança na sociologia: *A sociologia está numa crise de teorias*. (Luhmann, 1993: 7). Para ele, as escolas chamadas estruturalismo, marxismo, interacionismo, teoria da comunicação etc. não conseguem dar uma resposta suficiente a esta crise. A estas teorias subjaz, segundo Luhmann, um particularismo, que precisa ser corrigido por uma sociologia que visa tratar de todos os fenômenos sociais. A sociologia encontra-se diante de uma fronteira. Esta fronteira pode ser concebida de várias maneiras:

1. como a diferença básica entre sistema e ambiente;
2. como uma epistemologia que se tematiza;
3. como um aumento sensível de complexidade e abstração.

Esta posição teórica exige uma representação numa posição de abstração bastante incomum. O vôo precisa ocorrer em cima das nuvens, e pode-se pressupor uma camada bastante fechada de nuvens. Precisa-se confiar nos próprios instrumentos. De vez em quando é possível lançar um olhar para a terra - um olhar para áreas com caminhos,

husserliana residiria justamente na afirmação de presenças no lugar de ausências: *Anotemos apenas, para especificar aqui nossa intenção, que a fenomenologia nós parece atormentada, senão contestada dentro das suas próprias descrições do movimento da temporalização e da constituição da intersubjetividade. No ponto mais profundo daquilo que liga estes dois momentos decisivos da descrição, uma não-presença recebe um valor constitutivo, e com ela uma não-vida, não-presença ou não-adesão a si mesma do presente vivo, uma não-originaridade indesraizável* (Derrida, 1994: 5). O próprio Luhmann reconhece este parentesco entre a teoria dos sistemas autopoieticos e a desconstrução (cf. Luhmann, 1997).

aldeias, rios ou litorais, que lembram fatos conhecidos; ou um olhar para uma paisagem maior com os vulcões extintos do marxismo. (Luhmann, 1993: 13). Quais são as conseqüências desta mudança de paradigma para a teoria geral dos sistemas sociais? Precisa-se destacar três níveis de análise:

1. sistemas
2. máquinas; organismos; sistemas sociais; sistemas políticos;
3. interações; organizações, sociedades.

Este modelo tríadico é concebido sobretudo para evitar o recurso a modelos antigos baseados na metafísica ou na auto-tematização na sociedade. Por exemplo, a invocação da esfera pública por Kant apenas interpreta-se enquanto modelo da sociedade, modelo este que subjaz a sociologia como disciplina de Weber, Durkheim e Habermas. Descrever a sociedade em termos de interação ou de diálogo é perpetuar a metafísica: *Também fracassa a tentativa de construir teorias gerais do social na base de teorias da interação.* (Luhmann, 1993: 17). Luhmann tem em mente, portanto, uma superteoria, com pretensão universal. Este tipo de teoria é impulsionada por sua capacidade de construir diferenças. A teoria dos sistemas se despede de tais pressupostos. Mas de que forma? De que forma é que ela efetua uma guinada da diferença entre o todo e suas partes? A diferença tradicional entre o todo e suas partes é substituída pela diferença entre sistema e ambiente. Diferencia-se entre sistemas abertos e fechados: *A teoria dos sistemas auto-referenciais afirma que uma diferenciação de sistemas somente pode acontecer através de referência sistêmica, isto significa através do fato de que os sistemas se referem a si mesmos na constituição de seus elementos ... e O fechamento auto-referencial, pois, somente é possível num ambiente, sob condições ecológicas. O ambiente é um correlato necessário de operações auto-referenciais...* (Luhmann, 1993: 25).

