



Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Escola de Comunicação, Artes e Tecnologias da Informação

**Comunicação e Improbabilidade: o caso do meio de
comunicação simbolicamente generalizado “*amor*”**

Orientador: José Manuel Gomes Pinto
Mestrando: Paulo Alexandre Dias Gameiro

Dissertação apresentada na ULHT para obtenção do grau de
Mestre em Comunicação nas Organizações

Lisboa, 09

Dedicatórias e Agradecimentos

Dedico este trabalho especialmente ao meu filho Diogo, meu presente e meu futuro, que apesar da sua tenra idade, durante o tempo em que durou o mestrado não esteve comigo e nalgumas ocasiões não esteve com o melhor de mim.

Agradeço ao meu caro orientador Prof. Doutor José Gomes Pinto que me deu a sua sapiência, disponibilidade e, acima de tudo, as condições para poder caminhar sozinho com seriedade e rigor nesta empresa aprazível mas complexa de entender, fazer entender e tentar inovar Niklas Luhmann.

Agradeço a todos os professores do mestrado em Comunicação nas Organizações do ano lectivo 2006/2007, especialmente ao Professor Doutor Correia Jesuino, que foram sem excepção importantes para a elaboração desta dissertação e que sempre se manifestaram disponíveis e interessados no meu sucesso académico como de resto, no sucesso de todos os alunos.

Índice

Introdução.....	pág. 5
 Capítulo I – Teoria dos Sistemas Sociais e Teoria da Comunicação de Niklas Luhmann.....	pág. 10
1.A alternativa luhmaniana aos modelos cibernéticos: o papel da comunicação.....	pág.13
2.A complexidade e a contingência.....	pág.17
3.O sentido como factor ordenador do mundo.....	pág.24
4.A dupla contingência como um problema.....	pág.30
5.A comunicação como dispositivo fundamental da dinâmica evolutiva dos sistemas sociais.....	pág.40
 Capítulo II – A improbabilidade de comunicar.....	pág. 45
1.Superar a improbabilidade da comunicação.....	pág.45
2.A linguagem e os Sistemas Psíquicos.....	pág.49
3.Os meios de difusão como plasma.....	pág.53
4.O Papel da indeterminação e da recusa na Teoria dos Sistemas e da Comunicação.....	pág.56
 Capítulo III – Os meios de comunicação simbolicamente generalizados: o caso do “amor”.....	pág. 74
1.A eficácia dos meios de comunicação simbolicamente generalizados.....	pág. 75
2.A improbabilidade das relações íntimas e o “amor” como meio de comunicação.....	pág.82
3.Literatura: a função dos romances.....	pág.92
4.Criticas e Limites.....	pág.104
 Conclusão.....	pág. 115

“Comunicação e Improbabilidade: o caso do meio de comunicação simbolicamente generalizado *amor*”

Paulo Alexandre Dias Gameiro

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Resumo

O objectivo desta dissertação é, através da escolha do meio simbolicamente generalizado “amor”, poder demonstrar a complexidade e pertinência da Teoria dos Sistemas e da Teoria da Comunicação de Niklas Luhmann mas, paradoxalmente, também identificar alguns limites desse tecnicismo e funcionalismo quase extremos que caracterizam as suas teses. Com esse propósito e ao contrário do que Niklas Luhmann defende, lança-se a hipótese de que pelo menos esse meio de comunicação simbolicamente generalizado, e apesar de simplificar as articulações de sentido e descongestionar o plano da comunicação, não conseguir que aos sujeitos reste apenas pô-lo em circulação, de acordo com as suas realidades antropomórficas. Niklas Luhmann, com a sua Teoria dos Sistemas, torna inteligível a complexidade dos sistemas sociais e a relação que têm com os sistemas psíquicos. Para explicar a complexidade do mundo sob um funcionalismo e tecnicidade quase absolutos, o autor assume esses dois sistemas como autopoieticos e auto-referenciais. Não obstante, a comunicação é definida como uma operação exclusivamente social de que o próprio sistema social é constituído. O indivíduo e o seu sistema psíquico situa-se no ambiente dos sistemas sociais, e por isso não comunica, antes é reduzido à produção de elementos que aqueles sistemas vão operando através da comunicação. Da indeterminação e complexidade, características do ambiente dos sistemas sociais, resulta constantemente improbabilidade que só esses sistemas conseguem reduzir. Por isso a comunicação também é improvável. De resto, a indeterminação surge-nos como o principal motivo para que os sistemas a transformem sucessivamente através da comunicação, em realidade.

Para além desse funcionalismo e tecnicismo extremos, traduzidos num cariz binário da comunicação – concordar e discordar –, pode haver um terceiro momento comunicativo (o aceitar), que Luhmann ignora por considerar que tudo o que escapa a esse cariz é ruído, mas que nesta dissertação o tornamos elegível e que permite ao indivíduo participar na comunicação como seu operador.

Palavras-chave: “amor”, comunicação, sistemas autopoieticos, improbabilidade, indeterminação.

Introdução

Antes de nos debruçar propriamente sobre o tema desta dissertação faremos uma breve apresentação de Niklas Luhmann e de algumas das características sobre as suas teorias com que nos debateremos ao longo deste trabalho.

Niklas Luhmann licenciado em direito no ano de 1949 pela Universidade de Freiburg na Alemanha só em 1961 fez uma especialização em administração em Harvard. Foi lá que conheceu Talcott Parsons e a sua teoria dos sistemas que serviu de ponto de partida para a construção das suas próprias teorias que em muitos aspectos se revelaram inovadoras e até desconcertantes. No ano de 1965 Luhmann decidiu seguir a carreira universitária e depois de fazer um doutoramento na universidade de Münster passou, desde então, a leccionar na faculdade de sociologia da Universidade de Bielefeld. Aposentou-se em 1993 e mesmo depois disso continuou a produzir textos até a sua morte no ano de 1998.

A intenção de Luhmann era mais ambiciosa do que formular uma teoria específica de âmbito social. O autor pretendeu que fosse universal, capaz de explicar o mundo; uma teoria geral da sociedade. Por isso, a sua teoria é complexa, abstracta e contém uma vasta terminologia. Existe um conjunto de conceitos como a *auto-referência*, *autopoiesis*, *sistemas complexos* ou *improbabilidade da comunicação* que iremos explanar e que ajudaram a construir um edifício teórico aplicável a todo o conjunto de sistemas sociais (à sociedade).

A universalidade com que Luhmann elabora a sua Teoria Geral dos Sistemas afigura-se como um objectivo gigantesco e contraria o pensamento académico tradicional, que não vê como é que uma única teoria possa, de modo eficaz, explicar as diferentes esferas do social. Veremos que no caso do “amor” essa eficácia é em parte conseguida mesmo que para isso tenha sido necessário que algum do *complexus* fosse isolado, ou sacrificado para explicar o sistema das relações íntimas. Vamos debater em pormenor esse sistema e o “amor” como seu meio de comunicação simbolicamente generalizado, que é apenas um dos sistemas sociais e um dos meios de comunicação que compõem a sociedade, uma particularidade que provém da base comum da sua teoria.

A interdisciplinaridade é outro sintoma do carácter inovador de Luhmann. Por interdisciplinaridade entende-se a troca ou o empréstimo de metodologias e fontes de uma disciplina para outra, e que neste trabalho modestamente se tenta replicar com algumas breves alusões à Física para metaforizar o Social. Ao invés de delimitar a fundamentação de suas teses aos clássicos da sociologia, Luhmann utilizou conceitos oriundos de outras áreas da ciência em que a matemática constitui um dos seus pilares, como a biologia, a cibernética ou a neurofisiologia. Luhmann parece fazer *jus* ao poeta e filósofo Georg Hardenberg que considerava que “todos os mensageiros divinos são necessariamente matemáticos”¹. Para Niklas Luhmann, os tradicionais conceitos da sociologia foram fundamentais para o Iluminismo, mas já não conseguem resolver os problemas da sociedade contemporânea, pertencendo actualmente ao que chamou de “velho pensamento europeu”. Seria necessário, portanto, um “iluminismo do iluminismo”, com novos conceitos adequados à complexidade da sociedade moderna que tem como características o indeterminismo, a entropia, a incerteza e as possibilidades, tendo como resultado o caos. Para autores como Lipovetsky (1996), o caos produz a ordem. Luhmann preocupou-se com a complexidade do mundo e a teoria sistémica propõe sua redução, ao tentar explicar de que forma é possível a ordem emergir do caos.

Na obra de Niklas Luhmann é desde logo observável a substituição da subjectividade da acção do homem, presente na teoria de Talcott Parsons, pelo paradigma da auto-referência que é entendido pelo autor como a unidade constitutiva do sistema dele próprio consigo mesmo, feita da unidade de elementos, de processos, e dos próprios sistemas (Luhmann, 1998: 55). A auto-referência assume-se como condição indispensável a um conceito que se veio a revelar como fundamental às suas Teorias da Comunicação e dos Sistemas: a *autopoiesis*. Um neologismo criado pelos Biólogos Humberto Marutana e Francisco Varela que consiste nas propriedades de um sistema complexo que lhe permitem criar uma rede que processa a sua própria produção. Essa produção é interna, operacionalmente fechada e conduz à constituição de uma unidade distinta e delimitada. Temos assim que enquanto a auto-referência se assume como a

¹ Hardenberg, Georg Philipp Friedrich *L'Encyclopédie*, tr. Fr. Minuit-Arguments (1966-1991), 397 p.125

possibilidade do sistema em relacionar elementos, a *autopoiesis* refere-se à *capacidade* de relacionar elementos e nesse passe conceptual Luhmann elimina a dualidade existente entre a teoria sistémica e a teoria da acção presente na teoria parsoniana e a substituí por uma tecnicidade quase absoluta que dá aos sistemas sociais a exclusividade de tecer o social.

Para Niklas Luhmann a comunicação surge como a operação base dos sistemas sociais que possibilita essa capacidade de relacionar elementos (acontecimentos, acções, etc.) e que permite àqueles sistemas emergir do ambiente definindo dessa forma o seu limite face ao ambiente. A comunicação também é exclusiva dos sistemas sociais e por isso ela própria é autopoietica, um “ultra elemento”, como o autor a designa, não passível de decomposição. Luhmann, desse modo, rejeita as concepções clássicas da teoria da comunicação assentes na Cibernética porque elas não explicam como os sistemas sociais se distinguem do ambiente, ou como se formam. Temos assim que vão surgindo, de acordo com a teoria luhmaniana, um conjunto de sistemas sociais – interacções, organizações e sociedades – que vão tecendo a evolução social e emergindo do ambiente. A verdade é que Luhmann considera que as sociedades são só compostas por comunicações, entre sistemas e subsistemas sociais, e não entre indivíduos capazes de proceder a alterações ou acções nas várias esferas da experiência que compõem o real.

Niklas Luhmann considera que nas sociedades modernas, a fonte do sentido já não está no homem, mas antes nos sistemas sociais, principalmente a partir dos meios simbolicamente generalizados. Estes meios aparecem na teoria da comunicação de Luhmann como os principais meios de comunicação, face aos outros: a linguagem, e meios de difusão, capazes de produzir evolução social. Parece desde logo evidente que o indivíduo e o sistema psíquico aparecem relegados ao meio ambiente, sendo, de resto, responsável pela sua complexidade. A verdade é que o autor observa as sociedades compostas por comunicações, porque só os sistemas sociais comunicam. Daí que as questões clássicas como as da participação, da liberdade, ou da acção – esta última que tanto influenciou a teoria da acção de Parsons – se tornaram relíquias teóricas, herdadas do Iluminismo no séc. XVIII e Romantismo do séc. XIX e início do XX, e que já não suportam uma análise sociológica para as sociedades contemporâneas.

Veremos em pormenor no capítulo II como a indeterminação dos elementos (acções e acontecimentos), associada à recusa de uma comunicação, vai impulsionando a sua própria ocorrência. De acordo com Luhmann só os sistemas sociais determinam a indeterminação. Não se trata de uma tautologia, mas antes de um ciclo fechado, auto-referencial, passado na sociedade e só possível pela ocorrência da própria comunicação. A improbabilidade da comunicação surge assim como o resultado dessa indeterminação e complexidade que estão sempre presentes.

Para perceber a pertinência e complexidade da Teoria dos Sistemas e a Teoria da Comunicação de Luhmann analisaremos em pormenor o meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor” como um exemplo de um meio simbólico capaz, segundo o autor, de substituir a eficácia da própria linguagem. Por outro lado, servirá também para tentar descobrir os limites epistemológicos das suas Teorias. A tese que sustenta esta dissertação é a seguinte: o indivíduo para realizar a sua individualidade, não se limita a pôr em circulação o meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor”, de acordo com as suas realidades antropomórficas. A base de partida será então feita no próprio seio da teoria sistémica de Luhmann, analisando esse meio de comunicação simbolicamente generalizado. O “amor” é o meio de comunicação responsável pela conservação de um sistema de relações íntimas organizado, segundo Luhmann, essencialmente a partir da ideia de “paixão”. Analisaremos se o “amor” consegue substituir a sexualidade como pretensamente os outros meios simbólicos conseguem fazer em relação ao seu meio simbiótico: por exemplo, o “poder” face à violência física ou o “dinheiro” face à satisfação das necessidades predominante básicas, ou se pelo contrário a sexualidade e o “amor” invertem os seus papéis e este fica dependente da sexualidade. Temos assim que ao se criticar o meio simbólico “amor”, abre-se oportunidade para especular a comunicação entre os indivíduos. Abordaremos também e em particular se a substituição que Luhmann faz do sentido do “amor” pela identidade em construção não será uma outra forma de representar a comunicação entre indivíduos. O sistema das relações íntimas está dependente da representação mental dos amantes, bem patente no “ (...) desenvolvimento do próprio eu através dele e do “amor” para com ele” (Luhmann, 1991: 43), mas para o “amor” ser particular e fortemente individualizado e, já que é normalmente repetível (Luhmann,

1991: 129), torna-se vulnerável às experiências dos amantes; torna-se passível de ser representado de formas distintas. Se por um lado justifica a improbabilidade deste tipo de comunicação, também explica porque Luhmann não lhe dá a dimensão social. Dessa forma, suspeita-se do “amor” capaz de sustentar um sistema capaz de reduzir a complexidade ao social. Isto significa que ao se expor os limites do meio de comunicação “amor” e do sistema das relações íntimas, cria-se a principal linha de investigação desta tese: a comunicação terá outra explicação que não cabe totalmente na teoria sistémica de Luhmann.

Para reforçar essa hipótese procuramos nos debruçar sobre a codificação de cariz binário da comunicação. Vamos considerar que o *aceitar* uma comunicação, ao contrário de Luhmann, não coincide necessariamente com o *concordar* com ela. Daremos os exemplos dos conflitos inter-pessoais ou no caso do “amor” em que o amante que desempenha o papel de *alter* (o amado; o que aceita a comunicação) para aumentar as probabilidades de sucesso do “amor”, pode começar, desde logo, por o negar. Se o aceitar corresponde ao concordar e agir, então porque o amado, o *alter*, pode não concordar desde logo com o outro amante; com o *ego*? Ou seja, se a aceitação produz acções socialmente relevantes, porque nela está como que encerrada a recusa ou a concordância, então esse terceiro momento da codificação comunicativa existe e é socialmente relevante. Assim, o cariz da comunicação não será necessariamente binário, como Luhmann o entende. Nem tudo o que escapa ao cariz binário da comunicação constitui ruído.

Finalmente especula-se se a tecnicidade onde Luhmann assenta as suas Teorias, não será também uma opção metodológica e não só uma nova proposta epistemológica da Teoria dos Sistemas. A opção de substituir a acção do homem pelo paradigma da auto-referência, pode também ser um exercício metodológico que o autor necessita para montar as suas teorias; um método que reduz a complexidade do social para o tornar mais inteligível.

I – Teoria dos Sistemas Sociais e Teoria da Comunicação de Niklas Luhmann

Os desenvolvimentos da Cibernética e da Biologia na década de 40 foram fundamentais para definir o actual domínio epistemológico da Teoria dos Sistemas. Esses contributos ajudaram a delinear o conceito de um sistema organizado por elementos e processos interdependentes, envoltos por um meio ambiente. Norbert Wiener assumiu uma importância primordial no desenvolvimento de um conjunto de estudos cibernéticos para a consolidação desse domínio. A publicação do seu artigo em 1943 ² em conjunto com A. Rosembueth e J. Bigelow, marcou a fundação da Cibernética e desde aí que se tem assumido como a tentativa de compreender a comunicação e o controle de máquinas, seres vivos e grupos sociais através de analogias com as máquinas cibernéticas (homeostatos, servomecanismos, etc.). A Cibernética torna possíveis estas analogias ao estudar o tratamento da informação em processos como a codificação e decodificação, retroacção ou realimentação (feedback), aprendizagem, etc. Segundo Norbert Wiener a cibernética é “a inteira região da teoria do controlo e da comunicação, quer da máquina quer do animal “ (Wiener, 1948: 11). Ou seja, segundo o autor, do ponto de vista da transmissão da informação, a distinção entre máquinas e seres vivos – humanos ou não – acaba por ser uma questão de semântica. A introdução da ideia por Wiener dos processos de retroversão, causalidade circular e manutenção de equilíbrio rompeu com a causalidade linear e aponta para a ideia de círculo causal onde A age sobre B que, em retorno, age sobre A. Tal mecanismo é denominado “regulação” e permite a autonomia de um sistema (seja um organismo, uma máquina, um grupo social).

² Para uma análise mais cuidada consultar Rosembueth, A, Wiener, N., Bigelow, J., (1943), “Behaviour, Purpose and Teleology”, *Philosophy of Science*, 10, pp.18-24

O biólogo Ludwig von Bertalanffy ³ introduziu a abordagem orgânica da biologia na teoria dos sistemas e defendeu a ideia de que o organismo é um todo maior que a soma das suas partes – uma visão contrária ao olhar cartesiano do universo, perspectiva que era, até então, predominante. Antes de Bertalanffy ainda dominava o conceito Kantiano da diferença entre o *todo* e as *partes* ⁴ – que constituíam a sua síntese – na ciência e em toda a sociedade. A *parte* era assim encarada como um *todo* condensado, capaz de reproduzir toda a realidade. Nessa perspectiva, a sociedade iluminada pela própria corrente do Iluminismo, considerava-se composta por homens enquanto partes que “deviam ser capazes de reconhecer a totalidade a que pertenciam e estar dispostos a orientar a sua vida segundo o dito conhecimento” (Luhmann, 1998: 30).

O contributo de Bertalanffy também permitiu a assimilação dos impulsos dados pela Cibernética através fundamentalmente por Norbert Wiener (1948; 1950). Bertalanffy foi o precursor e o autor mais proeminente na sistematização de todos esses pressupostos na nova teoria dos sistemas (Luhmann, 1998: 31). Os sistemas passaram a ser analisados pela interacção com o meio exterior enquanto sistema aberto e no qual as relações se processam por meio de trocas de energia e/ou informação designadas por *input* ou *output* (von Bertalanffy, 1968: 57). O modelo dos sistemas fechados, também proveniente dessas inovações conceptuais, como considerava as relações com o seu meio residuais, depressa foram esquecidos pela nova teoria. Aprofundou-se o conceito de *feedback* positivo, que se debruça sobre os processos de natureza predominantemente homeostáticos⁵, privilegiando a manutenção da direcção impressa pelo sistema e a

³ O biólogo alemão Ludwig von Bertalanffy elaborou da década de 50 um teoria interdisciplinar capaz de transcender aos problemas exclusivos de cada ciência e proporcionar princípios gerais e modelos gerais para todas as ciências envolvidas, de modo que as descobertas efectuadas em cada ciência pudessem ser utilizadas pelas demais. Essa teoria interdisciplinar denomina-se por Teoria Geral dos Sistemas. (cf. von Bertalanffy, 1968)

⁴ Cf. Manfred Buhr. Immanuel Kant. Introdução à vida e à obra, (1989), Editorial Caminho, S.A pp. 91-95. Immanuel Kant, considerava que só é possível conhecer o organismo ou matéria organizada se forem explicados como um todo e a partir desse todo, se determinarem as suas partes (os seus órgãos).

⁵ O termo foi cunhado por Walter Bradford Cannon a partir do grego *homeo*, que significa similar ou igual, e de *stasis* que é sinónimo de estático. Homeostase (ou homeostasia) é a propriedade de um sistema aberto, especialmente nos seres vivos, de regular o seu ambiente interno de modo a manter uma condição

continuação do respectivo equilíbrio e, especialmente, o conceito de *feedback* negativo, que incide especificamente sobre processos adaptativos que implicam a mudança e a exigência de transformação.

Talcott Parsons, professor de Luhmann em Harvard, apesar das dificuldades em passar de um modelo centrado na relação entre o *todo* e *partes* para uma relação entre *sistema* e *meio*, também recolheu dessa inovação epistemológica elementos que lhe permitiram pensar a sua teoria da acção social (Luhmann, 1998: 39). Não obstante essas inovações, as concepções cibernéticas mostraram-se insuficientes para Niklas Luhmann. Não ditaram informação sobre a forma como os sistemas sociais se constituem nem tão pouco sobre a constituição de uma teoria da sociedade. Luhmann considerou que apesar do modelo do sistema aberto ter dado respostas sobre as causas de alguns sucessos sistémicos, não explicavam a maior parte das perdas e falhas e por isso não explicavam cabalmente o sistema social. De resto, para o autor, o maior falhanço dos modelos cibernéticos consiste, precisamente, na incapacidade de com eles definir um sistema social.

Niklas Luhmann rompeu definitivamente com os processos de transmissão em que se fundavam os modelos da Teoria dos Sistemas Sociais e por arrasto, os modelos da Teoria da Comunicação. As duas teorias sempre foram interdependentes porquanto as teorias da comunicação debruçam-se na comunicação enquanto fenómeno social e a Teoria dos Sistemas sempre concedeu à comunicação uma relação causal. Para Luhmann a comunicação passou de veículo de adaptação entre o ambiente e o sistema, nos modelos cibernéticos, para ser ela o próprio elemento de que são feitos os sistemas sociais.

Para perceber essa íntima relação entre as duas teorias tendo como fio orientador a Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, aprofundamos neste capítulo alguns

estável, mediante múltiplos ajustes de equilíbrio dinâmico controlados por mecanismos de regulação inter-relacionados. Cf. Benison S. Barger AC, Walter Bradford Cannon. In: Gillispie CC, ed., (1978), *Dictionary of Scientific Biography*. Vol 15. New York: Charles Scribner's Sons: pp. 71 – 77.

⁶ Esse modelo elaborado nos anos 40 e tem 5 estádios do processo comunicativo a saber: *quem*; *o quê*; *canal*; *a quem*; *que efeito*.

conceitos que permitem decifrar com mais rigor a relação de teorias que insistentemente lidam com os mesmos assuntos: o ambiente e os sistemas; o homem e a sociedade.

1. A alternativa luhmaniana aos modelos cibernéticos; o papel da comunicação

A Teoria da Comunicação e as concepções lineares iniciadas com o modelo de Shannon e Weaver (Fiske, 2005: 19) foram sintetizadas por Lasswell⁶ (in Fiske, 2005: 49) e acabaram por influenciar, principalmente até aos anos 40, o modo de conceber a comunicação. No entanto, a evolução dos estudos cibernéticos, interessados na estabilidade dos sistemas e nos processos de retroversão e manutenção de equilíbrio, deram origem a modelos de comunicação não lineares. Destaca-se dessa nova abordagem a teorização elaborada por Newcomb que, em 1953, introduziu a noção de equilíbrio e homeostasia nos modelos de comunicação. Para este autor, o papel da comunicação na sociedade era claro: “manter o equilíbrio no interior do sistema social” (in Fiske, 2005: 51). O seu modelo funciona de forma tripartida em que A e B são receptores e emissores em simultâneo, e em que X faz parte do seu ambiente social. Uma alteração nalgum dos seus elementos (A ou B) implica alterações nos outros (B, A ou X), e se esses têm entre si relações de amizade e se X é conhecido de ambos, então só com atitudes semelhantes face a X, se conseguirá um equilíbrio (in Fiske, 2005: 50).

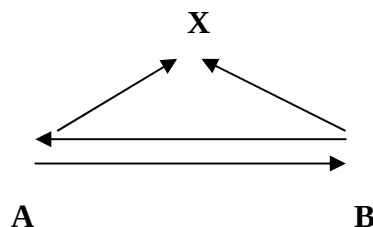


Figura 1: Sistema Minimal ABX de Newcomb (in Fiske, 2005: 50)

Entretanto a Cibernética e os modelos nela sustentados sofreram uma mutação. Magoroh Maruyama fez evoluir o conceito de Cibernética de Norbert Wiener e criou um novo paradigma: o da "cibernética de segunda ordem"⁷ (in Luhmann, 1998: 62). Maruyama considera que a relação entre o observador e a realidade passa a ser um dos pressupostos fundamentais e assumidos. Enquanto a "cibernética de primeira ordem" debruçava-se sobre como os sistemas mantinham a homeostasia, a "cibernética de segunda ordem" passou a valorizar os movimentos de mudança e evolução e ainda a estudar como o sistema modifica a sua estrutura e funcionamento. A proposta de Maruyama pressupõe a admissão e interdependência dos desvios observados, se bem que limitados, e que antes não eram levados em conta. A observação das observações passa a ser elegível; um desvio, que deixa de ser conotado como negativo a corrigir rapidamente, como era defendido pela "cibernética de primeira ordem". No entanto, sobre o modo de constituição dos sistemas sociais, Niklas Luhmann não se satisfaz com as reflexões tradicionais produzidas pela Teoria Geral dos Sistemas no âmbito cibernético, ora sob o modelo holístico, ora sob o modelo aberto. Não obstante Luhmann sublinhar que a "realidade funciona conforme o modelo da *cibernética de segunda ordem*" (Luhmann, 1997a:191), considerou que era, ainda assim, insuficiente para a poder explicar. Por isso, foi adepto da interdisciplinaridade como condição necessária a esse propósito, socorrendo-se essencialmente de uma inovação conceptual baseada no neologismo *autopoiesis*⁸ que se veio a revelar fundamental para a elaboração das suas teorias. O conceito *autopoiesis* elaborado pelos biólogos Humberto Marutana e Francisco Varela⁹, consiste, no essencial, na noção de que a produção celular dum organismo vivo, apesar de obter os elementos que necessita no seu

⁷ Cf. Magoroh Maruyama, (1963), *The second cybernetics: deviation – Amplifying Mutual Casual Process*, General Systems, 8, pp. 233 – 241.

⁸ Conceito construído a partir do grego, *auto* ("mesmo") e *poien* que quer dizer "produzir", significa que um sistema complexo reproduz os seus elementos e as suas estruturas dentro dum sistema operacionalmente fechado com a ajuda dos seus próprios elementos. É um conceito de autoprodução.

⁹ Biólogos que introduziram o neologismo *autopoiesis* em 1971 para designar a organização enquanto um sistema vivo mínimo capaz de reproduzir os seus próprios elementos.

ambiente – nutrientes e oxigénio como combustível –, só poderá ocorrer no seu interior. Dito de outra forma, o organismo só é capaz de sobreviver produzindo e reproduzindo as suas próprias células. Temos assim que um sistema autopoietico possui propriedades que lhe permitem criar uma rede que processa a sua própria produção. Essa produção é interna e conduz à constituição de uma unidade distinta e delimitada¹⁰. Se para aqueles biólogos, o conceito só se aplica aos sistemas vivos, Luhmann para além de se referir também aos “organismos”, estendendo-o aos “sistemas psíquicos” e aos “sistemas sociais” (Luhmann, 1998: 27), por considerar que também eles partilham dessas propriedades auto-produtivas. Os outros sistemas enumerados pelo autor mas que não possuem essas propriedades são compostos pelas “máquinas” (Luhmann, 1998: 27), já que não são capazes de se reproduzir ou se concertar sozinhas a partir de peças ou elementos internos. É necessário que alguém queira fazê-lo com peças externas a esse sistema.

Na base da *autopoiesis*, Luhmann encontra o processo de auto-referência que é entendido pelo autor como a unidade constitutiva do sistema consigo mesmo: unidade de elementos, de processos, de sistemas (Luhmann, 1998: 55). A auto-referência assume-se como condição indispensável à autopoiesis, já que só com essa unidade é possível reproduzir a rede constitutiva de uma sistema, isto é, a autopoiesis só é possível ocorrer numa unidade sistémica. Enquanto a auto-referência se assume como a possibilidade de relação entre elementos, a *autopoiesis* refere-se à capacidade do sistema de relacionar elementos. E foi, com efeito, o conceito de *autopoiesis* que permitiu a Luhmann debruçar-se sobre como passar de um acontecimento elementar para outro, ou seja, sobre a produção de uma relação.

A *autopoiesis* não é contrária à importância do meio para o sistema, porque, sem meio não há sistema (Luhmann, 1998: 44). Como observa Luhmann “o sistema não é ontologicamente nem analiticamente mais importante que o ambiente, já que ambos existem apenas em relação um com o outro” (Luhmann, 1998: 173). É impossível dissociar um do outro. São como a cara e coroa da mesma moeda. A *autopoiesis* refere-se à autonomia; ao encerramento, o que não significa isolamento. Ou seja, explica como o sistema é dependente, mas bem distinto do ambiente. Assim sendo, segundo a proposta de Niklas Luhmann, o conhecimento gerado seio do sistema social só se torna

¹⁰ Cf. Varela: <ftp://ftp.eeng.dcu.ie/pub/alife/bmcm9401/varela.pdf>

possível quando não há qualquer interferência do ambiente. Esse encerramento operacional permite ao sistema construir conhecimento a partir da rede recursiva das próprias operações. Luhmann concluiu, então, que para o sistema ser aberto ao conhecimento, é indispensável ser, em primeiro lugar, fechado. Como sublinha Luhmann, só é possível conhecer algo que nos é distinto: “Nós conhecemos a realidade porque somos excluídos dela – como do paraíso” (Luhmann, 1997: 52) e “O conhecimento projecta diferenciações numa realidade, que não conhece nenhuma diferenciação” (Luhmann, 1997: 105). O conceito da diferença assume assim, nas teses de Luhmann, uma importância indispensável a qualquer análise teórico-sistémica que deve, desde logo, partir da diferença entre ambiente e sistema. Esse conceito da diferença é desenvolvido pela operação comunicação e que se relaciona, por sua vez, com outra operação do mesmo tipo, deixando de fora as restantes relações possíveis. É a diferença, no caso dos sistemas complexos, que proporciona a selecção (Luhmann, 1998: 54), e é a selecção de elementos distintos, que permite aos sistemas sociais gerar e regenerar-se, definindo, dessa forma, o seu limite face ao ambiente. Para Luhmann, a selecção surge como resultado do estabelecimento de uma diferença, e não é originada pelo indivíduo (Luhmann, 1998: 54), portanto, não é explicada por nenhuma teoria da acção, surge antes como resultado da auto-referência, que conta com elementos, necessariamente distintos, mas que pressupõem uma unidade suficiente de elementos como de processos ou de sistemas.

Essas reflexões implicaram definitivamente a substituição do conceito de auto-organização – que incidia nas condições em que ocorria a repetição ou a expectativa de acções similares – para o conceito de auto-referência em que se baseia a autopoiesis, e resolveram a irrelevância que a teoria dos sistemas abertos dava ao ambiente e às relações entre sistema/ambiente (Luhmann, 1998: 57-8). Por auto-organização entende-se a auto-determinação sobre as mudanças das próprias estruturas, sob a auto-regulação do sistema (Luhmann, 1998: 33) que substanciava a cibernética de segunda ordem, e apesar de importante porque foi a precursora do conceito da auto-referência, manifestou-se insuficiente para Niklas Luhmann. Temos assim que o conceito de autopoiesis permite a Luhmann ultrapassar definitivamente o paradigma sistema/ambiente para o inovador paradigma da auto-referência, que se assume como

indispensável ao funcionalismo extremo que caracteriza as suas teses e sobre o qual ergue a sua Teoria dos Sistemas.

2- A complexidade e a contingência

O conhecimento científico, como até há pouco tempo era concebido, foi sendo progressivamente formado desde o século XVI com o advento da Modernidade. Podemos citar alguns dos cientistas entre as várias áreas de saber que foram dos mais influentes nessa construção, especialmente entre o século XVIII e o início do século XX, como Newton, Darwin, Lavoisier ou ainda Adam Smith. Dos seus trabalhos, resultou a construção de um paradigma científico que até há poucas décadas era dominante, e que procurava um conhecimento objectivo, universal e determinista. No entanto, a Teoria da Relatividade de Einstein¹¹ e a Mecânica Quântica de Heisenberg foram prenúncio de mudança. Primeiro na Física e depois nas outras ciências foram disseminando os conceitos da relatividade e da incerteza. Contudo, a Teoria da Incompletude de Kurt Gödel representou, talvez, a mais surpreendente dessas mudanças, já que surgiu no domínio científico que mais imune parecia estar a abalos epistemológicos – a Matemática. Gödel demonstrou que é possível formular proposições que não se podem confirmar ou refutar seguindo as regras da lógica matemática.

Os desenvolvimentos em meados do século XX dos estudos sobre a complexidade nomeadamente por von Neumann (in Machuco, 2006: 27) e sobre os sistemas

¹¹ As *Considerações Cosmológicas sobre a Teoria Geral da Relatividade* de Einstein publicada em 1917, vem esclarecer a teoria da relatividade que consiste, na essência, de que o espaço e o tempo não são absolutos, mas sim relativos ao observador e ao objecto observado. Quanto mais veloz é o objecto observado, mais esse efeito é notório. A nossa percepção indica-nos que o tempo é algo eterno, absoluto, imutável, mas segundo Einstein o tempo é variável e está em constante mudança. (in Bryson, 2003:134-5)

dinâmicos não lineares¹² – logo de comportamento imprevisível – são também consequência dessa evolução epistemológica e vieram trazer um forte impulso à teoria dos sistemas de Luhmann. A proposta do estudo sobre a complexidade permite uma abordagem transdisciplinar dos fenómenos, e contribuiu para essa mudança de paradigma, que abre lugar à criatividade, à admissão da indeterminação e à inevitabilidade do caos.

Adepto da interdisciplinaridade, Luhmann recolheu desses estudos a inspiração para pensar os sistemas sociais e a sua formação, como condição para reduzir a complexidade do mundo. Para ele o mundo representa a unidade entre o ambiente e o sistema (sociedade), e contém todos os sistemas e todos os ambientes. A função principal dos sistemas sociais é reduzir a complexidade do mundo de tal forma que ela possa ser entendida pelos indivíduos através dos seus sistemas psíquicos. O sistema é composto de “complexidade organizada” (Luhmann, 1998: 47), que tem um grau de determinação maior do que a do meio, formado por complexidade desorganizada e só surge quando consegue estruturar a sua complexidade e assim se diferenciar do meio, ou seja, quando consegue emergir do caos.

Edgar Morin (2008) define a complexidade da seguinte forma:

"À primeira vista, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido em conjunto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Na segunda abordagem, a complexidade é efectivamente o tecido de acontecimentos, acções, interacções, retroacções, determinações, acasos, que constituem o nosso mundo fenomenal. Mas então a complexidade apresenta-se com os traços inquietantes da confusão, do inextricável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza... Daí a necessidade, para o conhecimento, de pôr ordem nos fenómenos ao rejeitar a desordem, de afastar o incerto, isto é, de seleccionar os elementos de ordem e de certeza, de retirar a ambiguidade, de clarificar, de distinguir, de hierarquizar... Mas tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de a tornar cega se eliminarem os

¹² Sistemas não lineares são os sistemas em que é necessário considerar as propriedades das interacções entre os seus elementos para compreender as propriedades que delas resultam. Não basta conhecer as propriedades dos seus elementos. São sistemas em que o” todo é maior que a soma das parte”

outros caracteres do complexus; e efectivamente, como o indiquei, elas tornam-nos cegos." (Morin, 2008: 20-1)

Gilles Lipovetsky considera que é o caos que produz a ordem. Trata-se, por isso de um “caos organizador” (cf. Lipovetsky, 1996). Já Niklas Luhmann sublinha que os elementos só são considerados dentro e para os sistemas, e como não podem ser determinados independentemente dos sistemas, a “complexidade organizada” significa desde logo a complexidade de relações selectivas entre os sistemas (Luhmann, 1998: 45-7). No entanto, o próprio sistema terá que ser complexo para reduzir a complexidade do seu meio.

Um sistema pode ser chamado de complexo quando contém mais possibilidades de relacionar elementos do que aquelas que consegue realizar num determinado momento (Luhmann, 1998: 44). As possibilidades são tão numerosas que o sistema se vê obrigado a escolher apenas algumas para poder continuar operando. Não se consegue ocupar de todas elas ao mesmo tempo. Quanto maior o número de elementos no seu interior, maior o número de relações possíveis entre eles que crescem de modo exponencial. O sistema torna-se, então, complexo quando não consegue responder imediatamente a todas as relações possíveis entre os elementos, e quando nem todas as suas possibilidades se podem realizar. Somente algumas – a relação de uma comunicação com outra, nos sistemas sociais ou de um pensamento com outro, nos sistemas psíquicos – são realizadas, as demais são opções no futuro. Essas relações entre os elementos não acontecem simultaneamente, mas sim, umas após as outras, sucessivamente. E cada vez que o sistema opera, vai gerando outras soluções porque vai abrindo novas possibilidades de relações, tornando-se assim ainda mais complexo. Não obstante, não o é mais do que o seu ambiente, que é sempre mais complexo por conter um número maior de elementos (Luhmann, 1997b: 13). A capacidade do sistema em fixar os seus próprios limites permite-lhe emergir do ambiente, e com isso também limitar as possibilidades de relação no seu interior, todavia e devido ao condicionamento entre sistema e ambiente, a tendência é de que num ambiente mais complexo, o sistema também ele se torne mais complexo. Sob um outro ponto de vista,

a “complexidade estruturada” (Luhmann, 1998: 91) é explicada através do sentido que orienta o aumento da complexidade de um sistema, que por sua vez estimula o aumento da complexidade de outros sistemas que o observam, no seu ambiente. Apesar disso, é importante sublinhar que a complexidade do sistema é uma construção própria, fruto da *autopoiesis* que evidencia, e que, nunca poderá ser considerada como um mero reflexo do ambiente, pois, ao invés, haveria uma dissolução dos seus limites e, com isso, a aniquilação do próprio sistema.

Assim temos o ambiente que representa para o sistema um sem número de possibilidades. De cada uma delas surgem várias outras, o que causa um aumento da desordem e contingência. Por contingência entende-se as possibilidades ou alternativas de actuação em detrimento de outras. O mesmo é dizer que o sistema enfrenta o problema da selecção das inúmeras possibilidades de relações entre elementos. O sistema selecciona apenas algumas possibilidades que lhe fazem sentido de acordo com a função que desempenha, tornando o seu próprio ambiente menos complexo. Deve simplificar a complexidade para conseguir emergir e manter-se diferenciado no ambiente. Ao mesmo tempo que vai reduzindo a complexidade do seu ambiente, a sua vai aumentando. Desse modo o número de possibilidades dentro dele passa a ser maior, podendo, inclusive, chegar a ponto de provocar a sua auto diferenciação em subsistemas.

Os sistemas complexos adaptam-se tanto ao seu ambiente como à sua complexidade, e deverão ter *timings* para reagir e agir perante o meio. Têm tempos diferentes para agir perante a complexidade do meio e face à sua própria complexidade. Têm que vencer insuficiências e improbabilidades como também as suas próprias condutas desviantes. As estruturas do sistema são as únicas que podem determinar o que existe e o que é possível ao sistema, especialmente as estruturas a que Luhmann designou por “dominantes” e que se encarregam dessa tarefa (Luhmann, 1998: 64). Por outro lado, esta temática da complexidade e mais particularmente a da complexidade do sistema, fez com que Luhmann considere que os sistemas não só têm que se adaptar ao ambiente como também à sua própria complexidade (Luhmann, 1998: 53). Essa, poderíamos dizer, dupla complexidade, com que os sistemas têm de lidar, explica a interrupção temporal que os sistemas sofrem, ao se adaptarem às mudanças do seu meio

(Luhmann, 1998: 54). Isto é, perante dois tipos de complexidade distintos, os sistemas têm dois tempos e duas formas distintas de a reduzir. Para que isso ocorra tem também que haver uma limitação das interdependências internas. Essa limitação traduz-se num hiato, gerando tempo no âmbito das estruturas, para que o sistema se adapte, para que possa seleccionar. A isso Luhmann chama de “reflectividade do processo selectivo” (Luhmann, 1998: 64).

Niklas Luhmann previu a existência de “sistemas de complexidade temporizada” (Luhmann:1998: 66) em que os sistemas “minimizam a duração dos seus elementos” (Luhmann, 1998: 69) como que acelerando o seu tempo de vida. “O elemento (acontecimento, acção, etc.) é (...) determinado e indeterminado consecutivamente: determinado na sua actualidade instantânea e indeterminado no seu valor sucessivo (...). Ao ser garantida esta combinação através da diferenciação do sistema correspondente, criam-se possíveis potências de ordem” (Luhmann, 1998: 69). Niklas Luhmann entende que esses sistemas temporizam a ordem selectiva da relação entre elementos, isto é, o sistema vai-se descrevendo a si mesmo, fazendo como que derivações do tempo, tempo esse que na sua génese é irreversível. Falar de sistemas temporizados é falar da temporização da complexidade que sucede através da temporização dos elementos do sistema. Assim sendo, a temporização da complexidade é a adaptação do sistema à irreversibilidade do tempo que é, ele mesmo, uma forma de complexidade. É o aumento da própria complexidade por intermédio da dimensão tempo. Neste caso, o autor observa que se verifica a passagem da representação e da experimentação de metáforas em que o tempo é, em si mesmo, um conceito irreversível para se passar a considerar que o tempo é contínuo e nele cabem tanto a irreversibilidade como a reversibilidade (Luhmann, 1998: 63). Apesar de Luhmann associar aquelas características só àquele tipo de sistemas, adoptamos como verosímil que a realidade de todo o sistema social contemporâneo assume contornos também de uma complexidade temporizada, *isto é*, em que a dimensão tempo é só por si geradora de complexidade. A velocidade em que a comunicação se sucede, em que a comunicação é momentânea, e gera também realidades momentâneas, evolutivas¹³ – que desde logo se transformam em

¹³ No mesmo sentido Duncan Watts afirma que a diferença entre os novos estudos de redes sociais e os antigos é que “no passado, as redes foram vistas como objectos de *pura estrutura*, cujas propriedades

indeterminação e complexidade até que a operação comunicação crie de novo uma outra realidade – parecem ser característica da modernidade. Como Lipovetsky sublinha “o modernismo é baseado em rupturas e descontinuidades, assentando na negação da tradição, no culto da novidade e da mudança ” o (...) novo inclina-se de pronto na direcção do antigo (...)”. (Lipovetsky, 1983: 77). Acrescentamos ainda o que Luhmann observa sobre este assunto. O autor sublinha que nas sociedades modernas, a complexidade pode não estar a ser reduzida, mas sim mediada, transferida, com a contribuição dos sistemas dos meios modernos de comunicação de massas (Luhmann, 2006: 45).

As estruturas e processos distinguem-se pela sua relação com o tempo. Apesar disso seria um erro considerar as estruturas como atemporais e os processos temporais. Em condições mais exigentes e não puramente causais, a estrutura afigura-se como um processo e por sua vez, os processos adquirem a forma de estruturas. De qualquer modo, as estruturas pertencem à dimensão do tempo reversível, já os processos, ao tempo irreversível (Luhmann, 1998: 64). Ou seja, um processo é único, irrepitível, já a estrutura é algo permanente num determinado período de tempo, em que mantém certas características que podemos conotar como sendo geradoras de redundância. Redundância essa que permite ao sistema a sua distinção face ao meio. É ela que ajuda a manter a diferença das unidades das selecções que são feitas e que, segundo Niklas Luhmann, são operadas pela comunicação. De facto, na comunicação, a redundância não só é útil como paradoxalmente, vital. Podemos interpretar que a redundância produzida pelas estruturas são o resultado visível da complexidade interna, que há pouco se fez referência, necessária para enfrentar a complexidade do meio. Pela redundância aumenta-se a previsibilidade e diminui-se assim as dificuldades em comunicar (Fiske, 2005: 25-7). Wiener (1950) sublinha que a redundância pode ser definida como uma quantidade intermédia entre a entropia – identificada por este autor com a desordem – e o aumento da informação – identificada como ordem. Nessa perspectiva, podemos interpretar que as estruturas funcionam enquanto resistências à

estavam *fixadas no tempo*. Nenhuma dessas assertivas poderia estar mais distante da verdade.” (Watts, 2003:28). Para este autor, é preciso levar em conta que as redes sociais são dinâmicas, evoluem e mudam com o tempo.

entropia; formas absolutamente necessárias para alcançar a ordem a que Wiener se refere.

Podemos assim interpretar que Luhmann não observa a criatividade como redutora de complexidade, nem direcciona os seus esforços para a temática do caos como pressuposto de uma teoria própria¹⁴. O autor dedicou-se à complexidade do mundo – sociedade e ambiente –, e a sua teoria sistémica propõe a sua redução, ao tentar explicar de que forma é possível emergir a ordem do caos. De resto, podemos considerar que todo o conhecimento científico deriva da desmitificação do caos dos fenómenos naturais. Por sua vez, Niklas Luhmann dedicou-se à desmitificação do social; compreende a complexidade de forma semelhante a Morin, mas direcciona os resultados desses estudos para o enriquecimento da análise das relações entre sistemas autopoieticos e ambiente. Com efeito, juntamente com as reflexões sobre a *autopoiesis*, os estudos sobre a complexidade permitiram a Luhmann ultrapassar o que ele considerou uma tautologia criada com a adaptação do sistema ao meio e do meio ao sistema, em que os modelos cibernéticos tinham caído.

Torna-se agora mais evidente porque é que Niklas Luhmann rejeitou as concepções clássicas da teoria da comunicação. Elas não explicam como os sistemas sociais se distinguem do ambiente, ou como se formam. Para o autor, é através da reprodução autopoietica que cada sistema emerge do ambiente e passa a ser descrito, diferenciando-se através de processos de selecção sendo através de uma lógica de reprodução própria entre sistema e subsistema que se observa uma unidade, se bem que múltipla, como um sistema de comunicações que se vai especializando em diferentes subsistemas sociais, na tentativa de reduzir a complexidade crescente da vida social (Luhmann, 1998: 58). Só o conceito da diferença o pode fazer e por isso subjaz a toda a

¹⁴ Edward Lorenz, em 1961 desenvolveu a Teoria do Caos que tem um princípio básico que consiste na evolução de um sistema dinâmico que depende crucialmente das suas condições iniciais. O comportamento do sistema dependerá então da sua situação "de início". Se analisarmos o mesmo sistema, sob outras condições iniciais, logicamente ele assumirá outros caminhos e mostrar-se-á totalmente diferente do anterior. Cf. Lorenz, E., *The essence of chaos*, (1996), University of Washington Press

sua teoria de sistemas. A comunicação é a operação responsável pela redução da complexidade, determinando os elementos que vai seleccionando. Por isso a comunicação, para além de ser constitutiva do sistema, exprimindo a sua propriedade autopoietica, é auto-referencial, isto é, gera “uma unidade consigo mesmo” (Luhmann, 1998: 55) em que a uma comunicação se segue outra, reproduzindo-se a si própria. Por isso, para Luhmann, a comunicação pode ser observada como o “ultra-elemento” (Luhmann, 1998:141), aquele que não é possível mais reduzir; é antes autoproduzido. Como observa Luhmann, “a reprodução auto-referencial, que no nível de elementos é uma reprodução *autopoietica* (...)” (Luhmann, 1998: 57).

Só os sistemas sociais conseguem fazer entender e aceitar a complexidade e indeterminação. A complexidade não explica, tem que ser explicada ou dito de outra forma, a complexidade não reduz tem que ser reduzida e só com complexidade se pode fazê-lo. A isto Luhmann chama de “auto-referencialidade da complexidade” (Luhmann, 1998: 48). Como o autor sublinha, apesar dos sistemas psíquicos também conseguirem reduzir complexidade pelo pensamento, só os sistemas sociais conseguem fazê-lo de forma entendível e aceitável aos outros indivíduos através da operação comunicação.

3. O sentido como factor ordenador do mundo

O *sentido* para o sistema psíquico e sistema social é uma realização evolutiva comum (Luhmann, 1998: 77). Essa co-evolução manifesta-se na dependência de ambos os sistemas ou como observa Luhmann, na “impossibilidade das pessoas existirem e permanecer sem os sistemas sociais e vice – versa” (Luhmann, 1998: 59). A atribuição designada como vivência, que inclui a vivência da acção, serve para a reprodução do sistema psíquico. A atribuição designada como acção serve para a reprodução do sistema social (Luhmann, 1998: 98). Luhmann sublinha que os sistemas ” (...) têm que definir a sua maneira específica de operação e determinar a sua identidade através da reflexão, para poder regular quais são as unidades internas de sentido que possibilitam a auto-referência do sistema (...)” (Luhmann, 1998: 59). Isto é, tem que possuir a

capacidade de perceber, de observar o que lhe parece mais vantajoso e ir relacionando sob a auto-referência, os elementos do seu meio. O sentido é, segundo Luhmann, tanto para os sistemas psíquicos como para os sistemas sociais, imprescindível enquanto “ (...) forma indispensável e inevitável de complexidade e auto-referência” (Luhmann, 1998: 77). Tem uma postura activa e emergente face ao ambiente, mas é condicionado e dependente dele. No entanto, nos sistemas sociais o sentido é guiado por uma racionalidade sistémica desprovida de qualquer antropomorfismo, sem um carácter normativo. O homem deixa de ser, na tese luhmaniana, uma parte dos sistemas sociais para ser um todo – apesar de não constituir um sistema único – no meio ambiente do sistema social, gerador de complexidade, guiado pelo seu sistema psíquico autopoiético.