Sabemos que a sociologia luhmanniana não se restringe ao campo sociológico per se. Visa sobretudo uma plausibilização tão perfeita quanto possível ao nível epistemológico. De importância central então precisa ser o conhecimento, o conhecedor e o conhecer. A teoria dos sistemas é

uma teoria dependente do observador. O observador é importante na medida em que nele se cristalizam as diferenças metodológicas. O observador é um sistema auto-referencial. Precisa-se, portanto, se despedir da epistemologia baseada na diferença entre sujeito e objeto. O novo paradigma é a diferença identidade/ diferença. Para Luhmann, o conceito do sistema não é um conceito que nasce com a diferença introduzida por Weber entre racionalização e racionalidade. O conceito tem um valor epistemológico e metodológico próprio. Por isto: *Todo contato social é concebido como sistema, até a sociedade enquanto totalidade da consideração de todos os contatos possíveis.* (Luhmann, 1993: 33). Os pressupostos da teoria são:

1. a diferença entre sistema e ambiente. Nesta, a manutenção da fronteira é básica. O sistema não existe sem seu ambiente. A relação é marcada pela interdependência;
2. o paradigma da diferença entre o todo e as partes é substituído pelo conceito da diferenciação sistêmica. O sistema geral adquire, neste processo, a função de um ambiente interno dos sub-sistemas;
3. a causalidade precisa ser repensada, diante da interdependência entre sistema e ambiente. Conceitos: produção, reprodução, autopoiesis;
4. a diferença sistema/ambiente precisa ser ampliada pela diferença elemento e relação. Não existem elementos sem relação e não existe relação sem elementos. Portanto, os elementos são de-ontologizados;
5. a relação entre os elementos é conceptualizada com o conceito da condicionamento. Sistemas não são apenas relações entre os elementos; as relações precisam ser reguladas;
6. complexidade. Complexidade é a exigência de seleção. Esta pressão é também contingência, e contingência é risco.

Precisa-se, antes de mais nada, esclarecer a enorme guinada que Luhmann efetua em nível epistemológico. Para Luhmann, a distinção objeto-sujeito precisa ceder à relação sistema-ambiente. De acordo com o teórico da biologia Humberto R. Maturana, o sistema biológico é marcado por dois momentos: fechamento e abertura operacional. A cognição, como

já demonstrou Piaget, é uma operação cognitiva fechada, auto-referencial, pois o sujeito constrói a sua própria realidade. Esta auto-referencialidade é denominada por Maturana *autopoiesis*. Ele problematiza a tradição ontológica da cognição que rege todo o discurso da filosofia da modernidade, contrapondo um modelo da cognição derivado da biologia. Ao invés de presumir a facticidade da cognição na sua condição de base para toda atividade, Maturana diz que é necessário conceber o fenômeno da cognição enquanto produto do nosso ser biológico. A sua questão é: “Que tipo de fenômeno biológico é o fenômeno da cognição?” (Maturana, 1994: 89). De importância fundamental para Maturana é o fato - banal até - que a análise da cognição pressupõe sempre o uso da cognição. *O ato cognitivo é incomensurável*. Ao mesmo tempo, quando a cognição é considerada algo analisável que deriva do ser biológico, isto implica que o pressuposto da possibilidade de aproximação à *realidade* cai.

De acordo com os princípios da homeostase, da acoplagem e do equilíbrio em Piaget, Maturana diz que as operações cognitivas visam duas coisas básicas: o agir sucedido e o comportamento adequado. Desta forma, a sua teoria biológica da cognição se despede de tais *aprioris* como significação, informação ou verdade. Seu interesse é voltado para os processos ocorridos no ato de conhecer. Estamos diante de um deslocamento da observação: substitui-se a ontologia da significação, verdade e realidade pelo funcionamento dos processos que produzem tais conceitos. A condição básica para uma teoria biológica da cognição enquanto operação empírica é a observação do ser humano como sistema biológico. A concepção deste sistema não pode ser confundida com uma caixa preta, ou o cérebro como máquina. Pois Maturana e Francisco Varela ofereceram uma concepção bastante específica do sistema vivo. O sistema vivo preenche as seguintes condições:

1. formam a rede das produções através de interações;
2. constituem as fronteiras da rede como marcam a mesma;
3. constituem a rede como unidade composta no espaço.