O sentido confere ao sistema a garantia da relação entre os elementos – acontecimentos, acções – (Luhmann, 1998: 78) e assume-se assim como fundamental para estabelecer a diferença entre o sistema social e sistema psíquico tal como para a definição dos seus limites e portanto para a definição dos seus próprios ambientes (Luhmann, 1998: 79). De acordo com Niklas Luhmann a falta de sentido nunca poderá ser atribuída à sua ausência, isso corresponderia à própria aniquilação do sistema. Para os sistemas sociais a comunicação significa significado, seja ele qual for. Só a confusão dos seus veículos – os signos – poderá provocar esse fenómeno (Luhmann, 1998: 80) isto é, só quando se atribui signos com significados distintos das convenções, e quando essa atribuição não é percebida, se perde o sentido. Desta forma, interpretamos o sentido como uma dimensão da comunicação nos sistemas sociais, e uma dimensão da consciência nos sistemas psíquicos. Como sublinha Luhmann, “ambos operam sobre a base de uma referência de sentido” (Luhmann, 1998: 242). Poder-se-á dizer que o sentido, a par do tempo e do espaço, sempre presentes na nossa percepção, apresenta-se como uma dimensão, e que dá como que um “carácter” específico ou uma “ (...) maneira específica de operação (...)” (Luhmann, 1998: 58) aos sistemas sociais e aos sistemas psíquicos. Um elemento só existe quando pelo menos as dimensões tempo e o espaço se cruzam. É impossível a ocorrência de um acontecimento só no espaço sem considerar o tempo ou no tempo em espaço algum. Entende-se também o sentido como uma das dimensões, já que ele dimensiona a vivência nos sistemas psíquicos e a acção nos sistemas sociais, determinando a razoabilidade e vantagem de uma consciência face

a outra ou de uma comunicação perante uma outra. Luhmann sobre os sistemas das relações íntimas considera possível que a vivência de sentido nem sempre possa ser comunicada, “ (...) porque a afirmação da distinção entre comunicação e informação se destrói em relação a esse mesmo sentido” (Luhmann, 1991: 164). Ou seja, o sentido nem sempre se esgota com uma determinada vivência. Da mesma forma, podemos interpretar que o sentido da acção (referente aos sistemas sociais) sobrepor-se-á a uma comunicação. Não se esgotará face à improbabilidade dela ocorrer. Irá permanecer provocando sucessivamente critérios de relevância na selecção dos elementos.

Debruçando-nos especificamente nos sistemas sociais, é a selecção dos elementos, condicionada pelo sentido (Luhmann, 1998: 78) – necessariamente distinta entre cada sistema – que diferencia os sistemas políticos dos económicos, ou as relações íntimas dos religiosos. É portanto esse “carácter” da selecção que distingue a própria diferenciação.

Como já se referiu, o que é comunicado para além do que se comunica é a própria selecção (Luhmann, 1998: 142) e esta é também dimensionada, condicionada pelo *sentido*. Os sistemas sociais são constituídos por sentido e ao mesmo tempo, constituem o próprio sentido¹⁵. Aliás, enquanto uma constante num determinado sistema social, o sentido é auto-referencial “na medida em que prevê a sua própria possibilidade de reutilização, portanto, renova-se na sua estrutura de remissão como uma entre muitas possibilidades de vivências e acções adicionais” (Luhmann, 1998: 79). O autor faz corresponder o conceito de sentido com a sua tese do encerramento necessário à formação dos sistemas auto-referenciais. Esse encerramento corresponderá à “abertura infinita do mundo” (Luhmann, 1998: 80). Ora, o aumento da complexidade interna dos sistemas que serve para compreender a do meio, necessita de se multiplicar constantemente, e explica como é feita essa *abertura infinita do mundo*. No entanto, não pode anular a complexidade; não consegue superar a irreducibilidade da complexidade do mundo. Apenas pode regenerá-la continuamente (Luhmann, 1998: 78-9). Dito por outras palavras, pode reduzir a complexidade do seu meio, regenerando-a, mas não consegue reduzir a do mundo. É através da complexidade interna do sistema que se dá a

¹⁵ Esta definição de sentido torna claro o carácter construtivista da teoria que a distingue da visão ontológica da tradição europeia de pensamento.

redução da complexidade do seu meio, através do uso de critérios de relevância. Esses critérios são processados internamente de forma a se gerarem várias alternativas de selecção e a dimensão que regula esses critérios é o sentido. É ele que, segundo a teoria dos sistemas luhmaniana, substitui o instinto, a vontade de sobreviver, em suma a acção do homem.

O sentido estabelece o equilíbrio entre o sistema e o ambiente (Luhmann, 1998: 79). Esse facto provoca o efeito de redundância operacionalizado pelas estruturas e processos. Cria uma garantia, uma segurança de que as relações entre elementos são efectuadas. De resto, pressupõe o movimento entre o presente, e as expectativas, as possibilidades de selecção no futuro. Como o autor sublinha, “o sentido em geral só pode ganhar realidade actual na remissão de um sentido diferente” (Luhmann, 1998: 79). Por isso, o sentido assume-se como uma dimensão da comunicação onde funciona a auto-referencialidade num universo particular de possibilidades. Como todas as dimensões, o sentido também consubstancia o elemento, neste caso o denominado “ultra-elemento” comunicação (Luhmann, 1998: 141). Até se poderia dizer que a comunicação, operacionaliza o sentido, e é diferenciada e caracterizada por ele. Temos assim que, se partimos também do conceito de sentido, torna-se evidente que para Luhmann a comunicação é sempre uma ocorrência selectiva (Luhmann, 1998: 142).

A par de condicionar a selecção de elementos, podemos interpretar o sentido, como um delimitador de fronteiras dos sistemas. Ou seja, assume-se como uma orientação selectiva de elementos, balizando a selecção efectuada pelo sistema de forma a definir os seus limites. A regulação da selecção de elementos do meio, através de uma ordem de preferência formada e formatada por critérios de sentido, assume-se como a condição que possibilita a formação de um sistema e que interpretamos como estando na origem na diferença entre os vários *meios de comunicação simbolicamente generalizados*¹⁶. Sentidos diferentes geram meios de comunicação simbolicamente generalizados distintos.

Se interpretarmos o sentido como uma dimensão da comunicação (acção) ou da consciência (vivência), ela, por sua vez, também é composta, e de acordo com Niklas

¹⁶ Os meios de comunicação simbolicamente generalizados são, segundo Luhmann, o “amor”, a “verdade”, o “dinheiro”, o “poder”, a “moral e a influencia” (Luhmann, 2006:47)

Luhmann, por dimensões. O autor descreve-nos a dimensão objectiva, a temporal e a social como sendo as próprias “dimensões do mundo” (Luhmann, 1998: 90) e que são interdependentes e por isso não podem ser consideradas isoladamente, sendo que cada uma delas apresenta características próprias. Cada uma tem a sua própria auto-referência. Isto é, podem ser formuladas de forma isolada, positivamente ou com todas as possibilidades de negação. De resto, a negação é plena de sentido assumindo-se apenas como uma possibilidade que compõem a complexidade que os sistemas plenos de sentido têm que reduzir. Niklas Luhmann considera que a combinação e recombinação dessas dimensões formulam a complexidade do mundo (Luhmann, 1998: 91).

A dimensão objectiva assume-se como uma dimensão universal já que “possibilita operações de relação que têm que decidir se permanecem iguais ou passam a algo distinto” (Luhmann, 1998: 92). Fala-se em dimensão objectiva na relação com todos os objectos com intenção plena de sentido, para os sistemas psíquicos ou na relação de temas de comunicação plena de sentido, no caso dos sistemas sociais. Mas como o autor esclarece, tanto os temas como os objectos podem ser pessoas ou grupo de pessoas já que os sistemas sociais são indissociáveis dos sistemas psíquicos e vice-versa. No entanto, como o Luhmann sublinha, o objecto principal da teoria dos sistemas não é propriamente um objecto, mas antes a diferença entre sistema e meio. Com esta dimensão a estrutura de remissão do sentido decompõe o “horizonte interno” e o “horizonte externo” ou o “interior” e o “exterior”. (Luhmann, 1998: 91-2).

A dimensão do tempo é experimentada nos acontecimentos e manifesta-se essencialmente na diferença entre o “antes” e o “depois”. Não está, portanto, dependente de “quem”, “o quê”, “onde” ou “como”, sobre a vivência ou a acção. Diferencia o presente do passado e futuro. Mas como aponta Luhmann, esta dimensão torna-se mais pertinente porque há como que dois tipos de presentes. Aquele que é irreversível e irrepitível e que nos dá a impressão que o tempo avança, e o outro que “perdura e simboliza a reversibilidade que é realizável em todos os sistemas de sentido” (Luhmann, 1998: 93). Ou seja, a “auto-referência permite voltar aos acontecimentos anteriores ou às acções de uma forma que consiste numa possibilidade permanente” (Luhmann, 1998: 93). Isto significa que se pode voltar ao passado e orientar a acção ou

vivência noutra direcção. Como Luhmann exemplifica: “uma injustiça pode ser reparada” (Luhmann, 1998: 93). Esses dois tipos de presente polarizam-se e permitem que o passado se transforme em presente visível sobre um acontecimento em si mesmo irreversível, e que o futuro seja desde logo visível no presente.

Niklas Luhmann dá-nos outra perspectiva da dimensão tempo que se desdobra em dois tipos de presentes. O autor considera que a história nunca é somente um relatório de sequências dos acontecimentos passados. Ela é sempre um descontínuo porque não conta todos os acontecimentos. Luhmann considera que a História é sempre “passado-presente” ou “futuro-presente” e implica sempre uma distância, um desfazamento à sequência pura dos acontecimentos (Luhmann, 1998: 94). A História é como um caminho ao passado, percorrido apenas por alguns (aqueles que a contam) numa estrada feita no presente e com referências ao futuro.

A dimensão social diz respeito ao que se supõe como igual enquanto “*alter – ego*” e articula essa suposição para cada experiência do mundo e para a fixação do sentido (Luhmann, 1998: 94). É ela que possibilita a comparação permanente do que os outros experimentam ou experimentaram e como aplicam a sua acção (Luhmann, 1998:95), por isso, a par da dimensão objectiva, “tem uma relevância universal já que se existe um *alter ego*, este é igual ao *ego*, relevante para todos os objectos e temas” (Luhmann, 1998: 94) do mundo. Niklas Luhmann esclarece que é por essa universalidade ser comum às duas dimensões que é necessário distingui-las bem. A dimensão objectiva diz respeito à distinção entre “interior” e “exterior”; à distinção entre *ego* e *alter*. A dimensão social relaciona a comparação do que é comum entre eles e *ipso facto* ao *alter-ego*. Está “constituída por um horizonte duplo e revela-se importante na medida que a vivência e a acção se perfila nas perspectivas de entendimento que o sistema se refere a si mesmo no que podem ser separadas de outras...” (Luhmann, 1998: 95). Ou seja, a dimensão social do sentido é portadora de uma replicação das possibilidades de entendimento enquanto que a objectiva assume-se como uma dimensão indispensável àquela, e que primeiro distingue as entidades (*alter e ego*).

4. A dupla contingência como um problema

A auto-referência que por sua vez é indispensável à autopoiesis é construída a partir de uma situação de *dupla contingência*. Este conceito é proveniente de Edward E. Shils e Talcott Parsons¹⁷ e significa que a interacção se refere à dupla incerteza dos agentes quando estão prestes a comunicar. O sistema social ou o sistema psíquico terão que interpretar o problema da contingência, isto é, terão que perceber a variedade de alternativas de actuação, com um determinado grau de liberdade. Essa selecção assume duas perspectivas. Por um lado, temos a auto-observação em que há um grau de liberdade de quase infinitas possibilidades de relações entre elementos, possibilitada pela auto-referência. De resto, esta observação interna, local, torna-se necessária e indispensável à reprodução autopoietica (Luhmann, 1998: 58). O observador local é condicionado pela sua perspectiva local, isto é pela selectividade das distinções particulares que ele usa para a sua própria observação. A complexidade observada localmente parecerá contida nos limites dos sistemas, delimitada, condicionada pelo próprio observador. Por outro lado, o observador externo encara essa liberdade de escolha como fonte de insegurança, e de incerteza (Luhmann, 1998: 59). Neste caso, é-lhe dado a observar globalmente a imensa complexidade e os problemas inerentes à sua redução.

Para que a comunicação possa ocorrer, o paradoxo da contingência dupla tem de ser, de alguma forma, ultrapassado. Talcott Parsons partia “do princípio que não pode haver acção se *alter* fizer depender seu comportamento de *ego* e se *ego* quiser orientá-lo em *alter*” (Luhmann, 1998: 114). O sistema social não surge, portanto, de uma concordância de opinião ou de acção do *ego* (aquele que comunica) e do *alter* (aquele que recebe a informação), nem de uma coordenação de interesses e intenções de diversos actores. Sem solução do problema da *dupla contingência* nenhuma acção emerge, porque falha a possibilidade de a determinar. No entanto, na concepção parsoniana, a evolução sociocultural foi pensada como socialização desviante, e

¹⁷ Cf. Edward A. Shils & Talcott Parsons, *Toward a General Theory of Action*, (2001), Transaction Publishers-Abridged Edition, pp. 53-110. A obra visa estabelecer uma fundação para uma teoria sociopsicológica do comportamento humano.

pressupõe uma concepção dos sistemas sociais enquanto código cultural pré-existente (Luhmann, 1998: 114). Luhmann reorienta a linha de investigação de Parsons e observa que a evolução e complexidade das sociedades modernas não são exclusivamente explicadas com os conceitos “estruturo-funcionais” como a diferenciação, integração e adaptação ou capacidade adaptativa (Luhmann, 2006: 105). Nada obriga a procurar a solução do problema da dupla contingência só num consenso preexistente, ou seja, na dimensão social. A solução não está, portanto, exclusivamente no postulado de normas e estruturas simbólicas de Parsons (Luhmann, 1998: 114). De acordo com Luhmann, é a própria emergência contínua dessas normas e estruturas que devem ser explicadas e essa explicação pressupõe equivalências funcionais, por exemplo pertencentes à dimensão temporal, que Parsons ignora, mas fazem com que a redução da contingência avance de forma determinante, com um sinal positivo ou negativo (Luhmann, 1998: 114).

É possível observar esse efeito num concerto de 2006 dedicado a John Cage¹⁸ na sua composição intitulada 4'33''¹⁹. Cage dava relevância à aleatoriedade dos sons face à música repleta de sentido, e nessa composição chegou ao limite de preferir a experiência de outros sons, aos provenientes da própria música. A encenação dessa composição dividida em três andamentos consistiu, essencialmente, numa experiência de silêncio do maestro, músicos (observadores internos) e espectadores (observadores externos) durante 4'33''. Esse silêncio, com tantos protagonistas (*ego* e *alter*), gerou uma tensão, um paradoxo a resolver, uma necessidade de comunicar. Qualquer ruído que se ouvisse na sala assumia uma importância acrescida como que despoletando a necessidade de preencher a indeterminação proveniente dum silêncio mais ou menos desconfortável. Podemos observar essa necessidade em reduzir a contingência gerada

¹⁸ John Milton Cage compositor musical experimentalista e escritor norte-americano, foi um dos primeiros a escrever sobre o que ele chamava de música de acaso (o que outros decidiram rotular de música aleatória), em que alguns elementos são deixados ao acaso. É um tipo de música em que o ouvinte é convidado a preencher ou a apreciar os espaços deixados ao acaso por esses elementos. Dir-se-ia que é uma música sem um sentido definido.

¹⁹ A sua composição mais famosa intitulada 4' 33'', consiste essencialmente no silêncio do (s) músico (s) durante esse período, e foi estreada em 1952. Teve entretanto várias versões. A aqui mencionada data de 2006, encenada pela BBC Symphony Orchestra e liderada por Michael Davis. (disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=hUJagb7hLOE>)

por todos os intervenientes, nos risos do público sobre as pequenas encenações do maestro (em silêncio) no intervalo dos andamentos ou nas palmas efusivas no final do concerto; no final dum concerto de silêncio. Nessa performance de 4'33" o silêncio como que aprisionou o tempo, e percebemos como essa dimensão, depois de liberta, só por si pôde despoletar a resolução da *dupla contingência* de que Luhmann fala.

Temos assim que de acordo com Niklas Luhmann para surgir comunicação no sistema social, não é necessário existir um consenso de valores prefixado. De resto, se assim fosse, a auto-referência tornar-se-ia “ (...) vazia, indefinida fechada (...)” (Luhmann, 1998: 115). A dupla contingência, no caminho selectivo de aumento da complexidade do sistema para a redução de complexidade do meio, é referido pelo autor como o universo de alternativas de actuação (Luhmann, 1998: 59-62). Sob condições de dupla contingência de sistemas auto-referenciais, os elementos – acções e acontecimentos – provenientes do ambiente, podem-se tornar um impulso produtivo para a génese de um sistema social. O sistema social baseia-se, portanto, em indeterminações, as quais vão sendo determinadas – consubstanciando a dimensão objectiva –, na dimensão social e temporal, sob equivalências funcionais.

Para ainda melhor identificar o paradoxo entre a diferença do que é observado do interior e do exterior do sistema, trazemos para aqui o contributo das novas concepções da Teoria da Redes, especificamente o construto da teoria dos “mundos pequenos”, de Duncan Watts e o seu orientador, Steven Strogatz (Watts, 1999 e 2003), que a partir do experimento de Milgram²⁰ e das teorias de Granovetter²¹, descobriram que as redes sociais apresentavam padrões altamente conectados, tendendo a formar pequenas quantidades de conexões entre cada um dos indivíduos. Ignorando o exercício de abstracção que Luhmann faz ao considerar que os sistemas sociais não são constituídos

²⁰ O sociólogo Stanley Milgram na década de 60, foi o primeiro a realizar um experimento para observar os graus de separação entre as pessoas (cf. Watts, 2003)

²¹ Outra importante contribuição para o problema da estruturação das redes sociais foi dada pelo sociólogo Mark Granovetter (1973). Nos seus estudos, ele descobriu que, aos que chamou de laços fracos (*weak ties*), eram muito mais importantes na manutenção da rede social, do que os laços fortes (*strong ties*), Granovetter, M. (1973) *The Strength of Weak Ties*. American Journal of Sociology, 78, pp.1360-1380

por indivíduos²² – por ser neutro para a discussão da dupla contingência – o modelo de Watts e Strogatz torna-se especialmente aplicável às redes sociais e mostram um modelo próximo da realidade. De facto, a maioria de nós tem amigos ou conhecidos em vários lugares do mundo, que por sua vez, têm outros amigos e conhecidos. Em larga escala, essas conexões mostram a existência de poucos graus de separação entre as pessoas no planeta. Os autores criaram um modelo onde os laços eram estabelecidos entre as pessoas mais próximas e alguns laços estabelecidos de modo aleatório entre alguns nós que transformavam a rede num mundo pequeno (Watts, 2003, 1999). Mas mais inovador do que isso, aquele modelo demonstrou que bastavam poucos *links* entre vários *clusters* (grupos fortemente conectados) – que aqui associamos aos sistemas sociais por se afigurarem igualmente como complexos – para transformar um mundo pequeno numa grande rede, transformando a própria rede num grande cluster²³ (Watts, 1999). Este modelo apresenta uma distância entre indivíduos (nós) e portanto de sistemas, pequena, mas com um coeficiente de agrupamento alto, ou seja muito conectado. Este paradoxo corresponde à diferença da percepção dos observadores, ora se tratando de um observador externo que tem uma visão global da complexidade que os sistemas têm que de enfrentar, ora se tratando de um observador interno com uma visão local de um sistema capaz de reduzir a complexidade com que se depara. Esta diferença de percepção traduz-se num ” (...) afastamento irreduzível entre local e global, linear e não linear, exterior do sistema (modelo) e interior do sistema (a forma como os indivíduos o representam)” (Machuco Rosa, 2006:120). O observador interno tem a experiência local, mas como a contracção da distância é uma operação global, “eles jamais podem perceber essa contracção; ela não é localmente detectável” (Machuco Rosa, 2006: 120). Assim, aquilo que Luhmann se refere como auto-referência, associamo-la ao que António Machuco Rosa identifica como a “verdade da experiência

²² O indivíduo é guiado por um sistema complexo como é o seu sistema psíquico. Luhmann não considera o indivíduo como um só sistema. Ele é composto por vários sistemas, como o psíquico, nervoso, circulatório ou respiratório, mas não existe entre eles uma unidade suficientemente estruturada para que o possamos considerar um sistema auto-referente (Luhmann, 1998:61).

²³ Cf. Machuco Rosa, 2005:10-<http://paginas.ulusofona.pt/p138/ArtigoRedesRCL.pdf>).

local”, que não é incompatível com a existência de um *mundo pequeno*, “só que este é apenas detectado ao nível global do modelo” (Rosa, 2006: 120).

Na teoria dos sistemas é o sistema que funciona como objecto²⁴, e na problemática da dupla contingência a variável estudada e alvo de percepções distintas é o número de relações que o sistema é capaz de estabelecer num determinado período de tempo. No entanto, para Luhmann aquilo que nós podemos apelidar de relatividade de percepções, só poderá servir para justificar o processo de auto-referência e a construção de tradições (Luhmann, 1998: 23). Ou seja, a ocorrência do processo da auto-referência resolve as percepções distintas dos observadores e afigura-se como o processo que permite ir resolvendo a complexidade do meio.

Os sistemas emergem à medida que vão relacionando, determinando, elementos pertencentes ao ambiente, por isso elementos outrora indeterminados. Fora do sistema, existem elementos que só ganham significado quando o sistema relaciona esses acontecimentos e acções com a comunicação auto-referencial – dir-se-ia que isso acontece quando a comunicação os transforma em elementos pertinentes para o sistema porque, como refere Luhmann, apesar de se conseguir quantificar os elementos e calcular, matematicamente, o número de relações possíveis, só quando os elementos se relacionam, ganham expressão qualitativa (Luhmann, 1998: 44). Em suma, é a diferença de elementos e das relações entre eles estabelecidas, que provoca, inevitavelmente, a selecção e que faz distinguir; emergir o sistema do ambiente. A comunicação enquanto operação assume-se como essa diferença produzida. Surge, pois, como a operação que torna possível todos os sistemas sociais, por mais complexos que se tenham tornado no transcorrer da evolução: interacções, organizações, sociedades (Luhmann, 1998: 27). Na perspectiva luhmaniana, a forma como é concebida a distinção entre sistema e ambiente conduz a uma teoria de diferenciação sistémica. Esta é simplesmente a formação de sistemas dentro de sistemas (Luhmann, 1998: 42). O sistema global adquire a função de ambiente interno para cada um dos sistemas parciais (subsistemas), apresentando-se porém com características específicas para cada um deles. O sistema global multiplica-se num conjunto de diferenças entre sistemas e ambiente. Ora, consequentemente, cada

²⁴ Para Luhmann os sistemas não são propriamente objectos, são antes distinções, destacamentos do real mas que são tratados assim para melhor serem percebidos (Luhmann, 1998:20).

diferença de sistema parcial constitui-se num sistema global ainda que a partir de uma perspectiva distinta (Luhmann, 1998: 42). Temos assim que na diferenciação de sistemas, o ambiente de um sistema é o ambiente interno de um seu subsistema (Luhmann, 1998: 42-4). Por sua vez, a hierarquização, distingue-se como uma forma específica e localizada de diferenciação, assumindo-se como “uma auto simplificação das possibilidades de diferenciação do sistema” (Luhmann, 1998: 43). Com efeito, ao longo da obra de Luhmann encontramos a rejeição da ideia da sobreposição ou hegemonia de um sistema – social ou psíquico – sobre outro. Temos assim que dessa abordagem, resulta uma concepção de sociedade constituída por todos os sistemas sociais e que possui em relação de clara independência com os indivíduos. Segundo o autor entre sociedade e indivíduos não se dá uma relação entre *parte* e *todo*, em que os “ (...) os homens individuais eram considerados como parte da sociedade”, (Luhmann, 1998: 30) como na perspectiva kantiana, e que ainda perdurou na teoria parsoniana, pois os seres humanos situam-se no ambiente dos sistemas sociais. Ambos são sistemas auto-referenciais e os “sistemas psíquicos pertencem ao ambiente dos sistemas sociais” (Luhmann, 1998: 236). Immanuel Kant também partia da diversidade e perguntava-se sobre como chegar à unidade, mas Luhmann dispensa o conceito kantiano de que o homem é capaz de conhecer o mundo, através da “análise transcendental” proveniente da intuição, e de formas puras de entendimento resultantes da capacidade de síntese da consciência (in Buhr, 1989: 128). O Iluminismo²⁵ enquanto movimento cultural e que teve em Kant um dos seus expoentes máximos, conferiu um inegável valor às faculdades intelectuais do homem, expressando uma forma dominante de conceber o ser humano, e que se foi manifestando até meados do século XX, mas para Niklas Luhmann simboliza o velho pensamento europeu que já não consegue resolver os problemas da sociedade contemporânea. Como alternativa propôs como que um *iluminismo do iluminismo*, para sustentar o construtivismo radical onde os seus novos conceitos se adequam à complexidade da sociedade moderna.

²⁵ O Iluminismo é um movimento cultural que emergiu no século XVIII, o “século das Luzes”, e que constituía uma concepção unitária do conhecimento, com uma fé extraordinária nas forças da razão, que deveria ser capaz de resolver definitivamente os problemas da vida da ciência e do homem. Cf. Paul Hazard, (1983), *O Pensamento Europeu no século XVIII*, Editorial Presença, pp. 35-49

O Romantismo²⁶ mais tardio mas ainda contemporâneo do Iluminismo, não é especialmente relevante para a elaboração das teses de Luhmann, com excepção dada à construção do meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor”. A concepção hermenêutica sobre o mundo e o livre curso à interpretação pessoal da existência, que se manifestava predominantemente nesse período, não é particularmente elegível na construção das teses do autor, sendo só considerado por Luhmann como uma inevitável passagem histórica que o “amor”, enquanto meio de comunicação simbolizado generalizado²⁷, teve que passar e emergir.

Para Niklas Luhmann o indivíduo só com a problematização da complexidade se converte nele próprio, e não se afigura propriamente como produtor da síntese inteligível. Temos assim que o autor não considera o conceito kantiano de sujeito. Dispensa-o na sua análise sistémica, e substitui-o pelo conceito de auto-referência dos sistemas sociais. Podemos considerar, com alguma liberdade de interpretação, que para Luhmann, o indivíduo não representa ou sintetiza, como considerava Kant, antes é reduzido a um produtor de acontecimentos dentro dos sistemas e a um factor de complexidade fora deles, que não consegue, por si só, entender o mundo. Como Luhmann sublinha “um indivíduo não consegue (desde que não tenha lido Fichte²⁸) entender a sua relação com o mundo como uma acção própria (...)” (Luhmann, 1991: 24). O indivíduo não é responsável pela “complexidade organizada” (Luhmann, 1998:47), sendo assim, entendemos que só poderá sê-lo por uma complexidade desorganizada, característica do ambiente onde Luhmann o situa. Ou seja, o indivíduo produz elementos – acontecimentos, acções – que não pode entender totalmente e com isso contribui para o caos, para a complexidade por reduzir, característica do ambiente.

²⁶ Movimento cultural que começou em finais do século XVIII e durou até finais do século XIX. Cf Haddock, B.A. (1980), *Uma Introdução ao Pensamento Histórico*, Gradiva, pp.127-147

²⁷ Abordaremos em especial este meio de comunicação no próximo capítulo III – Os Meios de Comunicação Simbolicamente Generalizados: o caso do “amor”

²⁸ Johann Gottlieb Fichte foi fortemente influenciado pela obra de Kant e defendia que a vontade humana é livre. O “novo mundo” evocado pelo iluminismo é para Fichte o mundo da liberdade que evidencia a chave para entender a estrutura da nossa razão.

Luhmann ao enumerar os vários sistemas, não se refere propriamente ao indivíduo, antes dá relevância ao seu sistema psíquico, que é entendido como o seu único sistema que é autopoietico, ou seja, que reproduz ele mesmo o seu elemento: o pensamento. O pensamento gera pensamento e nada mais²⁹. Como o autor refere, não há “ (...) dúvida de que os sistemas psíquicos são sistemas autopoieticos em virtude da sua situação perante o ambiente (sobre tudo porque são sistemas autopoieticos constituídos sobre a base da consciência e não sobre a vida)” (Luhmann, 1998: 242). De acordo com Luhmann, o indivíduo é composto por vários sistemas, como o psíquico, circulatório ou o respiratório, mas, entre eles, não existe uma unidade suficientemente estruturada para que possamos considerar o indivíduo como um só sistema auto-referente. O autor sublinha que o sistema psíquico só se “apercebe” de uma anomalia de um outro sistema, através da dor ou de outro sinal invulgar que lhe é externo (Luhmann, 1998: 61) e não devido a uma unidade de elementos e de processos entre sistemas que o indivíduo possua³⁰.

Apesar da sua importância, Niklas Luhmann sublinha que os sistemas psíquicos não constam dos sistemas sociais, o que corresponde a dizer que pertencem ao seu ambiente (Luhmann, 1998: 236). Os sistemas psíquicos são operadores de pensamentos e por isso formam consciência. São sistemas informacionais que não conseguem só por si comunicar, precisam, para isso, dos sistemas sociais. Assim, a operação básica dos sistemas psíquicos é a consciência (Luhmann, 1998: 251) e a operação básica dos sistemas sociais é a comunicação enquanto a única operação³¹ genuinamente social

²⁹ O sistema nervoso, por exemplo, é, segundo Niklas Luhmann, um sistema fechado, mas o sistema psíquico, é-lhe independente na produção de consciência. Ou seja produz os seus próprios elementos, através da sua auto-produção independente.

³⁰ Ao inverso, poder-se-ia dizer que no caso de doenças psicossomáticas é o próprio sistema psíquico que induz doenças nos outros sistemas o que pode indiciar a capacidade dos sistemas psíquicos gerarem uma unidade sistémica.

³¹ A noção de “operação” é proveniente da matemática, e começou a ser utilizada pela Sociologia, quando George Spencer Brow no seu livro *Laws of Form* (1977), The Julian Press: NY, 2.^a ed., tentou reduzir a um único cálculo operativo a complexa álgebra de Boole. Esse passe conceptual deu esperança à Sociologia para também ela identificar e utilizar a operação que torna possível os sistemas sociais, por mais complexos que sejam.

(Luhmann, 1998: 56) – como operação deverá entender-se, no essencial, uma produção de diferença que é capaz de produzir distinções no próprio sistema após a sua ocorrência (Luhmann, 1998: 20). Assim sendo, a comunicação reproduz-se como a operação típica dos sistemas sociais, porque a sua reprodução corresponde à reprodução dos elementos e estruturas dos próprios sistemas sociais. Pode-se então concluir que um sistema é autopoietico quando auto-produz as unidades do sistema e todos os elementos que o compõem, incluindo o elemento-essência, que no caso dos sistemas sociais é a comunicação ou como o autor a designa o “ultra-elemento”, não passível de decomposição (Luhmann, 1998: 57). Vai-se tornando conclusivo que a reprodução da distinção entre sistema social e ambiente e o que torna possível a manutenção dessa diferença, é a operação que traça o limite dos sistemas sociais, ou seja, a comunicação. A comunicação reproduz-se como a operação típica desses sistemas, porque a sua reprodução equivale à reprodução dos elementos e estrutura dos próprios sistemas sociais e que o autor chamou de “auto-referência da comunicação” (Luhmann, 1998: 144). Para existir um auto-encadeamento operativo da comunicação em comunicações por meio de comunicações, é necessário que ela estabeleça a diferença entre o que é comunicação e o que não é definido pela comunicação (Luhmann, 1998: 142). Ou seja, a comunicação é produto da selecção e ela própria é também selectiva. É, pois, a comunicação que permite o surgimento da distinção entre sistema social e meio. De resto, para Luhmann, a sociedade é a própria comunicação só sendo possível acercar-se dela mediante o estabelecimento de distinções (Luhmann, 1997: 105). A verdade é que Luhmann considera que as sociedades são só compostas por comunicações, porque só os sistemas sociais comunicam. Os indivíduos não são capazes de proceder a diferenças; a acções nas várias esferas da experiência que compõem o real.

Temos assim que a discussão sobre a distinção entre sistema e ambiente, característica da teoria cibernética – fundamentalmente na cibernética de primeira ordem, mais marcada pelo modelo homeostático baseada na noção de *inputs* e *outputs* – fica ultrapassada com os contributos de Luhmann, e a Teoria dos Sistemas passa antes a debruçar-se sobre as diferenças geradas pela comunicação necessárias à própria distinção entre sistema e ambiente.

Para além da importância da noção de diferença e da *autopoiesis* na tese luhmaniana, o conceito de limite adquire uma importância crucial para a sua compreensão. De resto, Luhmann considera, como requisito indispensável para a definição de sistema e do seu encerramento, os elementos dentro e para o sistema, e só assim se podem considerar pertinentes no seu universo (Luhmann, 1998: 45). Não obstante, o autor observa que se os limites forem definidos com rigor, os elementos deverão ser também atribuídos ao ambiente (Luhmann, 1998: 51), ou seja, podemos interpretar que nessas condições os elementos, apesar de se apresentarem com um elevado grau elevado de indeterminação, são possíveis de distinguir. Como as relações podem acontecer entre sistemas e ambiente, então temos que o limite separa elementos, mas não necessariamente relações; separa acontecimentos, mas deixa fluir efeitos causais. De resto, os limites dos sistemas sociais não são físicos, antes são constituídos de sentido. (Luhmann, 1997b: 13). Daqui resulta que se não há elementos sem relações, nem relações sem elementos, também não há ambiente sem sistema e sistema sem ambiente (Luhmann, 1998: 41). Aliás, o processo de comunicação necessita preservar um certo grau de abertura para ser garantida a produção regular de informação. Os sistemas, através dos limites, relacionam-se, podendo-se “abrir” ou “fechar”, segundo execuções selectivas específicas com uma dupla função: a separação, e a união entre sistema e ambiente. De acordo com o autor, a noção de limite ajudou a ultrapassar a controvérsia entre os conceitos de sistema fechado e sistema aberto. Os sistemas manifestam apenas uma relação de gradação mediante a abertura ou fecho dos seus limites que vão separando as interdependências internas das interdependências entre sistema e ambiente (Luhmann, 1998: 51). Portanto, os factores de evolução, sobretudo os desenvolvimentos de sistemas auto-referenciais, dependem da pressuposição da existência de limite que são auto-gerados pelo sistema (Luhmann, 1998: 51-2).

5. A comunicação como dispositivo fundamental da dinâmica evolutiva dos sistemas sociais

Vimos que de acordo com Niklas Luhmann, os sistemas só podem diferenciar-se por referência a si mesmos, ou seja são auto-referenciais, têm um sentido da comunicação próprio, consoante a tipologia de sistemas e sua diferenciação, com processos e estruturas que lhe permitam definir e sustentar as relações entre elementos e portanto delineando os seus próprios limites face ao ambiente. Antes de nos debruçarmos sobre o conceito da improbabilidade da comunicação, falta perceber como Luhmann define a comunicação enquanto dispositivo da dinâmica evolutiva dos sistemas sociais.

Talcott Parsons já tinha utilizado a terminologia de *alter* e *ego* provenientes das concepções da Psicanálise de Sigmund Freud para explicar a *dupla contingência* mas Niklas Luhmann utiliza-a de uma forma um tanto inusitada, já que, como não concede aos sistemas psíquicos a faculdade de comunicar, aqueles termos, ao contrario de Parsons, são usados para destituir os agentes individuais de um carácter antropológico (Luhmann, 1998: 114-128). Importa, por isso, reintroduzir a tese de Luhmann de que o sistema social é o único capaz de comunicar e que não é constituído propriamente por pessoas, mas sim por acções³² (Luhmann, 1998: 140). O *alter* (aquele que recebe a informação) e o *ego* (aquele que comunica) são interlocutores, mas na tese luhmaniana já são resultado de uma desmultiplicação que o sistema social sujeita os indivíduos. O *ego* e o *alter*, não são indivíduos ou pessoas, são antes entidades homogeneizadas face à capacidade única dos sistemas sociais comunicarem. A inspiração de Luhmann em Freud terá uma razão distinta da de Parsons e que podemos descortinar num texto de 1917³³. Freud ao procurar explicar as resistências e críticas dirigidas contra a

³² Para Luhmann os sistemas sociais, através das estruturas e processos, como que desmultiplicam o homem em acções, para gerar comunicação.

³³ Cf. Sigmund Freud (1929), *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, pp. 266-7. Note-se, que a observação de Freud não pode ser lida apenas num sentido imediato, de que o homem cria, acerca de si próprio e da sua realidade, imagens que o futuro vem a revelar como “falsas” – mas também no sentido

psicanálise, e à descoberta do inconsciente, refere-se a “dois desmentidos” que no decurso da história, “a ciência infligiu ao egoísmo ingénuo da humanidade” (Freud, 1929: 266). Como é sublinhado por Freud, o primeiro desse desmentido é relativo à revolução cosmológica e foi iniciado por Copérnico, que “mostrou que a Terra, longe de ser o centro do Universo, não constitui senão uma parte insignificante do sistema cósmico do qual mal podemos imaginar a grandeza” (Freud, 1929: 266); o segundo desmentido, que ajudou a produzir a revolução biológica, ficou ligado ao trabalho de Darwin que “reduziu a nada as pretensões do homem a um lugar privilegiado na ordem da criação, ao estabelecer a sua descendência do reino animal e mostrar a indestrutibilidade da sua natureza animal” (Freud, 1929: 267). O “terceiro desmentido” e pelo qual Freud se sente responsável, fez “mostrar ao eu que ele (...) se encontra reduzido a contentar-se com informações raras e fragmentárias acerca do que se passa, fora da sua consciência, na vida psíquica” (revolução psicológica) (Freud, 1929: 267). Ora esta definição do indivíduo e do seu papel na ciência sugere um sistema psíquico³⁴ auto-referencial e informacional, que coincide com o conceito de Niklas Luhmann e da sua relação dependente com os sistemas sociais. De resto, Luhmann também sublinha que a par dos sistemas sociais, os sistemas psíquicos tem uma infinidade interna que não é possível observar na sua totalidade (Luhmann, 1998: 236-7). Dada essa coincidência de conceitos cremos na forte influência da obra Freud no delineamento da Teoria dos Sistemas de Luhmann que apesar de tudo é distinta da de Talcott Parsons. Em todo o caso, Luhmann escolhe essas duas entidades para melhor explicar a comunicação. Assim “entende-se a comunicação como síntese de três selecções, como unidade de informação, acto de comunicar e acto de entender...” (Luhmann, 1998: 144) ou dito de outra forma, a comunicação é a síntese dessas três selecções: da mensagem; da

mais profundo, de que o homem não pode deixar de criar essas imagens, de que a sua relação consigo próprio e com a sua realidade é sempre uma relação mediata.

³⁴ Luhmann considera que o indivíduo não constitui um sistema. Para isso deveria de haver uma unidade de elementos, de processos e de sistemas que são manifestamente diferentes, conforme se trata do sistema psíquico, circulatório, respiratório etc., (Luhmann, 1998:61). Apesar disso o sistema psíquico é tratado como um sistema complexo, que se distingue dos outros. Para Niklas Luhmann, como o homem não é composto por uma unidade de processos, não é um sistema. Para o autor, essa desigualdade traduz-se na sua própria complexidade e no lugar que ocupa no meio ambiente dos sistemas sociais.

informação e da compreensão da diferença entre mensagem e informação. Formam uma unidade inseparável. A comunicação dá-se quando o *ego* compreende que *alter* transmitiu uma informação, e que é atribuída a esse mesmo *alter* (Luhmann, 1998: 143). Ou seja, é necessário que o *ego* consiga fazer duas selecções distintas: uma da emissão (mensagem) e outra da informação. A comunicação dá-se quando se produz uma diferença entre a mensagem e a informação e quando essa diferença é compreendida. Vamos ilustrar isso através de um exemplo: quando por exemplo *alter* diz: “ não sou elegante”, estamos a tratar da mensagem, e é resultado de uma selecção. Ele poderia ter dito várias outras coisas, ou poderia ter ficado simplesmente calado. “Não ser elegante”, é a informação que é utilizada, e é também uma selecção, porque traça uma divisão entre aquilo que foi dito e aquilo que está excluído (ser elegante, atraente, ou outro adjectivo conotado com beleza física). Essa informação não é resultado de uma transmissão – como no entendimento cibernético, comum da comunicação – que passa de um para o outro, implicando “demasiada ontologia” (Luhmann, 1998: 142) mas sim, resultado da construção de uma selecção específica. A compreensão da diferença entre a mensagem (o que *alter* diz) e a informação – “não ser elegante” –, pelo *ego* concretiza a comunicação, que se torna numa ocorrência breve, efémera. Se por sua vez *alter* sabe que está a ser observado por *ego* pode levar em conta essa diferença entre o acto de comunicar e o que se comunica, para dirigir com mais ou menos êxito o processo comunicativo (Luhmann, 1998: 144). Essa antecipação e a antecipação das antecipações são a face visível da dimensão temporal no processo comunicativo e serve o aumento da complexidade gerada.

Só é possível haver a sucessão duma comunicação se tiver havido a compreensão da outra comunicação que a antecedeu. Uma comunicação remete necessariamente para outra. Daí Luhmann considerar que a comunicação só é “ (...) possível como um processo auto-referencial” (Luhmann, 1998: 144-5). Apesar dessa auto-referencialidade, qualquer outro acto comunicativo já não faz parte da mesma unidade da selecção, constituída por sua vez por outra “unidade da informação, acto de comunicar e acto de entender” (Luhmann, 1998: 148). Muitas vezes, é necessário “ (...) uma prova de compreensão“ visível na próxima conduta (Luhmann, 1998: 145). Dá-se o exemplo de uma comunicação na sequência de outra comunicação – nomeadamente uma pergunta

de reforço ou de confirmação (Luhmann, 1998: 145). Aproveitando o nosso exemplo poder-se-ia perguntar de seguida: “consideras que não és elegante?” Neste caso, a selecção consistiria em perguntar qual o peso e altura, já que são indicadores fiéis de elegância, e ao se fazer isso continuava-se a talhar a diferença entre a elegância e a sua própria negação. Como facilmente se compreenderá, é mais redundante fazer a primeira pergunta – “consideras que não és elegante?” do que fazer perguntas sobre o seu peso, e com isso contribuir para o sucesso da comunicação. Aliás, uma pergunta de reforço é sempre uma pergunta redundante que tem o objectivo de assegurar a eficácia dos mecanismos comunicativos.

A utilização por parte da Niklas Luhmann daquelas duas entidades – *alter* e *ego* – tem ainda outra vantagem: permite solucionar o problema da “dupla contingência”. Uma comunicação de *alter* é recusada ou aceite por *ego*, da mesma forma que o *alter* pode recusar ou aceitar a comunicação de *ego*. O ajustamento destas duas perspectivas de âmbito local ou global – eu e o outro – formam a ordem social.

Luhmann dá-nos ainda outra alternativa conceptual para compreender a comunicação e que consiste na distinção de “meio” e “forma” (Luhmann, 1997: 190). O autor usa as categorias “meio” e “forma” que correspondem respectivamente à diferenciação entre elementos fracamente acoplados e elementos rigorosamente acoplados. Na comunicação, a linguagem é um “meio”, mais propriamente um meio de comunicação – palavras como elementos fracamente acopladas –, que se condensam na “forma” de frases – palavras rigorosamente acopladas – e portanto, com um sentido. Os meios de comunicação, nomeadamente a *linguagem*, *meios de difusão* e os *meios de comunicação simbolicamente generalizados* (Luhmann, 1996: 46-7) podem ser definidos, como o uso operacional da diferença entre o “meio”, como substrato, e a “forma”. Os meios de comunicação possibilitam essa diferença. A comunicação é a operação que processa essa mesma diferença. Enquanto o “meio” fica constante, a “forma” actualiza-se em cada comunicação. Os elementos pertencentes ao ambiente são relacionados sob formas constantemente actualizadas e essa relação é a própria forma, dito de outro modo, a comunicação é o próprio sistema emergido do ambiente. No entanto, a comunicação não é um objectivo em si mesmo, é antes aquilo de que os sistemas são feitos. É uma operação que tem que ser constantemente efectuada, porque

a complexidade do meio é imensa, constantemente reproduzida, e é por isso que a comunicação é, também ela, repetidamente reproduzida, por isso fugaz, só possível porque é auto-referencial. Os elementos são em si mesmos insondáveis, indetermináveis, que só através do estabelecimento da diferença entre eles são possíveis de determinar.

Damos o exemplo das notas de música soltas que poderão servir para clarificar o conceito de “meio” – elementos fracamente acoplados – e, por outro lado, uma composição ou partitura musical que servirá para compreender melhor a “forma”, composta por elementos rigorosamente acoplados. Esta analogia poderá ser ainda usada para reforçar a importância do *sentido* enquanto factor ordenador do mundo na teoria de sistemas de Luhmann. Para as notas musicais se unirem – acoplarem na forma de música – terá que ser feito com um *sentido*. Se assim não fosse, tratava-se de um conjunto de notas que dificilmente se poderia considerar como música³⁵. Para sentidos diferentes criam-se géneros de música diferentes: pop, jazz, clássica, erudita etc. com ajuda do número e tipo de estruturas e processos neles ocorridos, ou na nossa metáfora, do número, tipo de instrumentos musicais e músicos. As notas de música são comuns a todos os tipos de música, mas com elas produzem-se musica e géneros musicais bastante distintos.

A comunicação produz, na sociedade e dentro do seu processo evolutivo, “formas”, símbolos distintos conforme o problema que a comunicação enfrenta. Mas de acordo com Luhmann, como é que a comunicação se desenvolve? Por que meios se operacionaliza? Antes de desenvolver as respostas que Luhmann é fundamental perceber quais os problemas que são necessários resolver. Quais as improbabilidades que são necessárias identificar e superar.

³⁵ Nesse domínio volta-se a destacar John Milton Cage, compositor musical que alguns decidiram rotular de música aleatória

II – A improbabilidade de comunicar

Se a comunicação é o dispositivo fundamental da dinâmica evolutiva dos sistemas sociais, o conceito da improbabilidade da comunicação de Niklas Luhmann, juntamente com o de complexidade, subjazem à teoria dos sistemas sociais do autor. Apesar da improbabilidade, a comunicação afirma-se como uma condição ultrapassada pelos sistemas sociais, que Luhmann elege como os únicos que são capazes verdadeiramente de o fazer. Poder-se-ia dizer que toda a sua obra é erigida sobre esta temática, com um enfoque metodológico e conceptual nos sistemas sociais face a todos os outros, inclusive os sistemas psíquicos, que, segundo o autor, representam o indivíduo. Luhmann na sua obra, tentou desmontar a superação dos sistemas sociais face à complexidade e à improbabilidade, e resolver a relação entre esses sistemas e os sistemas psíquicos.

1. Superar a improbabilidade da comunicação

Niklas Luhmann para definir a teoria da comunicação, não se satisfaz com a simples análise de aspectos parciais da convivência social, técnicas de comunicação ou mesmo a discussão do conceito da teoria, que dependente dos objectivos e contexto teórico onde ele é aplicável (Luhmann, 2006:39). Assim, Luhmann prefere partir, desde logo, de duas fontes teóricas possíveis para elaborar a teoria. Seguindo a ordem cronológica, a primeira dessas correntes fora iniciada por Francis Bacon³⁶, que se baseia no empirismo como instrumento de domínio da natureza e ao serviço da sociedade, inspiradora de Darwin na Biologia ou de Galileu na Cosmologia. Partia-se do princípio da experiência,

³⁶ Francis Bacon como filósofo destacou-se com uma obra onde a ciência era exaltada como benéfica para o homem. Nas suas investigações ocupou-se especialmente com a metodologia científica e com o empirismo.

como fonte de todo o conhecimento e das melhorias praticas, baseado no método indutivo e experimental. Mas Luhmann considera que conhecer cientificamente a existência do mundo, não é condição suficiente para o perceber. Não obstante, e segundo o autor, esta teoria científica tem a virtude de despistar defeitos e por isso cria condições para melhorar a vida de toda a humanidade (Luhmann, 2006: 40).