Este tipo de sistema, de sistema vivo é um *sistema autopoietico*, de uma *organização autopoietica*. Um sistema vivo é um sistema autopoietico no espaço físico (ibidem: 94-5). As suas características são:

1. São sistemas estruturalmente específicos. Precisam obedecer às leis de processos físicos, senão colapsam.
2. Sistemas autopoieticos funcionam de acordo com o princípio da homeostase. Mudanças somente são possíveis se não perturbam a autopoiese.
3. O sistema autopoietico é dinâmico. Sofre mudanças estruturais permanentemente. A identidade do sistema não se perde, porém, pois a um dado momento as novas estruturas alteradas marcam as fronteiras do sistema e definem o espaço da sua organização.
4. O sistema autopoietico existe num espaço que difere do espaço no qual existem os elementos do sistema.
5. A homeostase existe apenas por causa da co-operação dos elementos. O princípio do bom funcionamento obedece à contiguidade (acoplagem).
6. O sistema autopoietico determina o meio, no qual ele funciona através da sua estrutura.

Resumindo, podemos afirmar: um sistema autopoietico opera como sistema *fechado*, que somente produz condições da autopoiesis. Ou, em outras palavras: Toda condição num sistema autopoietico é uma condição da autopoiesis, senão, o sistema se encontraria num processo de dissolução. No que tange aos seus elementos, porém, o sistema autopoietico é *aberto* no sentido de que a sua produção implica uma troca com um meio (ibidem: 97). O cérebro é também um sistema autopoietico operacionalmente fechado. O sistema nervoso não opera na base de relações de input/output. Temos uma relação recíproca entre as superfícies sensoriais e efetoriais (ibidem: 98). Os neurônios interagem de acordo com a arquitetura da rede (cérebro). As conseqüências para a concepção da cognição (ou: da cognição da cognição) são fundamentais. Maturana: *Se tudo o que acontece num sistema vivo é especificado através da sua estrutura, e se um sistema vivo somente pode se encontrar em condições da autopoiesis, pois senão se decomporia (e deixaria de ser um sistema vivo), então o fenômeno da cognição, que aparece ao observador como comportamento sucedido num meio, é na realidade a realização da autopoiesis do sistema vivo. Para um sistema vivo vida significa cognição.* (ibidem: 101).

Tanto o sistema biológico quanto o sistema social somente podem ser concebidas como sistemas em ambientes. Por exemplo: o corpo humano, como sistema orgânico, somente pode funcionar em determinadas condições: tornar-se-ia disfuncional em temperaturas acima de 120 graus celsius ou durante períodos prolongados sem oxigênio debaixo d' água. Até certo ponto, o sistema social obedece às mesmas necessidades funcionais: o sistema educacional tornar-se-ia disfuncional sem professores e alunos. Decerto, a aproximação da sociologia à biologia suscita um mal-estar geral e leva logo à acusação de biologismo. O argumento - plausível em si - os leva até Darwin ou Spencer, ou até as teorias raciais repugnantes de Adolf Hitler. Mas a acusação não cabe. Luhmann, *em nível epistemológico*, adota um instrumento capaz de observar qualquer sistema, seja este o corpo ou o sistema jurídico. Em nível sociológico nem sequer reduz a complexidade social a impulsos biológicos, não reduz a vida social à lei da selva etc., e a obfuscação da acusação pode ser superada no nome de uma crítica mais refinada.