A outra corrente apontada por Luhmann e da qual Thomas Hobbes³⁷ foi precursor, é baseada na tese da improbabilidade. Esta corrente tinha o intuito de desmontar o conhecimento sintético e as condições que o possibilitavam, percebendo a ordem que transforma os elementos em unidade, e a improbabilidade em probabilidade. Já não bastava conhecer como se pode atingir as melhorias básicas para a humanidade, mas como se constrói o mundo (sociedade). Isto é, percebendo como é constituída a unidade do mundo e o papel do homem nessa construção. Diferente do Iluminismo, esta é a corrente que Luhmann elege como a única capaz de sustentar uma teoria aplicável à comunicação e a toda a sociedade, invertendo o que ele considera como um optimismo ingénuo, quando se consideravam que “existem possibilidades ilimitadas de aperfeiçoamento a partir da *natureza*, tanto se se trata da natureza física, como da humana” (Luhmann, 2006: 41).

Esta corrente que sustenta a natureza como uma grande improbabilidade superada conota tudo o que nos rodeia com realismo, percebendo melhores os problemas mas também as oportunidades e as resoluções viáveis. Baseada nessa perspectiva, Luhmann não poderia deixar de considerar a comunicação também como um problema – apesar de imperceptível na vida quotidiana – improvável de se concretizar, mas necessariamente superável para poder chegar a realizar-se

O problema da comunicação é decomposto por Luhmann em três improbabilidades. A primeira delas é a improbabilidade de “alguém compreenda o que o outro quer dizer” e é motivada pelo isolamento e a individualização da consciência de cada indivíduo, – fruto da auto-referência do seu sistema psíquico – e depende do contexto (do meio) que por sua vez está circunstanciado pela memória de cada um (Luhmann, 2006: 42). A segunda improbabilidade consiste em aceder aos receptores. É

³⁷ Thomas Hobbes foi um matemático, teórico político, e filósofo inglês. A sua filosofia política assenta na impossibilidade de conhecer o mundo exterior a partir das impressões sensoriais que temos dele.

relativa às contingências de tempo e espaço em que a comunicação é feita. Isto significa a manifestação da improbabilidade em comunicar junto de mais pessoas do que aquelas que estão presentes no mesmo espaço e tempo. Mesmo quando há reprodutores móveis que possam ampliar o número de interlocutores contactados, continua a verificar-se a improbabilidade, já que nesse caso, volta-se a deparar com a primeira das improbabilidades: a incompreensão sobre o que o outro quer comunicar. Os meios de difusão (rádio ou a televisão), tal como a linguagem escrita, aumentam o número dos destinatários de uma comunicação, mas ao aumentar o grau da difusão da comunicação, aumenta também a sua redundância. A redundância que as estruturas dos sistemas promovem, apesar de ser indispensável à distinção do sistema face ao meio, não é só por si garante da ocorrência de actos comunicativos. Normalmente, o aumento da capacidade de difusão de informação leva a um aumento dos destinatários, mas em contrapartida, a dificuldade em se saber o que motivou uma comunicação, e quais as comunicações que estão a ser aceites na sociedade fica também mais ampliada (Luhmann, 2006: 42). A terceira improbabilidade apontada pelo autor é a da comunicação ser aceite, isto é que “o receptor adopte o conteúdo selectivo da comunicação” (Luhmann, 2006: 43). Note-se que esta improbabilidade pressupõe que a operação comunicação, em estrito senso, já foi conseguida ou seja que a síntese da “unidade da informação, acto de comunicar e acto de entender” (Luhmann, 1998: 148) foi efectuada com sucesso e por isso ultrapassadas as improbabilidades anteriores. Todavia, entender não pressupõe aceitar, e esta diferença entre o acto de entender e o de aceitar³⁸, implica a diferença, por um lado, entre a criação de um “acontecimento emergente” (Luhmann, 1998: 143) ou dito de outra forma da “realidade emergente” (Luhmann, 2006: 71) e por outro, em obter o “resultado desejado” (Luhmann, 2006: 43). Isto significa que entender não implica evolução social que o autor considera a única que é socialmente pertinente e por isso produzida pelos sistemas sociais. A

³⁸ Note-se que Luhmann fez evoluir o seu conceito de comunicação: em 1981 quando publicou o artigo “A improbabilidade da comunicação” na revista *Internacional de Ciências Sociais* considerava que a comunicação era um processo de selecções a três níveis: produção de um conteúdo informativo, difusão e aceitação desse mesmo conteúdo (Luhmann, 1981 137-8) no entanto, em 1998 já considera o acto de “entender” como suficiente para poder-se operar uma comunicação (Luhmann, 1998:148).

solução mais eficaz para esse problema é a utilização de um outro tipo de meios de comunicação: os *meios de comunicação simbolicamente generalizados*. Estes conseguem juntar condicionamento e motivação. Conseguem estabelecer, na esfera da sua vigência, condições que aumentam a probabilidade de comunicar. O “poder”, por exemplo, é um *meio de comunicação simbolicamente generalizado*, que aumenta a aceitação de uma comunicação dentro da política, o mesmo se aplica para o “dinheiro” no sistema da economia. Sem aprofundar, para já, o pensamento de Luhmann sobre os *meios de comunicação simbolicamente generalizados* – o *poder*, *moral*, *influência* e *dinheiro* já referidos por Parsons e o *amor* e a *verdade*, acrescentados pelo autor – resta lembrar que para Luhmann a constituição da sociedade como sistema autopoietico, operacionalmente fechado na base de comunicação, é colocado como o problema da evolução da *autopoiesis* da comunicação; uma evolução que por si é influenciada pela própria evolução da sociedade.

No âmbito da corrente teórica que Luhmann perfilha, a improbabilidade é uma condição inerente à própria natureza e por isso não basta tentar reduzir um tipo de improbabilidade para se resolver o problema. Aliás, diminuir uma, implica o aumento de outra, ou como Luhmann observa “as soluções dos problemas num aspecto reduzem as possibilidades de solução noutros” (Luhmann, 2006: 45). A esse respeito, o autor considera que no sistema dos meios modernos de comunicação de massas – imprensa escrita, rádio à qual nós acrescentamos a televisão – podem actuar enganosamente como se aqueles problemas estivessem resolvidos. Ora, isso pode contribuir para o aumento da complexidade social e *ipso facto* para a própria improbabilidade. Luhmann especula se as estruturas da sociedade não serão constituídas para que assim aconteça (Luhmann, 2006: 45). As estruturas da sociedade moderna são marcadas pela existência daquele tipo de sistemas sociais e pela individualização, que vem substituindo a estratificação social no papel de motor da acção social. (cf. Luhmann, 2006). Seguindo a linha do raciocínio de Niklas Luhmann, a complexidade pode não estar a ser reduzida, mas sim mediada, transferida, precisamente com a contribuição dos sistemas dos meios modernos de comunicação de massas. Assim sendo, é a mediação a originar constantemente novos problemas derivados dos anteriores, sem propriamente os conseguir resolver.

2. A linguagem e os Sistemas Psíquicos

A *linguagem* enquanto *meio* de comunicação é definida por Niklas Luhmann como a “reunião de informação” (Luhmann, 1998: 144) codificada. É composta por signos que dependem do contexto e por isso são convencionais³⁹. De resto, o autor considera que a única forma de a comunicação não ter sentido é precisamente no “âmbito dos signos e consiste numa confusão de signos” (Luhmann, 1998: 80). A unidade de selecção de três parcelas que compõem o acto de comunicar implica uma selecção e duplicação da informação, e nesse processo, os acontecimentos ou são codificados ou não codificados. Os “acontecimentos codificados actuam no processo comunicativo como informação; os não codificados, como interrupção (ruído)” (Luhmann, 1998: 144). Este facto, revela uma importância primordial da linguagem face aos restantes meios de comunicação. Apesar de ser muitas vezes insuficiente, é essencial ao sentido da selecção que a comunicação opera. Funciona como um meio de comunicação *sine qua non*, especialmente apto para poder funcionar cumulativamente com qualquer outros dos meios de comunicação identificados por Luhmann. Como sublinha o autor “a diferença entre comunicação e informação, (...) só pode converter-se numa pratica regular e com resultados previsíveis com a ajuda da linguagem.” (Luhmann, 2006: 146).

Tal como fez com o número dos meios de comunicação, Niklas Luhmann escolhe um conceito também sustentado numa trilogia para dar a entender a comunicação. O primeiro baseia-se na selecção e duplicação da informação e é precisamente formatada na linguagem, enquanto conjunto de unidades de informação (Luhmann, 1998:148), isto é, acontecimentos codificados que poderão adquirir várias formas, nomeadamente a fonética, escrita, mimética ou outras. Ela “emprega generalizações simbólicas para substituir, representar e combinar as percepções e solucionar os problemas correspondentes que um entendimento unívoco coloca” (Luhmann, 2006: 46).

Apesar de não ser o objectivo desta dissertação aprofundar o meio de comunicação “linguagem”, nem de ser o meio de comunicação eleito por Luhmann,

³⁹ Este conceito já vem na tradição de Ferdinand de Saussure. Para um estudo aprofundado consultar Sausurre, Ferdinand (1999) *Curso de Linguística Geral*: Dom Quixote

faremos mesmo assim uma breve abordagem com os contributos de Noam Chomsky⁴⁰ sobre esse meio e a sua codificação, privilegiando uma perspectiva sincrónica como enfatizava Ferdinand de Saussure. Consideramos que esta tentativa de aprofundamento é pertinente para os objectivos desta dissertação, porque para além de sustentar os sistemas psíquicos enquanto sistemas produtores de informação, também contribui, paradoxalmente, para sustentar a hipótese de serem algo mais, ao conotar a linguagem como uma propriedade emergente de outras características humanas.

Noam Chomsky considera que não existe prova de que a linguagem humana se destina ou se resume à comunicação. Partilhando os valores de uma “revolução cognitiva” (Chomsky, 1995: 59-60), não a considera numa perspectiva superficial do “comportamento e dos seus produtos” mas antes numa análise mais profunda que trata “dos mecanismos íntimos da mente” próprios do âmbito das ciências naturais (Chomsky, 1995: 60). Para a linguagem escrita podemos encontrar algumas semelhanças com aquilo que Luhmann refere: “ (...) num primeiro momento a escrita não surgiu com fins comunicativos (...) ” pelo menos até à invenção da imprensa (Luhmann, 2006:138).

Chomsky com esse alinhamento dá enfoque ao conhecimento em detrimento da capacidade; aos sistemas cognitivos em vez do seu uso. Para este autor “o confesso mentalismo da revolução cognitiva deve ser compreendido como um passo no sentido da integração do estudo da linguagem e de outros aspectos da psicologia no seio das ciências naturais” (Chomsky, 1995: 61). Apesar de tudo, com este novo enfoque Noam Chomsky considera que ainda se está a dar os primeiros passos na investigação dos “mecanismos neuronais que apresentam as propriedades e satisfazem as condições formuladas em termos dessas entidades com regras e representações da linguagem” (Chomsky, 1995: 61) mas é o próprio que já adivinhava que não seria de espantar que as ciências chamadas “duras”, tivessem que acolher os propriedades ainda por descobrir pelo estudo da mente.

⁴⁰ Para um aprofundamento desta temática consultar Chomsky, N. (2005) “A Linguagem e a Mente” In: Alvey, J, et all, (1995) *Formas de Comunicação*, Lisboa: Teorema

O autor destacou três problemas fundamentais sobre esta temática da linguagem e da mente. O primeiro, a que ele designou por “problema de Humboldt” (Chomsky, 1995: 62) depois o “problema de Platão” (Chomsky, 1995: 70) e finalmente o “problema de Descartes” (Chomsky, 1995: 71). O “problema de Humboldt” faz referência àquilo que Wilhelm von Humboldt reconheceu, no início do século XIX, como a linguagem enquanto “processo de formação de expressões estruturadas” ao invés de a considerar como um “conjunto de objectos construídos, actos de afirmação ou de discurso” (Chomsky, 1995: 62). Noam Chomsky considerou como verdadeira a condição de Humboldt quando este considerou que a linguagem implica o “uso infinito de meios finitos”. (Chomsky, 1995: 62). Tal descrição significa que “ter uma linguagem ou conhecer um língua” (Chomsky, 1995: 63) é pelo menos dominar esses meios finitos ou seja, dominar os processos que determinam a estrutura dessa linguagem. É como utilizar uma ferramenta chamada de “algoritmo do tipo que programamos para um computador (...)” (Chomsky, 1995: 63) em si mesmo finito, mas que produz sequências infinitas de conteúdo. Outra forma talvez mais simples de traduzir aquela afirmação é dizer que a linguagem para além e ser a estrutura também é estruturante do conhecimento. O autor sugere, nesta perspectiva, para uma terminologia da linguagem – a “I-linguagem”. O “I” que significa “interiorizada” porque codificada na mente/cérebro e “intensiva” porque “é um método específico de construção de descrições estruturais” (Chomsky, 1995: 64). O autor faz referência, ainda no âmbito do “problema de Humboldt”, que o termo “gramática” é usado na literatura técnica para designar “quer a I-linguagem quer a teoria linguística da I-linguagem”. Por isso, conclui que o “problema de Humboldt é um problema de construção de gramáticas” (Chomsky, 1995: 64).

O segundo problema clássico apontado por Noam Chomsky é por ele denominado “Problema de Platão”. No essencial, centra-se em como a mente processa e incorpora determinada I-linguagem. Será equivalente dizer que para além de considerar a linguagem como a estrutura, e processo estruturante do conhecimento (problema de Humboldt) importa saber como isso se faz. O autor aponta como pista para a resolução daquele problema, a teoria da fase inicial da faculdade de linguagem, que pode ser chamada de “gramática universal” (Chomsky, 1995: 71), e distingue-a da aprendizagem como um processo dispensável a esta temática.

Finalmente Chomsky descreve o “problema de Descartes” que é essencialmente “o problema de saber como funciona o conhecimento da linguagem” (Chomsky, 1995:71) e que o autor deriva no problema da produção e no problema da percepção, e que dá, a este último, a sua preferência. Uma outra forma de colocar o problema é saber como é feita a apropriação do conhecimento através da linguagem.

Em suma, Noam Chomsky considera que o cérebro humano tem propriedades intrínsecas e próprias e que a “ (...) teoria de evolução dá-nos poucas razões para crer que a faculdade de linguagem se desenvolveu de tal maneira que as linguagens são de certo modo destinadas ao uso” (Chomsky, 1995: 74). Com efeito, a proposta de Chomsky consiste num conhecimento linguístico universal, inato, e apesar de ser comum a todos os seres humanos, (cf. Chomsky, 1994) haverá “partes da linguagem que são úteis; essas são usadas, as outras, não” (Chomsky, 1995: 74-5). Esta tese aponta no mesmo sentido para a ideia de Luhmann sobre a duplicação da informação que o acto de comunicar implica: a informação codificada é aquela que é aproveitada para a comunicação, a outra não é codificada, porque não é pertinente e constitui ruído.

A perspectiva de Chomsky sobre a linguagem é baseada nos “mecanismos íntimos da mente” (Chomsky, 1995: 74) o que parece dar também razão à existência do primeiro problema da improbabilidade da comunicação identificada por Luhmann, e que consiste no isolamento e na intimidade da consciência de cada um dos indivíduos. Ou seja, de acordo com Chomsky, a linguagem enquanto resultante das propriedades da mente humana são apenas evidências das suas características únicas e não terão surgido com o pressuposto de serem destinadas ao uso. São, apesar de comuns a todos os humanos, íntimas – resultantes de mecanismos neuronais – e precisam por isso de serem codificadas para poderem ser comunicadas. Na base deste conceito está o pressuposto de um sistema altamente complexo, que não é possível conhecer totalmente. De acordo com Niklas Luhmann, essa tipologia de sistema corresponde aos sistemas psíquicos para além dos sistemas sociais, que o autor designa como “caixas negras”⁴¹ (Luhmann, 1998: 118). Todavia, os sistemas sociais, de acordo com a tese luhmaniana, codificam essas propriedades da mente humana, tornando-as inteligíveis e por isso também

⁴¹Ashby já se tinha referido à Cibernética enquanto estudo dos sistemas considerados como “caixas negras” (in Machuco Rosa, 2006)

socialmente elegíveis. É a relação entre essas “caixas negras” – os sistemas sociais e sistemas psíquicos – a que Niklas Luhmann atribui a acção social. (Luhmann:1998: 120). Dois sistemas que seleccionam elementos dos seus ambientes e que sintetizam essa redução, mas em acções e distinções que segundo Luhmann, para produzir diferença e evolução social só poderão ser atribuídos aos próprios sistemas sociais.

3. Os meios de difusão como plasma

Outro meio de comunicação enunciado por Niklas Luhmann é o meio de difusão. O autor considera que apesar da linguagem escrita já ser um meio de difusão, na medida que amplia enormemente a memória colectiva e as probabilidades de comunicação a vários sujeitos, sublinha que a maioria deles são constituídos por aquilo que ele designa por sistema dos meios modernos de comunicação de massas e que nós chamamos, agora em diante e em particular neste ponto do capítulo, por sistema dos media. Sobre a polémica que Luhmann lança, já abordada no final do ponto um deste capítulo, acerca da suspeita das estruturas da sociedade estarem a actuar perpetuando a improbabilidade de comunicação, lança-se agora uma breve discussão. Ao contrário dos outros sistemas sociais que têm uma regulamentação enquanto forma básica de condicionamento (Luhmann, 1998:46) ou “que têm à sua disposição sistemas morais e físicos de sanções que aplicam aos prevaricadores da sua ordem de valores e das suas regras de comportamento” (Rodrigues, 1999: 27), o campo dos *media*⁴² tem à sua disposição a privação da publicidade para os que não se sujeitam à sua ordem de valores de mediação e não cumprem as regras” (Rodrigues, 1999: 27). O efeito mais notório deste sistema específico de sanções é o da privação de visibilidade pública dos prevaricadores

⁴²Adriano Rodrigues no seu artigo *Experiência, Modernidade e Campo dos Media*, URL: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/rodrigues-adriano-expcampmedia.pdf>, distingue campo social, político, económico, religioso ou jurídico enquanto materializações e manifestações daquilo que podemos considerar na linguagem luhmaniana, a distinção de actividades de sistemas e subsistemas sociais, e manifestações dos sociólogos, políticos, ou jurídicos (última consulta: 23/03/2008).

(Rodrigues, 1999: 27). Estes fenómenos ajudam a explicar como é que “cada vez mais a realidade se confunde com aquilo que é mediatizado pelo campo dos media” (Rodrigues, 1999: 27), e que também parecem testemunhar o que Luhmann pretendia dizer, ao referir que “actua-se, sob a sugestão do funcionamento, como se todos os problemas estivessem resolvidos” (Luhmann, 2006: 45) senão vejamos: o sistema dos media parece sofrer duma heterogeneidade considerável, motivada desde logo pela sua diversidade. Existe a imprensa, a rádio, televisão e mais recentemente a Internet e as comunicações móveis que por sua vez estabelecem entre si hierarquias de dominação (Correia, 2006: 21); até os próprios jornalistas, enquanto actores indispensáveis ao sistema dos media, têm entre eles distinções que os leva a tomar posições de força ou por outro lado, submissas (Correia, 2006: 20), para além disso são muita vezes confundidos com os media enquanto “organizações empresariais submetidas aos objectivos e lógicas comerciais” (Correia, 2006: 17). Esta unidade aparentemente reduzida, parece debilitar o sistema o que nos permite levantar uma questão: os media enquanto sistema social têm conseguido, satisfatoriamente, reduzir a complexidade do seu meio? Se a resposta for negativa, corrobora a ideia de Luhmann em que os sistemas dos meios de comunicação modernos actuam sem resolver os problemas de improbabilidade, o que só poderá ser motivado pelas poucas relações entre elementos que o sistema será capaz de estabelecer e portanto, pelas poucas operações de comunicação geradas sob limites poucos definidos. Em vez de se dar o fenómeno descrito por Luhmann da *interpenetração*, que trata da proximidade e influência dos sistemas psíquicos, na formação dos sistemas sociais e vice-versa – enquanto ambientes quer de um quer do outro sistema (Luhmann, 1998: 199-201) – vai-se constatando aquilo que podemos denominar por *interpenetração inter-sistémica* que significa auto-referencialidade dos sistemas reduzida e permeabilidade entre sistemas sociais onde de resto, os media vão buscar a sua génese. Isto é, os sistema dos media, para além de terem os seus limites “abertos” não serão operacionalmente fechados. Com este conceito pretendemos descrever o fenómeno que parece próprio do sistema dos meios de comunicação modernos, que é o da grande permeabilidade dos seus limites face ao ambiente, isto é, face aos outros sistemas sociais. O que se tenta especular é que a redução de complexidade do ambiente, por parte dos sistemas, que tem nesse caminho

um processo de diferenciação (Luhmann, 1998:42), e que dão origem a outros sistemas, pode não explicar satisfatoriamente todas as mutações da sociedade, em particular dos *media* e da comunicação.⁴³ Para abordar o conceito por nós apresentado de *interpenetração inter-sistémica*, ainda que num nível elevado de abstracção, faz-se uma analogia com o conceito de plasma. O *plasma* é conhecido como o 4.º estado da matéria por conter propriedades diferentes do estado sólido, líquido e gasoso. Foi utilizado pela primeira vez pelo físico americano, Irving Langmuir no ano de 1928. O *plasma* tem propriedades dadas pela Física a saber: é electricamente neutro. Essa neutralidade está garantida, pelo equilíbrio das partículas componentes do plasma, ou seja, o número de prótons e electrões é igual; o plasma é um óptimo condutor eléctrico, uma vez que possui uma grande quantidade de electrões livres; apresenta-se se como óptimo condutor de calor; o plasma é fonte de ondas electromagnéticas e estando o sujeito a um campo magnético, este induz um campo eléctrico e vice-versa.

Compara-se então o sistema social *media* ao plasma, que medeia e reflecte as várias realidades dos diferentes campos sociais desses outros sistemas sociais. Assim, o campo dos *media* é, nesse sentido, neutro porque “não gere propriamente um domínio da experiência específico” (Rodrigues, 1999), mas um domínio composto “por uma parte dos domínios da experiência que os restantes sociais nele delegam” (Rodrigues, 1999). Têm portanto uma “carga” neutra, à semelhança do plasma, já que para além desses domínios da experiência terem a forma essencialmente discursiva e informal, o que ajuda a perceber essa neutralidade, todos os campos sociais das várias instituições participam do campo social dos *media* que permite a anulação das respectivas “cargas” e conseguem a neutralidade.

Os *media* assumem-se como o resultado da autonomização e delegação dos outros sistemas sociais. Tem portanto uma natureza e vive do “calor” ou da energia resultante do aparecimento, exacerbamento ou acomodação das tensões resultantes da mobilização concorrencial que os diversos campos sociais dos sistemas sociais tentam impor. É devido à sua neutralidade que os *media* são também óptimos condutores, na medida em

⁴³Acerca da importância e do enfoque que o ambiente tem face aos sistemas, Luhmann discorda e considera que são apenas estratégias dos sistemas para a consolidação dos seus limites (Luhmann, 1998:41)

que descubrem continuidades entre os variadíssimos campos sociais, “tendendo assim a confundir-se com o próprio pulsar da vida social” (Rodrigues, 1999). Por outro lado, reagem muito bem às variações tencionais dos diferentes campos sociais, ora aumentando, mantendo ou diminuindo a velocidade com que as gere e as hierarquiza, e se o plasma é fonte e é condicionado pelos campos magnéticos, da mesma forma os *media*, condicionam e são condicionados pelas experiências do mundo. Estas características levam-nos a pensar que o sistema dos *media* servirá para reflectir e gerir a redução da complexidade que os sistemas nele delegam, sem contudo contribuir decisivamente para a resolução da improbabilidade da comunicação. Tendem cada vez mais a reproduzir os acontecimentos em tempo real, acentuando a complexidade da sociedade. Como Luhmann observa, apesar de o “que sabemos sobre a sociedade e ainda o que sabemos do mundo, sabemo-lo através dos meios de comunicação de massas”, será “ (...) sempre com a marca da dúvida” (Luhmann, 2000: 1-2) ou seja, só “se sabe que nada sabe” (Luhmann, 2000: 147-8). Podemos assim interpretar que o sistema dos *media*, quanto à sua eficácia comunicacional, são o resultado e o reflexo da complexidade da sociedade moderna mas que não deverão servir para a reduzir.

4. O Papel da indeterminação e da recusa na Teoria dos Sistemas e da Comunicação

Niklas Luhmann não recusa a interdisciplinaridade, nem as analogias físicas, biológicas ou psicológicas ou ainda as correspondentes metáforas, desde que usadas para poder compreender se “as estruturas gerais podem-se realizar tanto dentro da ordem vital como do social” (Luhmann:1998: 14). Os contributos poderão vir de qualquer área do saber e nesse esforço assumido para contribuir para a elaboração de uma teoria geral, o autor considera que a descoberta de alguns conceitos, nomeadamente na dos sistemas vivos e a sua importação para a sociologia – como é o caso da autopoiesis – foi apenas uma “ (...) mera causalidade histórica” (Luhmann:1998: 14).

Inspirados ainda nessa interdisciplinaridade evocada por Luhmann e com o objectivo de contribuir para a compreensão dessa teoria geral dos sistemas, podemos

apresentamos o problema da improbabilidade da comunicação como um problema de relatividade⁴⁴. Dir-se-ia que é um problema da relatividade da comunicação. De resto, podemos interpretar que a improbabilidade é em si mesmo uma relatividade. Ela é sempre uma percepção do número de possibilidades, escassas, da uma ocorrência. A improbabilidade pressupõe ocorrência, se assim não fosse tratava-se antes de uma impossibilidade. Isto significa que quando se dá a ocorrência, mesmo que improvável, a percepção local é a da inevitabilidade. É essa noção que todos nós acabamos por ter quando diariamente conversamos, escrevemos ou lemos. Os princípios que nos levam a abordar a improbabilidade da comunicação como um problema da relatividade consistem precisamente na posição, na percepção do observador que segundo Luhmann é sempre relativa ao sistema. Assim, para quem tem uma percepção local do sistema, a comunicação não é improvável, é antes uma ocorrência sucessiva e aparentemente interminável. Por outro lado, para quem observa o sistema do exterior, a comunicação é improvável e com ela o processo de emergência do sistema face ao seu meio. Portanto, é no conjunto das percepções locais e globais que se verifica a dupla contingência e se vai construindo o social, tal como são válidas as diferentes observações que se podem obter do tempo e espaço. De resto, Luhmann recusou uma determinada percepção local que imperava na sociologia e propôs uma unidade complexa, uma “sociologia da sociologia” (Luhmann, 1998: 8), para poder ultrapassar a barreira da observação local dos sistemas sociais.

Luhmann considera que “a comunicação é a criação de uma realidade emergente, nomeadamente da sociedade, que por seu lado, assenta na reprodução contínua da comunicação pela comunicação” (Luhmann, 2006: 71), mas para o autor, a “ (...)

⁴⁴ Apesar de usar variáveis distintas, o mesmo princípio da relatividade de percepções, que valida a dupla contingência, também se pode observar na teoria especial da relatividade de Albert Einstein publicada no seu artigo de 1905 intitulado “Sobre a Electrodinâmica dos Corpos em Movimento” (in Bryson, 2003: 131). Para exemplificar a relatividade Einstein refere que dois indivíduos teriam percepções bem distintas do tempo e espaço, se um se deslocasse a uma velocidade próxima da velocidade da luz (300 mil quilómetros por segundo) e o outro fica-se imobilizado a observá-lo. Ou seja, segundo a teoria da relatividade, o tempo e espaço é relativo a cada observador e depende da sua posição em relação ao objecto em movimento.

emergência não é simplesmente acumulação de complexidade, mas irrupção e novo começo da construção de complexidade (...)” (Luhmann, 1998: 46).

Podemos interpretar que a *realidade emergente* de que Luhmann fala, corresponde ao *real* como está ilustrado na figura 2 e é produzido pela comunicação de uma forma contínua e circular. Isto significa que o *real*, neste exercício de abstracção, é qualquer objecto de estudo psíquico ou social que os respectivos sistemas possam considerar, ou seja “tudo o que diga respeito ao viver e ao agir” (Luhmann, 1991: 112). Como comenta Pissara Esteves na apresentação de “A improbabilidade da comunicação” de Niklas Luhmann: “ No fechamento do processo de comunicação reencontramo-nos, assim, com a complexidade do mundo (...) Não se trata, portanto, verdadeiramente de um *fechamento*, mas tão-somente de um ciclo de auto-referencialidade que se completa, para, em movimento contínuo, novo ciclo se iniciar” (Luhmann, 2006: 35-6). Se tomarmos como válidos aqueles pressupostos podemos então delinear o nosso construto e começar a explicar aquilo que designamos pelo ciclo da comunicação (cf. figura 2).

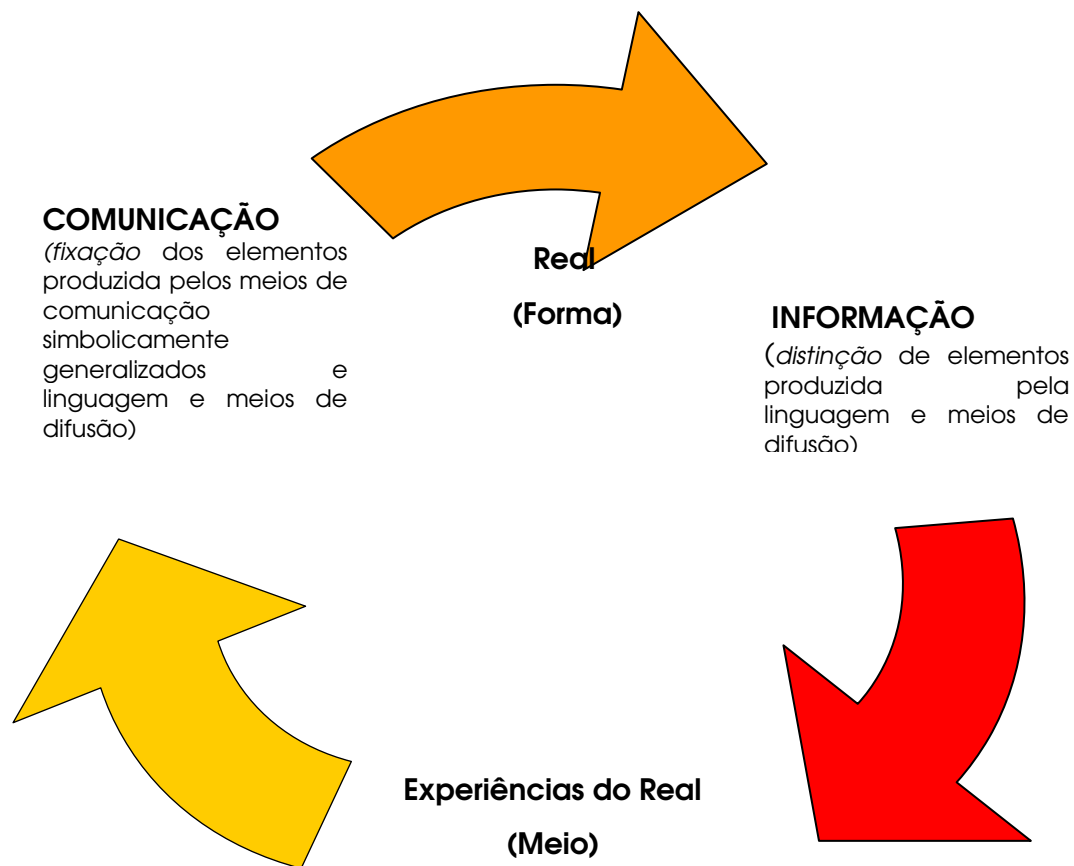


Figura 2: Ciclo da Comunicação

Luhmann sublinha a existência de uma relação de estreita dependência entre informação e comunicação. A “ (...) distinção entre comunicação e informação é elemento constituinte da unidade de comunicação” (Luhmann, 1991: 164). Isto é, a comunicação consiste no resultado de uma operação da diferença e ela própria é uma diferença que produz formas; sistemas sociais criados e emergidos de um ambiente isomorfo – demasiado complexo para os sistemas psíquicos lhe reconhecerem ou darem uma forma. O autor é bem explícito nesta relação directa e circular entre a informação e comunicação: “ (...) a própria comunicação transforma-se em informação do processo

de atribuição, com base na informação que fornece.” (Luhmann, 1991: 164). Sem esquecer que “a diferença entre comunicação e informação, (...) só pode converter-se numa prática regular e com resultados previsíveis com a ajuda da linguagem.” (Luhmann, 2006: 146), informar não significa comunicar. Quando se trata de informação falamos essencialmente na “selecção da reunião de informação” (1.^a selecção do processo comunicativo), e no “acto de comunicar” (2.^a selecção) (Luhmann, 1998: 148) sem que se esteja a tratar propriamente de comunicação. Isto é, estamos a falar da compreensão da diferença de essas duas selecções. Está-se portanto no estreito domínio do que Luhmann apelidou por interpenetração entre o sistema psíquico, enquanto produtor de acções e acontecimentos - elementos comunicativos de que é composta a informação - , e o sistema social capaz de os distinguir e seleccionar para depois os fazer entender e aceitar. Em suma, a linguagem afigura-se como substância da própria informação. É indispensável à comunicação mas nem sempre é suficiente ou eficaz para que ela possa ocorrer.

Até agora, baseados em Niklas Luhmann, pretendeu-se abordar a *linguagem* e os *meios de difusão*, enquanto condições necessárias mas não suficientes, à consumação da comunicação. Se quisermos abordar o outro sentido do ciclo comunicação, o sentido ascendente em que a informação se transforma em *real* (cf. figura 2), então precisamos do conceito da comunicação para a explicar. Podemos então diferir que através da comunicação, os sistemas sociais transformam a informação em novas realidades, ou seja transforma-os em real. Como Luhmann sublinha “ (...) a comunicação é a criação de uma realidade emergente (...)” (Luhmann, 2006: 71). Os sistemas sociais fixam, fazem entender e aceitar a distinção de que a informação é feita. No âmbito deste raciocínio interpretamos, por exemplo, a ciência como um processo certificado que transforma o *real* em informação. Esta, por sua vez, quando é percebida e aceite, com a publicação de uma dissertação ou artigo científico, faz emergir uma nova realidade, um outro real. De forma equivalente podemos dizer que a política, a religião, as relações íntimas, ou a arte, desde que comunicadas e aceites, são criação de uma realidade emergente, de um outro real. Podemos concluir que o *real* tem como que uma imensa quantidade de informação a ser “libertada”, uma enorme complexidade a ser reduzida. Por sua vez, a informação enquanto *real* libertado vai possibilitando, num ciclo

contínuo, a concretização dessa redução numa nova comunicação, na compreensão e aceitação dessa complexidade, numa nova realidade. Depois novo ciclo da comunicação se inicia.

A reunião de informação implica dois tipos de meios de comunicação: a *linguagem*, sobejamente tratado por Chomsky e os *meios de difusão*. Ora, estes meios não garantem a comunicação, como de resto todos eles, e muito menos garantem a sua aceitação.⁴⁵ Para tal terá que se contar com os meios de comunicação simbolicamente generalizados. Eles são em si mesmos meios de contingência favoráveis à sua aceitação. Fazem aceitar por exemplo o “poder” face à dificuldade de aceitar a violência física ou fazem aceitar o “amor” baseado na paixão perante o carácter antropológico, primário, das relações íntimas e sexualidade. Como já se viu, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são os que melhor garantem a produção de *real*. No entanto, não sendo indispensáveis à comunicação, o que é que aqueles meios de comunicação acrescentam aos outros meios, nesse processo de criação, ou seja à comunicação? A comunicação entendida mas não aceite, é invisível no social, e por isso é indeterminada, “escura” aos outros e é composta por acontecimentos e acções indeterminados, que criam também, desde logo, um real indeterminado. Por outro lado, a comunicação aceite é “clara”, gera mudança de comportamentos e portanto cria um *real* visível e determinado, apesar de mais tarde também ele acabar por se transformar em indeterminação (cf. figura 3). Seguindo essa linha de raciocínio, os meios de comunicação simbolicamente generalizados conseguem instantaneamente e mais provavelmente de que os outros meios produzir uma comunicação aceite; criar, determinar, realidades visíveis, apesar destas também acabarem por se transformar num real indeterminado (cf. figura 3).

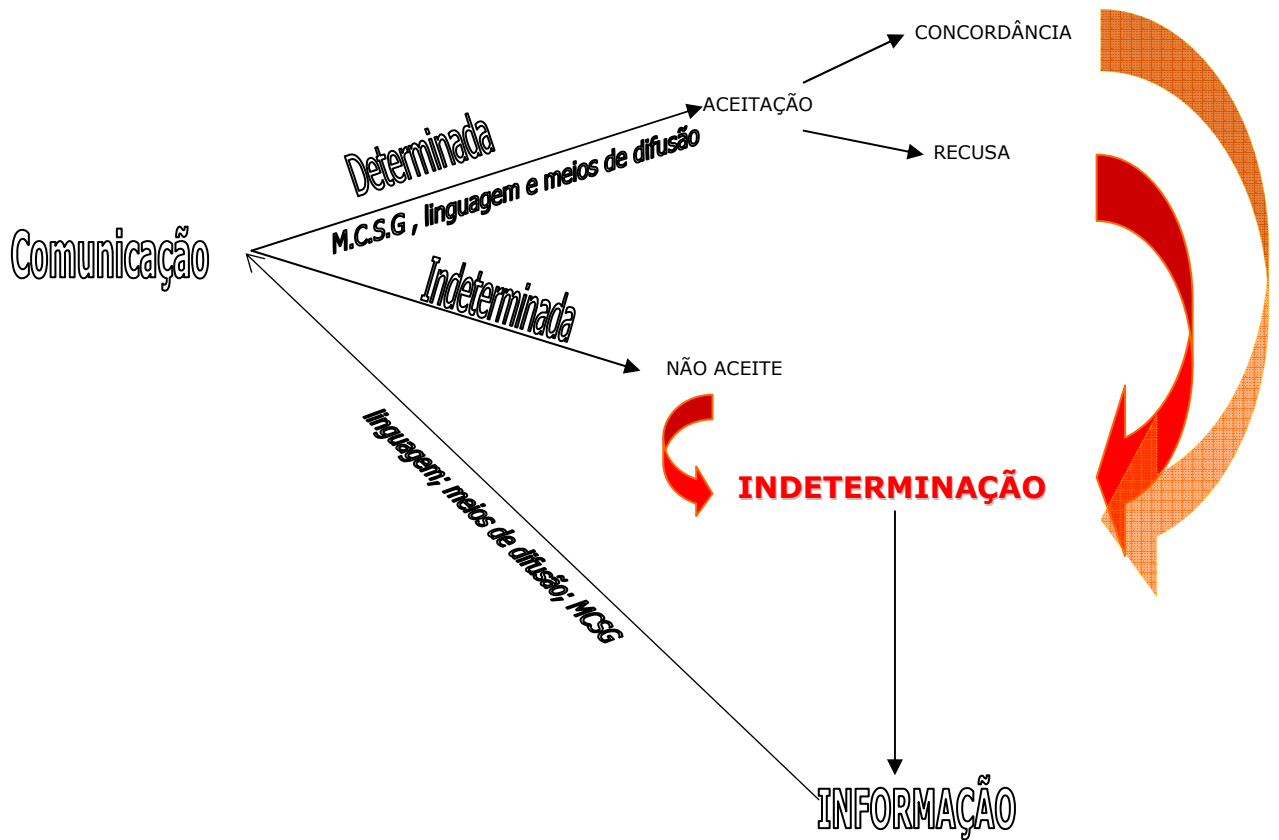
Esta sucessão de estádios de determinação/indeterminação constitui o motor de toda a teoria dos sistemas, e é, de igual forma, sustento de toda a teoria de comunicação. Segundo esta perspectiva, é a indeterminação e complexidade, que subjazem à existência de sistemas. Isto é, a tentativa de relacionar, calcular o indeterminado gera – através da comunicação nos sistemas sociais – a diferença, ou seja, gera um real

⁴⁵ Lembramos que na perspectiva luhmaniana a comunicação pressupõe 3 selecções. A 4.^a selecção consiste na sua aceitação (Luhmann, 1998:144-8)

(determinado ou também indeterminado). Se assim não fosse, poder-se-ia dizer que os sistemas sociais acabariam, no limite, por determinar todas as incertezas. Acabariam assim por simplificar todas as complexidades⁴⁶. Ora, não é esse o pressuposto na tese de Luhmann. Ao invés, é nessa complexidade constante que os sistemas encontram a sua razão de existir. É no ambiente infinitamente complexo que os sistemas emergem e mantêm a sua existência.

Se conseguíssemos vislumbrar os limites do ambiente, também estaríamos perante os limites da sua complexidade. Nesse caso, poderíamos considerar o ambiente também autopoietico e o seu “ultra-elemento”, a própria complexidade. Tal como a comunicação para os sistemas sociais, ou o pensamento para os sistemas psíquicos, a complexidade seria autopoietica, já que se auto-criava, auto-produzia. A sua rede constitutiva – também auto-produzida –, ou seja, a rede que possibilita essa recriação, seria constituída pelos próprios sistemas sociais e psíquicos. Poderíamos então considerar o ambiente como um sistema, o grande sistema. Estas suposições implicam uma observação de terceira ordem, isto é, uma observação exterior aos sistemas e fora do próprio ambiente. O infinito, de que parece ser feita a complexidade, tornar-se-ia determinável e por isso a complexidade seria finita.

⁴⁶ Complexidade é considerada enquanto número de relações entre elementos face ao número de relações possíveis.



Legenda: MCSG (meios de comunicação simbolicamente generalizados)

Figura 3: Ciclo da Indeterminação

A aceitação da comunicação, e portanto a alteração de condutas, não explica o fenómeno da “autopoiesis da comunicação” (Luhmann, 1998: 144) e como tal não explica o processo que lhe dá origem: a auto-referencialidade da comunicação. Se a comunicação fosse sempre aceite explicaria a comunicação seguinte? Se não houver divergência ou recusa de uma comunicação, haveria sempre necessidade de uma outra comunicação? Ou seja, se a incerteza fosse cabalmente eliminada, porque haveria necessidade de uma nova comunicação? Nesse caso até a redundância deixaria de fazer sentido.

Luhmann assume que o sistema social tem uma função baseado na “codificação binária” (Luhmann, 2008:50-59), que por isso assumimos o código com o valor um (1) ou o valor zero (0). O primeiro refere-se à codificação referente ao consenso (aceitação), o outro à recusa e conflito⁴⁷. Mas repare-se que em ambos casos, a comunicação gera condutas e comportamentos visíveis, que por sua vez criam sucessivamente outras recusas ou concordâncias. Para uma apreciação rigorosa da nossa análise importa distinguir o conceito *aceitação* do conceito *concordância*. Consiste na transformação da codificação *aceitação* numa premissa anterior ao *consenso* ou à *recusa* de uma comunicação. Ou seja, na nossa perspectiva, a aceitação é geradora de concordância ou de recusa. Luhmann de forma diferente, fez coincidir o aceitar ao concordar e apenas distinguiu a compreensão, num momento anterior à “aceitação ou recusa da selecção como premissa da própria conduta” (Luhmann, 1998: 148). De resto, para o autor um terceiro momento, isto é, tudo aquilo que escapa à bipolaridade do próprio código constitui ruído para o sistema. No entanto, Luhmann e apesar de considerar os meios de comunicação simbolicamente generalizados “ (...) como a antecipação selectiva entre aceitação e recusa de uma comunicação” (Luhmann, 1998: 150), admite que não “explica suficientemente porque, apesar de contar com os meios simbólicos, se chega a uma conduta contrária ao código e a uma comunicação ineficaz.” (Luhmann, 1998: 150). Ele propõe uma pista para a resolução desse problema, combinando a teoria da transacção com a teoria dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, “ (...) para poder entender que consequências existem ao abrir a comunicação à aceitação ou à recusa de uma proposta com sentido nos sistemas sociais” (Luhmann, 1998: 150). Luhmann considera que para seguir essa linha de investigação seria necessário elaborar uma teoria da sociedade e uma teoria da interacção, remetendo-se, nessa impossibilidade, à teoria geral da comunicação.

O nosso contributo para a resolução daquele problema é um pouco diferente. Já considerámos que o *aceitar* é tornar a comunicação opaca, visível, clara – por oposição à simples compreensão, comunicação transparente socialmente invisível, que por isso não produz condutas ou acções. *Aceitar* é condicionar explicitamente o processo de

⁴⁷ Note-se como mais uma vez é clara a dominância dum certo *gene da diferença* da teoria luhmaniana, que explica a evolução e a emergência da ordem social.

selecção da comunicação, concordando (valor 1) ou não (valor 0) com ele. Assim, o conceito deverá ser observado como aquilo que o próprio autor deixa admitir: uma “premissa do próprio comportamento, incorporando à selecção novas selecções e elevando assim o grau de selectividade” e “supondo que uma determinada informação esteja correcta” (Luhmann, 2006: 43). Uma possibilidade portanto, resultando, na nossa perspectiva, no concordar ou no discordar (recusa). Luhmann admite uma complexa rede de soluções para a comunicação se ajudar a si mesma. Observa que face à “ (...) aceitação ou recusa, pode continuar a discorrer, em relação a cada detalhe, pela via do sim ou pela via do não e paralelamente introduzir a confirmação ou a correcção” (Luhmann, 2006: 144) que interpretamos como sendo um forte indício de que haverá uma complexidade maior do aquela proveniente da codificação dual: *discordar* ou *aceitar* uma comunicação. Quando observamos um conflito inter-pessoal em que a emoção se sobrepõe à razão, quantas vezes a aceitação de uma crítica vinda do opositor não coincide com o concordar com ela? Ou quando há subordinação política ou profissional, nomeadamente dum colaborador perante a opinião do seu empregador, e esse finge concordar e age em conformidade quando na verdade está em total desacordo? Poder-se-ia argumentar que essa aceitação não produz acções visíveis, comportamentos socialmente elegíveis. Mas mesmo que diferidas no tempo, esse conflito irá de uma forma ou de outra condicionar ou mesmo inverter o sentido da comunicação original.

No sistema de relações íntimas é claramente visível a necessidade desta divisão que fizemos entre o *aceitar* e o concordar/discordar. Quando um dos amantes assume o papel de seduzido – de *alter* – significa que aceita a comunicação do outro (*ego*), no entanto, é muitas vezes pela possibilidade de sublimar a negação da comunicação que ele aumenta a probabilidade de sucesso do “amor”⁴⁸ (Luhmann, 1991: 34). Isto é, o *ego* aceita a comunicação do *alter* mas para aumentar as probabilidades do “sim”, começa por dizer que “não”. Ou seja, quando o discordar ou mesmo o concordar – aceitar, na terminologia preferida por Luhmann – já tem nele incutido o sentido contrário; quando o individuo percebe e leva em conta essa divergência entre a acção e a intenção do

⁴⁸ Tratado com mais rigor no Capítulo III

outro, deverá haver um momento anterior que permita a distinção entre o aceitar e o concordar. Essa antecipação das antecipações serve o aumento da complexidade e indeterminação que o “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado não conseguirá codificar na totalidade. Esta tensão entre o *sim* e o *não* ultrapassa aquilo que o “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado é capaz de codificar.

Cremos que essa antecipação, esse momento, é precisamente o *aceitar* mas só e enquanto predicado indispensável à acção. Entendemos assim que a *aceitação* como uma pré-disposição, uma antecipação para o concordar ou o discordar. Ou seja, é um momento gerador, porque condiciona objectivamente comportamentos e condutas, para além da concordância e recusa. Por isso, mesmo enquanto premissa de comportamentos, deverá ser considerada socialmente relevante e não enquanto ruído como Luhmann o considera. Aquilo que Luhmann considerou como sinal de risco da autopoiesis do sistema psíquico, ou seja emergência das emoções provenientes das percepções dos indivíduos, e por isso provenientes do seu ambiente (ruído), pode ser também geradora de comunicação desde que o outro a entenda e a aceite. Se assim for, o indivíduo apesar de continuar a necessitar dos sistemas sociais para se fazer entender, torna-se parte activa do processo comunicativo. Porque afinal o sistema social não “percebe” propriamente as emoções. Precisa dos sistemas psíquicos para isso.

Temos assim que a codificação mesmo que encarando a aceitação como uma premissa, não escapa à sucessão de estádios de determinação/indeterminação. Vejamos o exemplo da verdade ou da não-verdade no sistema da ciência. Essa codificação vai-se traduzindo em elementos indeterminados – que surgem principalmente após a dúvida e recusa – para serem depois distinguidos e seleccionados em informação através de novas investigações científicas, para depois, por exemplo, através da publicação de um artigo científico, ser comunicada isto é, entendida e aceite (determinada) numa nova verdade ou não-verdade. O mesmo acontece com o lícito ou o ilícito no subsistema jurídico. Veja-se a influência dos advogados nas sentenças e recursos nos processos cíveis e criminais. Quantas vezes os códigos dos meios de comunicação simbolicamente generalizados geram dúvidas, sujeitas a confirmação e se transformam em valores

distintos⁴⁹ (0 ou 1). E é também por essa constância da indeterminação e complexidade que a comunicação, apesar de tudo, é improvável.