Comunicação tampouco é um regulador, apenas desempenha a função vital para a continuação da mesma comunicação; portanto, é autopoietica. Aquilo que designamos <sociedade> é, na realidade, comunicação que se reproduz. O princípio da autologia - a comunicação que comunica, e não manda <mensagens>, isto é, a dependência da sociedade da comunicação - a comunicação sobre comunicação é, em si, uma comunicação; o conceito da generalização generaliza. Toda operação deste sistema produz, como também teria de ser concedido ao sujeito, uma diferença entre sistema e ambiente: *Alguns problemas da filosofia do sujeito podem ser ... resolvidos, sobretudo o problema da intersubjetividade. Ao contrário do que é freqüentemente pressuposto, o funcionamento das relações sociais - isto significa para nós: a autopoiesis da sociedade - não depende da <intersubjetividade>, e nem do <consenso>. Nem a intersubjetividade é sempre dada, nem ela pode ser gerada... . As premissas da <intersubjetividade> ou do consenso podem ser simplesmente abandonadas* (Luhmann, 1997: 874-875).

Não se pode eliminar a desorientação teórica de uma teoria social baseada no sujeito ao se designar o paradoxo explícito da

<inter-subjetividade> como um fenômeno (de qual sujeito?) e ao se tratar dele como um fato do mundo (Luhmann, 1997: 1029n). Com isto Luhmann rompe de vez com a tradição da filosofia de praxis que, afinal, apenas colocava o juízo acima da realidade e se decepcionava quando esta não correspondia à crítica (Marx, Adorno, Habermas). As conseqüências são radicais: *O sistema social ... não é mais caracterizado por uma <essência> definida, e nem sequer por uma moral determinada (disseminação da alegria, aproximação das qualidades de vida, integração racional-consensual etc.), mas somente pela operação que produz e reproduz a sociedade. E isto é a comunicação* (Luhmann, 1997: 70).

O deslocamento efetuado por Luhmann tem uma grande ressonância nos teóricos do Construtivismo Radical⁷ Peter M. Hejl, por exemplo, comenta que o dualismo tradicional entre indivíduo e sociedade não corresponde a nenhuma realidade ontológica pré-estabelecida. São apenas construções cognitivas. Sistemas sociais são synreferenciais, isto é, se observam e se tematizam. Desta maneira, o discurso do Iluminismo jamais representava uma aproximação à condição pura de liberdade, mas sim uma nova auto-tematização da sociedade burguesa (vide também Lessing).

O sistema consiste em organização e componentes. Os atores sociais são componentes do sistema. Para conseguirem uma boa interação e comunicação, os atores precisariam, segundo Hejl, ter gerado um domínio comum de conhecimentos. Este reino é o reino synreferencial. Segundo Hejl: *Quando membros de um sistema social se referem, ou implícita- ou explicitamente nas suas comunicações e nos seus comportamentos ao reino do conhecimento especificamente sistêmico do sistema, eu chamo este reino de conhecimento de reino synreferencial. O fato de a synreferencialidade desempenhar uma função fundamental somente em sistemas sociais faz com que pode-se categorizar tais sistemas de outros - p.ex. do sistema biológico* (Hejl,

⁷ Adoto várias idéias do Construtivismo Radical no meu *Ficção-Comunicação-Cognição. Ensaios sobre a relação entre ficções e sociedades* (publicação prevista para 1998).

1995: 307). Portanto, um sistema social consiste em três níveis: organização, componentes, e reino synreferencial: *Um sistema social é um grupo de indivíduos que (a) participam no mesmo reino synreferencial, e (b) agem e interagem com respeito a ele. Deste modo, indivíduos tornam-se tanto componentes do sistema, como também constituem a organização do sistema* (ibidem.). A tendência de absolutizar o conceito de autopoiesis, de se concentrar tanto no paradigma do observar até esmagar a possibilidade teórica do agir, tem sido os mais recentes enfoques do Construtivismo Radical. Tanto é que Schmidt fala do mito da autopoiesis. Para ele: *Cognição e comunicação são estruturalmente acopladas por ofertas mediáticas através de um recurso coletivo às ordens simbólicas da cultura* (Schmidt, 1995: 317) e: *O entendimento pode ser teoricamente modelado em termos daquilo que a comunicação atribui a ou exige de cognição no momento do processamento das ofertas dos meios. Comunicação e cognição pressupõem esta expectativa. Neste sentido, o entendimento é algo como uma ficção útil. Presupomos compreensão a fim de supor que a comunicação é razoável, pois supomos que outros “pensam”* (Schmidt, 1995: 323).