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados, como especialmente aptos para fazer aceitar a comunicação, criam condições para gerar informação, num processo de interdependência, circular, patente para o Luhmann quando refere que o “âmbito da comunicação surge especificado através do esquema de obtenção da informação que o domina” (Luhmann, 1991: 112) e, portanto, está dele dependente.

O *real*, como já se referiu, não será mais do que Niklas Luhmann refere como “tudo o que diga respeito ao viver e ao agir” e que esteja “ao nosso alcance como informação” (Luhmann, 1991: 112). Por sua vez, a comunicação só é possível dar-se quando a *experiência do real* for feita num “esquema de distinções” (Luhmann, 1991: 112) sob o domínio de sentido. No entanto, o sentido transforma a “distinção numa unidade enquanto gerar informação, mas não determina quais as que devem ser retidas e quais as relações que as despoletam” (Luhmann, 1991: 112). Portanto “as distinções não definem os sistemas, apenas especificam e ampliam as suas capacidades de auto fixação” (Luhmann, 1991: 112) ou seja, apenas geram o seu domínio. A evidência da existência desses limites é a evidência dos limites dos sistemas psíquicos – informacionais – que não têm a faculdade *per se* de distinguir e muito menos de fixar os elementos e de seleccionar os códigos semânticos. Limitam-se, segundo a tese do autor, em produzir elementos. Só os sistemas sociais “especificam as distinções que, enquanto informação, estão na base da concepção de algo” (Luhmann, 1991: 112) e que aqui voltamos a associar ao *real*. Como Luhmann sublinha, nem tudo se torna real, como a própria teoria da evolução evidencia (Luhmann:2006: 116). O autor refere ainda que “a selecção só é selecção quando pode simultaneamente «dês-realizar» algo do que é possível” e nas sociedades modernas para que isso aconteça, para que se dê uma *estabilização* é necessário “ (...) um mecanismo especial: a formação de sistemas” (Luhmann:2006: 116).

Luhmann propõe que a “ (...) auto-garantia da comunicação tem como solução a transformação da contingência do *também é possível de outra maneira* no *ou isto /ou*

⁴⁹ Observe-se que estes processos identificados são válidos para todos os meios de comunicação simbolicamente generalizados: o poder, o dinheiro, a moral, a verdade e o “amor” (Luhmann, 2006: 47)

aquilo” (Luhmann, 2006: 144). Ou seja, isso corresponde à passagem do estádio da comunicação “compreensão” para a “aceitação” ou para a “recusa”, na terminologia do autor. É como que determinar a comunicação.

Com alguma liberdade de interpretação consideramos que a *forma* representada na figura 2 não será mais do que uma *forma* do total das formas de que o *real* é composto. Uma irrupção de complexidade. É apenas uma possibilidade de entre inúmeras outras o “ (...) *também é possível de outra maneira* (...)” (Luhmann, 2006: 144) que compõem “a totalidade de relações possíveis” (Luhmann, 1991:11). Representa a sociedade, e poderá assumir a forma aceite – o “ *isto e/ou aquilo*” correspondendo ao real visível, determinado – de entre as outras formas compreendidas mas não aceites, em maior número e invisíveis. O *real* criado pela comunicação, ou porque é desde logo indeterminado – o *também é possível de outra maneira* – ou porque se transforma de seguida em indeterminação, é a fonte de todo o processo comunicativo (cf. fig. 3). Mas segundo a tese de Luhmann, para vencer a improbabilidade de comunicar, isto é transforma-los em realidades emergentes (Luhmann, 2006: 71) ou em “resultado desejado” (Luhmann, 2006: 43), só é possível através dos sistemas sociais; só eles o conseguem fazer. Para que isso possa acontecer, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são os mais aptos para a concretização dessa comunicação opaca, visível, determinada e por isso aceite (cf. fig. 3). Como nas sociedades modernas e altamente diferenciadas a selecção comunicativa já não garante a estabilidade e a reproducidade das soluções dos problemas, o autor justifica a emergência dos sistemas sociais, com a necessidade de *estabilização* (Luhmann, 2006: 116).

Como vimos o *aceitar*, pode oferecer a concordância que assumimos com um valor (1) ou a negação com um valor (0). E se a *indeterminação* é o motor da comunicação, a *negação/recusa* é, podemos dizer, a fonte da “auto-referencialidade da comunicação”. Ou seja, para além de considerar a possibilidade de negação como necessariamente possível no processo comunicativo, como postula Luhmann, (Luhmann, 1998: 148) consideramos que é ela que dá origem a outra comunicação, apesar de não suficiente para constituir propriamente outra distinta. Assim, a simples negação não pode ser observada como um processo de selecção comunicativo

consumado, mas apenas como a sua auto-detonção rumo à imprevisibilidade e indeterminação.⁵⁰ Niklas Luhmann sublinha que cada palavra pronunciada pode incitar o sentido contrário, e sublinha que esse sentido, sem a palavra pronunciada, nem sequer poderia existir (Luhmann, 1998: 148). De resto, poder-se-ia até perguntar como aumentar exponencialmente a selectividade, senão com a recusa de uma proposta comunicacional? A resposta parece óbvia: a recusa gera mais indeterminação do que a concordância ao aumentar a selectividade e portanto as futuras hipóteses de relação de elementos comunicativos (cf. fig. 3). Torna-se como que parceira da “ (...) da turbulência, do ruído e do estampido, condição essencial de toda a comunicação” (Costa, 2000: 128).

Luhmann considera que meios de comunicação simbolicamente generalizados são especialmente os mais aptos para gerar aceitação (Luhmann, 1998: 148) e detêm quase em exclusivo essa função. Ora, aquilo que poderia aparentar ser uma contradição, isto é, a recusa como fonte da auto-referência da comunicação e os meios de comunicação simbolicamente generalizados como os mais eficazes para a fazer aceitar, acaba por reforçar a tese de Luhmann, ou seja é na indeterminação e improbabilidade, detonadas pela recusa, onde os meios simbólicos são mais pertinentes e eficazes. A *aceitação* – que nós derivámos noutro momento do acto comunicativo, na concordância – surge como a outra possibilidade de enlace, apesar de menos produtiva. Os meios de comunicação simbolicamente generalizados são precisamente o tipo de meio de comunicação mais capaz para combater a improbabilidade de fazer aceitar a comunicação, originária da indeterminação que a recusa gera. São eles que melhor transformam a indeterminação em determinação e por isso fazem culminar mais eficazmente a transformação da improbabilidade em probabilidade. Mas há diferença entre os conceitos de determinação e probabilidade ou entre a indeterminação ou improbabilidade. Os primeiros (determinação e indeterminação) referem-se à

⁵⁰ A riqueza e complexidade da teoria luhmaniana que aqui se tenta explicar, contrasta com a teoria sistémica-funcionalista de Parsons em que a comunicação é observada apenas como normativo unidimensional do sentido: no exterior do sentido apenas há lugar para a sanção. De forma diferente, poder-se-ia dizer que para Luhmann fora do sentido há indeterminação e que a *recusa* não implica necessariamente uma sanção.

possibilidade de calcular e os segundos (probabilidade e improbabilidade) ao número de ocorrências. É muito possível a ocorrência de um acontecimento num domínio indeterminado. Como refere Luhmann, “podemos discordar ou dizer algo inesperado sem se tornar inteligível. Podemos comunicar mensagens novas, surpreendentes e perturbadoras e, mesmo assim, ser compreendido” (Luhmann, 2006: 114). Por outro lado, também é possível a manifestação da improbabilidade num domínio determinado. O conhecimento não implica ocorrência. Estes conceitos assumem naturezas distintas: enquanto que a “improbabilidade” assume uma natureza dependente, a “indeterminação” uma natureza independente. Falta, para perceber melhor a relação entre eles, introduzir um outro conceito: o da complexidade, medida pelo número de relações entre elementos. A improbabilidade aparece-nos como um produto resultante de uma operação de multiplicação entre a indeterminação e a complexidade⁵¹. Como o número de elementos nas sociedades modernas (acontecimentos, acções, etc.), é imenso numa determinada unidade de tempo, só um pequeno número acaba por ser conhecido porque a quantidade de relações efectuadas entre eles é também reduzida. Como resultado temos a improbabilidade; a improbabilidade de comunicar.

Se todos os elementos fossem percebidos pelos sistemas sociais; se fossem todos determinados, as relações possíveis entre eles, acabariam também por ser todas conhecidas; se o domínio de elementos fosse determinado, chegava-se a um limite temporal ainda que longínquo, em que os sistemas sociais acabariam por estabelecer todas as relações possíveis⁵², e com isso acabariam por transformar a comunicação numa operação provável, comum, e dispensar definitivamente os meios de comunicação. O autor faz também esse tipo de correlação, associando o conceito de complexidade ao da determinação, quando se refere que só “ (...) os elementos complexos, (...) aqueles não determinados e para os quais não existe uma realização determinada, são considerados elementos dos sistemas complexos” (Luhmann, 1998: 57).

⁵¹ (in) determinação x complexidade = (im) probabilidade

⁵² Luhmann também aborda o factor tempo na relação entre os sistemas complexos e selecção. Ele observa que se o tempo fosse ilimitado, não condicionaria a selecção nos sistemas complexos e poderiam harmonizar-se como um todo (Luhmann, 1998:63).

É pela indeterminação estar sempre presente, como já se observou, mesmo que invisível à nossa percepção, que nem mesmo os meios de comunicação simbolicamente generalizados conseguem garantir a comunicação e com isso reduzir a improbabilidade desse acontecimento ao valor nulo. Esta ideia volta a sustentar por um lado a suspeita de que a improbabilidade é condição inerente à natureza e por isso “as soluções dos problemas num aspecto reduzem as possibilidades de solução noutros” (Luhmann, 2006: 45), e também pode ajudar a responder às interrogações de que apesar de se “contar com os meios simbólicos, se chega a uma conduta contrária ao código e a uma comunicação ineficaz. (...)” (Luhmann, 1998: 150).

A comunicação apesar de improvável vai determinando os elementos ao mesmo tempo que os relaciona. Ao relacioná-los vai gerando enlaces pelo entendimento e aceitação. A comunicação é uma operação improvável, porque o seu domínio é indeterminado, mas é possível porque é auto-referencial resolvendo localmente a complexidade do que pode ser observado globalmente. Como refere o autor “a auto-referência tem, sob a forma de paradoxo, uma complexidade não determinada. Os sistemas que operam auto-referencialmente só podem tornar-se complexos se conseguirem resolver o problema da paradoxização, ou seja anular essa paradoxização” (Luhmann, 1998: 56).

Luhmann observa que é a “ (...) distinção entre aceitação e recusa que produz incerteza que é bastante insuportável e não se pode nunca permanecer nela, ou pelo menos não por muito tempo” (Luhmann, 2006:146). No mesmo sentido, a respeito do meio de comunicação simbolicamente generalizado específico do “amor”, o autor acaba por considerar que a “inibição do que em si é possível, é pressuposto para o condicionamento semântico do acesso à realização plena e é sobre esse condicionamento que se baseiam os níveis de liberdade dos processos comunicativos” (Luhmann, 1991: 33).

Temos assim que a *aceitação* – se agora fizermos com que o seu significado coincida com a *concordância* como o autor define – ou por outro lado, a recusa, são unicamente “actos de enlace” (Luhmann, 1998:148) e é desta forma que a improbabilidade na teoria da comunicação de Luhmann surge na sua verdadeira e mais simples dimensão: no seio da indeterminação e complexidade, a improbabilidade surge

como inevitável, constante, subjacente à natureza e assim a qualquer dinâmica social, mas é ocasionalmente vencida por um momento, o momento em que a comunicação ocorre. Não obstante, para servir a existência dos sistemas sociais ela ainda tem que produzir acções (acontecimentos indispensáveis às relações, enlacs) ou seja, tem que ser aceite com a ajuda dos meios de comunicação simbolicamente generalizados. A linguagem por sua vez, é fundamental mas muitas vezes, não é suficiente para tal efeito. Como Luhmann sublinha, a “própria linguagem não favorece o consenso, antes gera esta distinção entre aceitação e recusa” (Luhmann:2006: 146).

Entende-se a indeterminação ou a incerteza como a incapacidade de calcular. No domínio da comunicação, trata-se da incapacidade de calcular a operação diferença da qual é composta (Luhmann, 1998: 20), isto é a compreensão da diferença entre mensagem e informação. Isto significa que para Luhmann a comunicação, enquanto cálculo das diferenças entre elementos através das relações efectuadas é a única operação com sucesso e *ipso facto* constituinte dos sistemas sociais face à operação consciência dos sistemas psíquicos. Podia-se avançar ainda um pouco mais nesta linha de investigação e perguntar sobre o que provoca a indeterminação nos sistemas sociais. Se a comunicação é autopoietica, e se é ela que vai formando e definindo o sistema, parece razoável considerar que a indeterminação lhe é externa, isto é, que pertence ao seu ambiente. Ou seja, se a comunicação determina o que é indeterminado, ao longo do processo auto-referencial, então a própria indeterminação não poderá fazer parte do sistema social. É antes sobre ela que os sistemas emergem e é por causa disso que ela pertence ao seu ambiente. Se tomarmos este raciocínio como verdadeiro, então os sistemas psíquicos enquanto sistemas complexos, que na perspectiva luhmaniana pertencem ao ambiente dos sistemas sociais, afiguram-nos como os principais causadores dessa indeterminação e por conseguinte da complexidade. Isto é, interpretamos os sistemas psíquicos como geradores da complexidade, porque produzem acontecimentos, acções pertencentes ao domínio do ambiente dos sistemas sociais que por sua vez vão simplificando, determinando através da comunicação. A relação entre os dois sistemas e que já foi sucintamente abordada, é feita pelo processo que o autor chamou de *interpenetração*. Temos assim que para Luhmann ambos os sistemas são compostos de complexidade, necessária para determinar o indeterminado, mas enquanto

que os sistemas psíquicos provocam mais complexidade, os sistemas sociais, também complexos, reduzem-na, e é nesta ponderação ontológica que Luhmann situa o indivíduo face ao social na sua tese de comunicação e teoria dos sistemas.

Niklas Luhmann sublinha que é a *linguagem*, a que nós juntamos os *meios de difusão*, que possibilita a diferença entre a informação e a comunicação. Isto quer dizer que a linguagem ao criar informação distingue-a da comunicação. Por outro lado, ao ser ela própria também um dos mecanismos da comunicação – apesar de não ser, de acordo com Luhmann, o principal nas sociedades modernas e mais complexas – opera comunicação nos sistemas sociais. No entanto, e “em compensação há que pagar o preço de uma nova diferença”. Esta diferença distingue a “ (...) realidade real e outra fictícia (apesar de haver um só mundo) (...)”, e ajusta-se porque “podemos estar sempre em acordo ou em desacordo com o que foi dito” (Luhmann, 2006:146). Na nossa interpretação, a linguagem é suficiente para traduzir o *real (realidade real)* ou a indeterminação que dela provém, em informação e que associamos ao que Luhmann se referiu como *realidade fictícia* produzida pelos sistemas psíquicos, consumando assim a 1.^a e 2.^a selecção do processo comunicativo. No entanto, neste estágio ainda não estamos a tratar propriamente de comunicação. Para isso, nas sociedades modernas e de acordo com Luhmann, são necessários sistemas sociais que têm a função exclusiva de fazer entender essa informação (a 3.^a selecção do processo de comunicação). Utilizam os mecanismos dos meios de comunicação, especialmente os meios de comunicação simbolicamente generalizados, como os mais aptos para consumir a comunicação. Depois de consumada, necessita produzir condutas distintas, geradoras da emergência dos sistemas sociais e de evolução social. E é nesta fase que esses meios de comunicação adquirem a sua principal função: a *aceitação* que segundo Luhmann constitui a quarta selecção de que é composta a comunicação. Este estágio fecha o ciclo da comunicação e corresponde à criação do *real* que associamos à *realidade real* referido pelo autor (cf. fig.2).

III – Os meios de comunicação simbolicamente generalizados: o caso do “amor”

Como se viu, a comunicação como acontecimento é improvável por três razões: é improvável a compreensão sobre o que o outro pretende comunicar (Luhmann, 2006: 42); é improvável que a mensagem atinja o destinatário (Luhmann, 2006: 42); e é improvável que a comunicação seja aceite, isto é que “o receptor adopte o conteúdo selectivo da comunicação” (Luhmann, 2006: 43). Podemos associar mais directamente esses problemas aos diferentes meios de comunicação que servem para vencer essas mesmas improbabilidades. A linguagem pode reduzir o problema da compreensão, os meios de difusão podem viabilizar o alcance do destinatário e os meios de comunicação simbolicamente generalizados, segundo Luhmann, criam condições para a aceitação da comunicação.

Talcott Parsons, no âmbito da “teoria da acção” iniciada a partir do seu primeiro livro, *The Structure of Social Action* com primeira edição em 1937, entendia que as pessoas agem por iniciativa própria, mobilizando o seu comportamento para atingir um fim (cf. Parsons, 2001), envoltos numa racionalidade e sempre guiadas por normas morais. Posteriormente, e deslocando-se mais claramente no sentido de uma teoria sistémica, propôs pela primeira vez o conceito de *meios de comunicação simbolicamente generalizados* como o “dinheiro”, (cf. Parsons e Smelser, 1956: 70-1) permanecendo ainda hoje como o exemplo daqueles meios de comunicação mais indiscutível. Mais tarde, deu outros exemplos como o “poder”, a “influência” e a “moral”. Niklas Luhmann, seu antigo aluno em Harvard, utiliza a sua noção de meios de comunicação simbolicamente generalizados e acrescenta-lhes o “amor”, como símbolo das relações íntimas e a “verdade” no domínio da ciência (Luhmann, 2006: 47). No entanto, na tese luhmaniana, estes meios adquirem uma importância crucial que não tinha para Parsons. Só com alterações de condutas e comportamentos, fugindo ao racionalismo ou à simples iniciativa do homem, é possível a acção social enquanto resposta à complexidade característica das sociedades modernas. Em suma, a ocorrência

da comunicação não basta à actividade performativa dos sistemas, para tal é necessário fazê-la produzir uma derradeira selecção: a aceitação, e só os meios simbólicos estão aptos a consegui-la (Luhmann, 2006: 43). Para Luhmann só com o funcionalismo e autonomia destes meios é possível romper com a acção do homem, insuficiente para explicar e resolver a complexidade das sociedades actuais. Os meios simbolicamente generalizados só através da sua auto-referência, podem diferenciar e distinguir os sistemas sociais (Luhmann, 1991: 47). Por isso só esses meios são eficazes na produção da acção social. De resto, o autor ao considerar que os meios simbólicos são como que um mecanismo exponencial defende que não deverão ser entendidos como meios paralelos, como Parsons entendia no âmbito da sua teoria da acção (Luhmann, 1998: 140), mas como verdadeiras alternativas à própria linguagem. Niklas Luhmann dispensa-a na resolução da improbabilidade das relações humanas nas sociedades actuais. De resto, a estreita articulação que os meios de comunicação simbolicamente generalizados têm com a evolução e diferenciação sistémica permite que a exigência e o elenco desses meios estejam permanentemente em aberto (Luhmann, 1991: 20).

Essas novas formas de comunicação apresentam-se como uma espécie de sínteses semânticas, mas, e ao contrário do que seria mais espectável, têm uma lógica constituinte comum em Luhmann, ainda que original nas teorias da comunicação: obedecem apenas a um critério funcional. Para melhor perceber o funcionamento desse tipo de meios, tomaremos como referência o “amor”, o paradoxo desse critério funcional. Este capítulo tem assim como objectivo rever os passos essenciais desta proposta sociológica e avaliar os seus limites, designadamente a partir da discussão do “amor” enquanto meio simbólico e em articulação com a comunicação, e segundo um quadro de referência aceitável para as condições das sociedades modernas.

1. A eficácia dos meios de comunicação simbolicamente generalizados

Niklas Luhmann considera os meios de comunicação simbolicamente generalizados como "dispositivos semânticos que por si só proporcionam, apesar de tudo, o sucesso às

comunicações improváveis" (Luhmann, 1991: 19). Assim sendo, esses meios de comunicação, como de resto os outros, servem para transformar a improbabilidade em probabilidade, apresentando-se como "mecanismos" a que nós chamamos de algoritmos⁵³, já que estes permitem mecanizar a obtenção de resultados de tipo determinado, podendo um resultado ser obtido por mais do que um algoritmo, mas estes, são capazes de fazer aceitar a comunicação e afiguram-se como tendo características funcionais únicas que vamos agora dissecar. Parsons observou que os meios de comunicação simbolicamente generalizados distinguem-se pela sua elevada eficácia, devido às seguintes características: são meios de circulação, que encontram na aceleração das trocas, a condição da sua própria reprodução; têm um carácter simbólico – à semelhança de qualquer outra linguagem, eles não possuem valor em si, valem em função daquilo por que podem ser trocados, de acordo com um código institucionalizado próprio; por último, revestem-se de generalidade, no sentido em que a sua validade não se restringe a uma relação particular (cf. Parsons, 1977: 204-28). Para além dessas características, Luhmann deu-lhes uma nova valência, uma dupla função: para além de promover a comunicação, ou seja fazer entender a mensagem (Luhmann, 1998:144) também a fazem aceitar (Luhmann, 1998: 148). Por outro lado, são compostos pelos outros meios de comunicação, sendo os únicos que só se assumem "no momento em que a técnica de difusão permite ultrapassar os limites da interacção entre os presentes" (Luhmann, 2006: 48), nomeadamente através da escrita de uso universal, sendo por isso providos de maior complexidade. Estes dois últimos conjuntos – dupla funcionalidade e complexidade – substanciam o apuramento simbólico-funcional da sua própria natureza e sintetizam, no seu próprio interior, a comunicação. Poder-se-á então dizer que segundo Luhmann, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são mecanismos mais complexos, e, por isso, mais eficazes para resolver o problema comunicativo tornando assim viáveis os sistemas sociais. Observe-se mais uma vez a coerência do autor em considerar a premissa de que é com mais complexidade que se reduz precisamente a complexidade. Mais precisamente é com o aumento da

⁵³ Algoritmo é o processo de cálculo em que um certo número de regras formais resolve, na generalidade e sem excepções, problemas da mesma natureza.

complexidade dos meios de comunicação e com isso dos sistemas sociais com que se diminui a complexidade, sempre maior, do ambiente.

Dir-se-ia que os problemas básicos da improbabilidade da comunicação identificados por Luhmann poderão ser resolvidos através e sobretudo, da obtenção do “ (...) resultado desejado” de determinada comunicação (Luhmann, 2006: 43), ou seja, com a alteração de comportamentos nos mais diversos âmbitos de relacionamento através de “mecanismos que servem para transformar a comunicação improvável em provável” (Luhmann, 2006: 45). Esses mecanismos funcionam como se de *algoritmos evolutivos* da comunicação⁵⁴ se tratassem. A *linguagem* facilita a compreensão, os *meios de difusão* ampliam a possibilidade da mensagem chegar aos interlocutores e os *meios de comunicação simbolicamente generalizados* aumentam, exponencialmente as probabilidades de aceitação do evento comunicativo (Luhmann, 2006: 46-50). Esses algoritmos vão como que fazendo iterações⁵⁵ gerando gradualmente probabilidades de comunicação. Como sublinha Luhmann, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são aqueles que melhor podem garantir o sucesso da aceitação do acto comunicativo.

Tal como, e de acordo com Noam Chomsky nos seus trabalhos no âmbito da teoria generativa⁵⁶, se a linguagem é estrutura e é estruturante do sistema psíquico, os meios de comunicação simbolicamente generalizados afiguram-se como estruturas e

⁵⁴ Cf. Jorge Muniz Barreto, *Inteligência Artificial. No Limiar do Século XXI* (2001) Florianópolis, 3ª ed. O Autor, pp, 180 – 183. Algoritmos Evolutivos são algoritmos baseados numa gama de mecanismos da evolução biológica e serviram para originar conceitos um pouco mais recentes, como o dos Algoritmos Genéticos. A motivação para a construção de tais modelos computacionais surgiu de teorias através das quais a Natureza, por meio de seus recursos, resolveu problemas de complexidade, isto é, determinar quantidade de “recursos” para resolver “problemas”, de sobrevivência. Assim, pode-se dizer que a natureza otimiza os seus mecanismos para resolver um ou mais problemas, tal como, na nossa analogia, estes algoritmos servem para resolver os problemas da comunicação funcionando como um algoritmo semântico.

⁵⁵ Iteração é uma técnica matemática utilizada na análise numérica para se chegar a resultados de problemas complexos que o método algébrico não é normalmente capaz de resolver.

⁵⁶ Para aprofundamento consultar Noam Chomsky, *O Conhecimento da Língua. Sua Natureza, Origem e Uso*, (1994), Lisboa: Editorial Caminho

estruturantes dos sistemas sociais. Isto significa que é pela linguagem que os sistemas psíquicos se diferenciam, e é pelos meios de comunicação simbolicamente generalizados que os sistemas sociais se vão formando e diferenciando também. Luhmann observa os sistemas sociais como organismos, que por isso tem uma linguagem própria, intrínseca à sua natureza. Se os meios de comunicação simbolicamente generalizados utilizam a linguagem, e são mais complexos à sua custa, então parece claro, à luz da teoria sistémica de Luhmann, a alternativa que substanciam face à linguagem. São meios evoluídos, que ao fazer aceitar a comunicação, criam determinação pela riqueza do significado simbólico, encurtando o caminho entre a experiência do real e a sua própria criação⁵⁷, tornando por isso mais eficaz a operação comunicação e a sua “visibilidade”. Dir-se-ia que é um algoritmo mais imune ao “ruído” (Luhmann, 1998: 144) ou interrupções, que por ser composto por outros mecanismos é mais eficaz para fazer aceitar a comunicação. Esses meios “ (...) fornecem regras institucionalizadas para determinar quando é que as tentativas de comunicação serão provavelmente bem sucedidas” (Luhmann, 2006: 115). Não obstante estas considerações, é importante sublinhar que o próprio autor, e apesar de considerar os meios de comunicação simbolicamente generalizados alternativos à própria linguagem, não os analisa como seus substitutos, antes os considera como uma forma de comunicação alternativa mais eficaz, indicador e simultaneamente condicionador de uma sociedade mais complexa (Luhmann, 2006: 152). Como a escrita não substitui a oralidade “ (...) enquanto suporte da cultura, muito pelo contrário, oferece-lhe possibilidades de se desenvolver apoiando-se na escrita” (Luhmann, 2006: 153), podemos interpretar que a linguagem, através dos meios de comunicação simbolicamente generalizados poderá também desenvolve-se e encontrar novas formas de se especializar. Como sublinha o autor “ o novo torna possível uma utilização mais específica do que existe” (Luhmann, 2006: 153). Este facto reforça a nossa interpretação anterior de que estes meios de comunicação funcionam como que algoritmos, isto é, ganham eficácia pela acumulação e transformação da capacidade generativa dos outros meios de comunicação e não tanto pela sua natureza distinta. São

⁵⁷ Cf. Figura 2

os mais aptos, mas não os únicos que operam a comunicação. São portanto mais complexos do que os outros meios de comunicação porque as sociedades modernas exigem mais complexidade para reduzir a indeterminação e a incerteza. Mais uma vez se pode observar que é pelo aumento da complexidade, neste caso com os meios simbolicamente generalizados, que é possível a reduzir.

Observámos no Capítulo II que o sentido poder-se-ia apresentar como uma dimensão da comunicação, que vai direccionando a selectividade dos elementos a relacionar, necessariamente distinta para cada sistema e que diferencia os sistemas políticos, dos económicos, dos religiosos ou científicos. Considerámos que era ele que distinguia a própria diferenciação. Agora, e depois da discussão do conceito de meios de comunicação simbolicamente generalizados, poder-se-á dizer que o sentido se vai operacionalizado nesses meios: no “poder”, na “verdade”, no “amor”, no “dinheiro”, na “influência e moral” (Luhmann, 2006: 47) e que vai gerando a partir do interior “diferenciação de sistemas próprios para a economia, a política, a religião, a ciência, etc.” (Luhmann, 2006: 48) definindo assim os limites do sentido e, deste modo, condicionando a dinâmica da evolução social. No entanto, e apesar de os meios de comunicação simbolicamente generalizados estarem ancorados a uma realidade, não se identificam com esses quadros de circunstâncias. Isto significa que são reproduzidos por si mesmo e não “dependem necessariamente de qualidades, sentimentos, causalidades factualmente localizadas” (Luhmann, 1991: 21). Dito de outra forma, o que está para além da auto-referência desses meios simbólicos, não dita o seu uso.

Para melhor compreender a importância dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, e o conceito da improbabilidade de comunicar da tese luhmaniana, apresentamos de seguida uma metáfora inspirada numa companhia aérea. Pensemos num avião comercial imobilizado numa qualquer pista de aviação. Trata-se dum engenho com um volume e peso considerável que à partida, se apresenta com poucas probabilidades de poder voar, de vencer a gravidade. Todavia, estamos tão habituados a vê-los no ar, a levantar voo ou aterrar, que não se pensa na quantidade de problemas que foram, desde o início da história da aviação, e continuam a ser necessário ultrapassar todos os dias para realizar essas proezas.

Comecemos então a dissecar esta metáfora precisamente com os meios de comunicação. Comparemo-los com alguns componentes do avião: ao meio de comunicação *linguagem* associamo-lo aos propulsores – condição essencial à potência do arranque e ao movimento continuado/sustentado; o meio de difusão à fuselagem, capazes de albergar uma quantidade significativa de passageiros, e os meios de comunicação simbolicamente generalizados às asas que caracterizam uma aeronave e a fazem definitivamente voar. Esses componentes estão entre si rigorosamente acoplados e formam um avião⁵⁸. De acordo com Luhmann, os meios de comunicação simbolicamente generalizados são capazes de sintetizar os outros, de os substituir. Isso representa nesta metáfora que basta ter a percepção das asas para se perceber que se trata de um avião. É quase como se o nosso avião pudesse operar eficazmente só com as asas e dispensasse tudo o resto.

Este avião vai operando uma série de viagens e carreiras, e ao contrário do que se passa numa verdadeira companhia aérea, fá-lo muitas vezes sem um destino definido. Vai tentado por isso diminuir a indeterminação em cada viagem, o desconhecido, a complexidade do seu meio ambiente⁵⁹. Nesta metáfora o avião segue as rotas e os melhores destinos consoante uma complexa rede de variáveis como a sua própria autonomia, tipo de passageiros, tipologia do destino, pistas, etc., e condicionado pelas condições atmosféricas que vão variando constantemente. Por isso e apesar das viagens serem feitas com sentido, não deixam de ser selecções aleatórias, contingentes ao ambiente. Essa selecção permanente e sucessiva de rotas, vai criando uma rede a que se pode chamar de social.

Em suma, fizemos corresponder o avião ao conjunto dos meios de comunicação e as viagens que opera, à própria comunicação, ambas improváveis de se concretizar.

Nesta metáfora, o paradoxo da dupla continência, é representado do seguinte modo: as pessoas, caso se tratem de observadores externos, correspondem aos

⁵⁸ Um planador ou um qualquer foguete conseguem deslocar-se, mas só o avião é auto-suficiente, controla as suas viagens, velocidade e rotas pretendidas.

⁵⁹ Luhmann considera que é a complexidade que causa a necessidade de redução da complexidade e nesse sentido é "a medida da indeterminação ou a carência de informação" (Luhmann, 1998:50). Poderemos ainda dizer, com alguma liberdade interpretativa, que o que é indeterminado é sempre complexo.

potenciais passageiros. Observam o sistema, os riscos, as dificuldades e possibilidades. Se estivermos a tratar dos observadores internos, são representados pelos passageiros efectivos, aqueles que de facto viajam. De qualquer modo, ambos os tipos de observadores têm ambições, percepções, produzem acontecimentos e acções, que acabam por condicionar a selecção de toda e qualquer viagem. Mas como para Luhmann o sistema social é composto por acções e não por pessoas, é necessário, para ultrapassar esta aparente incongruência, fazer um exercício de abstracção.

É através da acção que o “sujeito entra praticamente no sistema” (Luhmann, 1998: 140) e portanto são as suas acções que compõem os elementos por onde são estabelecidas relações operadas pela comunicação. Os “ (...) sistemas sociais decompõem-se em acções e obtêm por meio desta redução as bases para estabelecer relações com outros processos comunicativos” (Luhmann, 1998: 141). Para o autor é a “viagem” que é real e o que é socialmente significativo. Condição dessa viagem são as acções dos sistemas psíquicos (passageiros e potenciais passageiros) no sistema – ainda que decompostas – e que o autor explica com o processo interpenetração (Luhmann, 1998: 202), e não propriamente os passageiros. É a viagem que liga os pontos de origem e de destino – os elementos na nossa metáfora –, que tece a rede social e não propriamente as pessoas ou sistemas psíquicos que nela embarcam. É com o entendimento da diferença entre a origem do voo e o da rota, juntamente com a velocidade e autonomia do avião, que se consegue calcular e chegar ao local do destino. Essa viagem, ou seja a operação comunicação, sempre pressionada pela inquietude do ambiente, obriga a companhia aérea a gerar uma outra, mas ao contrario do que sucede normalmente com as verdadeiras companhias de aviação, os sistemas sociais, apesar de assumirem uma regulamentação enquanto forma básica de condicionamento (Luhmann, 1998: 46), estão genericamente mais dependentes do meio, e mudam mais facilmente de “rotas” e “carreiras” na busca da redução da complexidade. Para os sistemas sociais, a complexidade do meio é bem maior.

Os indivíduos poderão pensar, tomar consciência do destino para onde pretendem ir, mas não conseguem, por si mesmos, se deslocar. Essas viagens seriam ineficazes ou impossíveis na maioria dos casos. Por isso necessitam de vários meios de transporte. Na nossa metáfora, necessitam do avião. É por essa razão que para Luhmann

é a “viagem” que é relevante, só ela produz acções visíveis e só os meios de comunicação a conseguem operacionalizar.

2. A improbabilidade das relações íntimas e o “amor” como meio de comunicação

Niklas Luhmann considera que a sociedade moderna não deveria ser observada unicamente como uma teia de relações impessoais. Criou-se essa ilusão como resultado de uma interpretação que privilegiou aspectos económicos, os quais, segundo o autor, são apenas um dos factores possíveis – ainda que predominantes – que compõem a totalidade das relações sociais (Luhmann, 1991: 11). Nesta sociedade, é possível ao indivíduo “em certos casos intensificar as relações pessoais e de comunicar com os outros” (Luhmann, 1991: 11). Se é verdade que o alargamento das possibilidades de comunicação – nomeadamente através dos *media* – só por si não a garantem, é também verdade que acabam por possibilitar a sua intensificação das relações sociais (Luhmann, 1991: 12).

Temos assim que a sociedade moderna caracteriza-se pela aparente contradição entre a impessoalidade, e o surgimento de maiores possibilidades de comunicação. Estas possibilidades vão permitindo várias relações sociais onde um número significativo de características particulares e individuais se tornam significativas, relações que o autor denomina por relações íntimas (Luhmann, 1991: 12).

Max Weber sob o tema da sociologia das religiões e do papel do “amor” face à religião observa esse paradoxo como uma tensão entre a racionalidade quotidiana – um influxo da humanidade moldada pela vocação-profissão – e a vida sexual. (Weber, 2006: 343). Weber também descreve o “amor” e como foi evoluindo desde a idade média até à sociedade contemporânea⁶⁰. Num sentido diferente de Luhmann e não o tratando como um dispositivo, isto é, um meio de comunicação simbolicamente

⁶⁰ Cf. Max Weber (2006) *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*, Lisboa: Relógio d'Água

generalizado, acaba por chegar às mesmas conclusões históricas que porventura inspiraram e influenciaram o próprio Luhmann.

A sociedade moderna, segundo o Niklas Luhmann, apresenta uma diferenciação crescente dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, que acompanham uma crescente diferenciação e autonomia dos sistemas sociais (Luhmann, 1991: 20); (Luhmann, 2006:48). A participação dos indivíduos é funcionalmente diferenciada ao invés de ser socialmente estratificada, como ocorria na Idade Média na medida em que participam, através do processo de *interpenetração*, nesses mesmos sistemas e subsistemas e, por isso, de formas variadas e diferenciadas também. Essa participação dá-se enquanto produtor de elementos funcionalmente distintos o que torna o indivíduo “socialmente insituável” (Luhmann, 1991: 15). O mesmo indivíduo para além de ser esposo e pai, é também, por exemplo, investigador, professor, tem um *Blog*, é empresário e é atleta num clube desportivo qualquer. A investigação de Luhmann baseia-se, portanto, na constatação de um paradoxo da sociedade moderna: por uma lado um nível crescente de relações impessoais, e por outro, a possibilidade de intensificação das relações íntimas, que são reguladas por um código específico, capaz de aumentar a possibilidade de interacção entre o *alter* e o *ego* (Luhmann, 1991: 25).

Esta múltipla participação individual potencia as relações impessoais e abstractas mas como conjugar esse processo com a intensificação das relações íntimas? Num mundo em que as relações sociais assumem cada vez mais a forma da impessoalidade, a individualidade corre riscos já que o problema da falta de compreensão sobre o que o outro pretende comunicar (Luhmann, 2006: 42), assume-se de forma inequívoca. De acordo com a tese luhmaniana e apesar da impessoalidade, esse paradoxo é resolvido da seguinte forma: para que a identidade individual seja mantida, é necessário um mecanismo de aceitação, isto é, um meio onde a identidade se possa afirmar. O “amor” é esse mecanismo, funciona como um algoritmo semântico que para além de permitir o diálogo entre a crescente individualidade proporcionada pela diferenciação e a consequente necessidade de um “mundo próximo”, satisfaz a necessidade do indivíduo se distinguir e perceber um “mundo distante” – um mundo constituído anonimamente, igualmente válido para todos, de modo a interceptar a imensa complexidade e contingência de tudo o que se evidenciar como possível”

(Luhmann, 1991: 16). Como o indivíduo se encontra funcionalmente espartilhado entre subsistemas distintos, para manter a sua identidade precisa, por isso, de se relacionar e de saber distinguir o seu meio do seu próprio sistema através do “amor”. Ou seja, dada a crescente diferenciação funcional da sociedade moderna e a consequente ampliação de relações impessoais, consolidou-se um código que ao possibilitar as relações íntimas, tornara-se o principal meio de afirmação da individualidade.

O meio de comunicação simbolicamente generalizado amor, como qualquer outro meio simbólico, afigura-se como uma comunicação aceite, mas desenvolve-se de um modo específico: é necessário que o amado confirme o projecto de mundo que o outro (o amante) tem. Atribui-se a alguém este papel complementar de confirmação do mundo, embora se pressuponha que tal projecto seja único e particular. Esta confirmação dá-se através do comportamento do outro. Espera-se que ele atente constantemente para as características e para a vida da parte que comunica. Em suma, as relações íntimas numa sociedade cada vez mais impessoal, são possíveis porque o amante possui num mundo esquematizado por si mesmo, um papel de destaque, ou seja, ele acredita ser também o centro do mundo projectado pelo amado (Luhmann, 1991: 22). Nessa perspectiva o autor não percebe o “amor” como uma realização antropomórfica, nem “ (...) um sentimento em si mesmo” (Luhmann, 1991: 21), mas encara-o como uma generalização simbólica, mais precisamente como um meio de comunicação simbolicamente generalizado, responsável por possibilitar as relações íntimas. Não obstante, e como sublinha Luhmann, não haver “sistema de comunicação algum que se abstraia completamente do facto de as pessoas participarem com o corpo” (Luhmann, 1991: 30), e que caracteriza a actuação do indivíduo nos sistemas sociais no processo que o autor designou por *interpenetração*, é o código “amor” que, antes de mais, possibilita “uma realização emocionalmente aprofundada” (Luhmann, 1991: 22). Luhmann refere que há um processo de adaptação interna dos sistemas psíquicos às satisfações e ou desilusões das expectativas e pretensões, e que essas aparecem nos sistemas sociais de uma maneira mais complexa, sob a forma de sentimentos (Luhmann, 1998: 251). O papel do amor como meio simbólico das relações íntimas, face a essa ameaça da autopoiesis da consciência manifestada nas satisfações/desilusões, é relacionar os acontecimentos (elementos) que daí resultem. Ou seja, de acordo com

Luhmann, o “amor”, como de resto os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados, permitem, essencialmente, fazer aceitar a comunicação, eliminar a indeterminação, e resolver, neste caso em particular, as satisfações e desilusões que aparecem sob a forma de sentimentos. Só assim é possível tornar inteligível a comunicação ao indivíduo através, neste caso, de uma realização emocional aprofundada. Ele afigura-se como um “modelo prospectivo generalizado” (Luhmann, 1991: 22), a partir do qual as comunicações se tornam menos improváveis. Representa uma intensificação, uma concentração do mundo que é projectado pelo amante e que é confirmado ou recusado pelo amado (Luhmann, 1991: 23). O “amor” é assim encarado pelo autor como uma forma concentrada e particular de conceber o mundo que o amado e amante projectam um no outro, e pelo qual se apaixonam. Ambos têm expectativas e pretensões sobre o mundo (sistemas sociais e ambientes) que pretendem ver satisfeitas com a confirmação do outro.

O “amor” é improvável tentando resolver a complexidade e a indeterminação, e com ele o sistema social que o define. Será, então, importante investigar de que forma esse código é constituído. Luhmann elege a literatura, que tem como tema o “amor”, para prosseguir essa investigação. Ela, para além de tornar esse código inteligível, reflecte as tendências históricas do sistema de relações íntimas e de que modo exerce influência sobre esse mesmo sistema, ao realizar um movimento de dupla direcção. Esse movimento é descrito por Luhmann da seguinte maneira: “ (...) as representações literárias, idealizantes e mitificantes do “amor” não escolhem ao acaso os seus temas e pensamentos directores, reagindo antes deste modo à sociedade e respectivas tendências de mudança; reflectindo, não de uma forma absoluta, os quadros de circunstâncias reais do “amor”, ainda que apresentados sob forma descritiva, resolvendo contudo problemas a aparecer, apresentando precisamente necessidades funcionais do sistema social sob uma forma utilizável pela tradição” (Luhmann, 1991: 22). E a realização desse movimento não é algo que escape ao senso comum: a literatura previne aqueles que se encontram dentro dos jogos amorosos reais. Por exemplo, quem seduz aprende a seduzir, mas quem é seduzido, também aprende a saber quando está a ser seduzido, isto é, aprende a ser seduzido. Ou seja, a sedução atinge um novo nível de institucionalização – “de codificação”, na linguagem de Luhmann: “Já no século XVII

se toma como certo: a dama leu romances e conhece o código, o que faz aumentar a sua atenção. Ela está avisada – e corre perigo por essa mesma razão” (Luhmann, 1991: 36), e, neste caso, “pode ser perigoso o próprio acto de prevenir e o cônjuge é aconselhado a não prevenir a sua mulher contra os sedutores” (Luhmann, 1991: 77). O autor sublinha que a comunicação também serve para se apresentar, para conhecer, ou seja é importante ser o que cada um aparenta na comunicação porque afinal “o sedutor deve amar” (Luhmann:1998: 155), por esta razão a mulher não deveria conhecer antecipadamente a sedução, porque assim corre o risco de conhecer o próprio “amor”.

O amor entre pais e filhos, entre familiares ou entre amigos são manifestações desse meio de comunicação simbolicamente generalizado mas o “símbolo dominante que organiza a estrutura temática do meio de comunicação “amor” designa-se sobretudo por *paixão* (...)” (Luhmann, 1991: 29) movida pelas relações íntimas (sexualidade), que se assumem como o seu mecanismo simbólico dominante. A *paixão* afigura-se pouco limitada ao símbolo comunicação a ele agregado, por isso adquire uma “intensificação” e uma “diferenciação plena” (Luhmann, 1991: 30). Luhmann define os mecanismos simbióticos como sendo os processos orgânicos com que as pessoas participam, inevitavelmente, nos sistemas sociais. Neste caso em particular, a sexualidade assume-se como esse processo orgânico. Temos assim que a relação entre pais e filhos ou entre amigos fazem parte do sistema social do “amor”, no entanto e segundo o autor, não lhe permite uma diferenciação plena. De resto, é muito interessante perceber porque para Luhmann ter sido o “amor” baseado na paixão, e não a amizade, o código que passou a reger com predominância as relações íntimas na modernidade. O sistema social relações íntimas só se pode conservar através de um meio de comunicação que seja plenamente diferenciável dos meios de comunicação utilizados noutros sistemas. A amizade, ao se apoiar no critério da virtude, partilha de características comuns a outros meios de comunicação, como é o caso da *moral*, originário da tese parsoniana. O “amor” como paixão, pelo contrário, conseguiu atingir a sua diferenciação plena e a sua auto-referência, sem ser necessário recorrer a nenhum outro critério externo como o mérito, a beleza, ou outra virtude (Luhmann, 1991: 27). Podemos assim interpretar a amizade como menos potenciadora da individualização. É possível ser amigo de alguém sem mostrar o seu profundo íntimo. Já no “amor” esse “mostrar” é essencial à sua

emergência e construção. Por isso, as relações íntimas caracterizam e distinguem o “amor” como paixão, da amizade. É ela que verdadeiramente desnuda o amante face ao outro.

O tempo da amizade é difuso e descontinuo, isto é, entre dois amigos é possível retomar uma conversa, mesmo depois de ter decorrido bastante tempo após a última vez que se encontraram, como se o tempo não fosse importante, nem demasiado importante o que entretanto se passou com eles. Já para os amantes, o tempo em que não estão juntos é seu inimigo. No entanto, e especialmente no início do século XVIII, Luhmann refere que a amizade entra em concorrência com o “amor” baseado na paixão. Essa competição é sustentada precisamente na “melhor capacidade de generalização temporal” da amizade (Luhmann, 1991: 155) e no facto de ser também “viável também entre pessoas que não pretendam relacionar-se sexualmente” (Luhmann, 1991: 155). Mas Luhmann sublinha que o “amor” beneficia enormemente com a revalorização da sexualidade. A amizade acaba por dar relevância e intensidade ao “amor” e apenas lhe serve de enobrecimento (Luhmann, 1991: 155). Temos assim que para Niklas Luhmann o resultado da concorrência entre amizade e “amor” baseado nas relações íntimas, é francamente favorável ao último, porque confirma a importância dos meios simbióticos já que “se destinam a viabilizar a diferenciação plena dos meios de comunicação simbolicamente generalizados” (Luhmann, 1991: 156). Podemos concluir que a especificidade do meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor” se deve em grande parte à sexualidade, ausente das relações de amizade, capaz de comunicar sentimentos estritamente individuais que são necessários à “constituição de um mundo próximo”, reclamada pela individualização crescente (Luhmann, 1991: 108). Na semântica do “amor” assume-se a *exclusividade*; ama-se um e só um indivíduo de cada vez, ao contrário da amizade (Luhmann, 1991: 129). A correlação entre a expectativa pessoal da qual depende este sistema e a ameaça social, traduzida na insegurança dos amantes, só é garantida nas relações duais (Luhmann, 1991: 231). Max Weber, na história que faz do amor, também refere que a relação erótica em “ (...) oposição tão radical quanto possível a tudo o que seja objectivo, racional, geral, o carácter ilimitado da dádiva corresponde ao interesse único que este indivíduo, na sua irracionalidade tem por esse é apenas esse outro indivíduo” (Weber, 2006: 344). Todavia, Niklas Luhmann

refere que as mudanças operadas a partir do século XVIII, e que ainda hoje se fazem sentir, impelem o indivíduo a amar sempre condicionado pela beleza, que apesar de tudo é predicado de alguns, o que contraria a exigência da exclusividade. No entanto, o autor afirma que esta mutação é apenas funcional, isto é, a beleza surge apenas como um pretexto, uma distinção favorável, para se procurar sempre um novo começo, uma intensificação e redução dual “com vista ao aprofundamento da individualização pessoal da relação amorosa (...)” (Luhmann, 1991: 130).

O “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, também é, necessariamente, auto-referente. Ou seja, o amor diz respeito ao amor, cresce na medida em que pode encontrar o amor e pode-se satisfazer enquanto amor e não está subjugado mais uma vez a qualidades raras do ou da amante, como a riqueza ou a beleza. Ao contrário, Luhmann refere que essa concepção, dominante no século XVII e ainda presente no século XVIII, acabaria por ter levado à sua própria insustentabilidade, já que só alguns se podem gabar dessas qualidades e nesse caso, só alguns poderiam amar, nomeadamente os ricos, os belos, enfim os virtuosos (Luhmann, 1991: 35). Ora, essa desigualdade de oportunidades, a verificar-se, seria contrária à inclusão e à igualdade de oportunidades tão características das sociedades actuais. Não foi, portanto, baseado nessas qualidades pessoais que o “amor” foi condicionando a dinâmica da evolução social e que foi gerando a comunicação da individualidade nos tempos modernos. A libertação do “amor” dessas vicissitudes, tão importantes na Idade Média, foi mais evidente quando a partir do século XVIII, com a paradoxização do “amor”, o amor cortês deu lugar ao *amor passion*, auto-referente porque cada vez mais livre entre amantes e por isso mais livre da estratificação social que o espartilhava. De todo o modo, assim como ocorre em todos os casos de comunicação, o “amor” também apresenta o problema