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter L. e Thomas Luckmann (1997). *A Construção Social da Realidade. Tratado da Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes
- DERRIDA, Jacques (1994). *La voix et le phénomène*. Paris: Quadrige/PUF
- FRANK, Manfred (1995). Subjektivität und Intersubjektivität. In: *Revue Internationale de Philosophie* (Número Especial: Habermas. Contemporary Philosophers. Philosophes contemporains) 4/1995 (dezembro 1995): 523 - 550
- GRANT, Colin B. (1990) The departure from dialogue in GDR reader-writer relations in the 1970s and 1980s. In: *GDR Monitor* (Amsterdam) 22 (1990): 69 - 82

- GRANT, Colin B. (1995) *Literary communication from consensus to rupture. Theory and practice in Honecker's GDR*. Rodopi: Amsterdam/Atlanta (GA)
- GRANT, Colin B. (1997) Procedures of exclusion and reserves of inclusion in the public spheres. In: *Interfaces* (Rio de Janeiro) III (1997) 3: 91 - 100
- GRANT, Colin B. (1997a) Kritik der Dialogizität. Zu Asymmetrien literarischer Kommunikation. *LUMIS-Schriften* (Siegen - Alemanha) No. 49/1997
- GRANT, Colin B. (1998) *Ficção - Comunicação - Cognição. Ensaios sobre a relação entre ficções e sociedades* (em preparação)
- HABERMAS, Jürgen (1988). *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vols.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- HABERMAS, Jürgen (1990). *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote
- HABERMAS, Jürgen (1993). *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- HABERMAS, Jürgen (1995). Replik. In: *Revue Internationale de Philosophie* (Número Especial: Habermas. Contemporary Philosophers. Philosophes contemporains) 4/1995 (dezembro 1995): 551 - 565
- HABERMAS, Jürgen (1997). *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- HEJL, Peter M. (1995). Autopoiesis or Co-Evolution? In: *Paragrana* (Berlim) 4: 2: 294 - 314
- HUSSERL, Edmund (1982). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*. Eine Eileitung in die phänomenologische Philosophie. Hamburg
- HUSSERL, Edmund (1992). *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Reclam
- JAUSS, Hans Robert (1994). "Rückschau auf die Begriffsgeschichte von Verstehen". In: JAUSS. *Wege des Verstehens*. Munique: Fink
- KRAMASCHKI, Lutz (1994). Intersubjektivität, Empirie, Theorie. Problemaufriß zur Methodologie einer Konstruktivistischen

- Empirischen Literaturwissenschaft. In: *LUMIS-Schriften* (Siegen - Alemanha) N. 40 (1994)
- LUHMANN, Niklas (1987). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- LUHMANN, Niklas (1993). *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- LUHMANN, Niklas (1994). *Poder*. Brasília: EdUnB
- LUHMANN, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- LYOTARD, Jean-François (1990). *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olímpio
- LYOTARD, Jean-François (1992). *La phénoménologie*. Paris: PUF
- MATURANA, Humberto (1997). *A Ontologia da Realidade* (org. por Cristina Magro, Miriam Graciano, Nelson Vaz). Belo Horizonte: Editora UFMG
- SCHMIDT, Siegfried J. (1995). Cognition, Communication, and the Myth of Autopoiesis. In: *Paragrana* (Berlim) 4: 2: 315 - 324
- SCHMIDT, Siegfried .J. e Colin B. Grant (1997). Fundamentos cognitivos e relevância social da ciência da literatura. In: *FORUM DEUTSCH. Revista Brasileira de Estudos Germânicos* (Rio de Janeiro) II (1997) 1: 7 - 22
- VARELA, Francisco (1992). *Sobre a Competência Ética*. Lisboa: Edições 70
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988). *Philosophische Grammatik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp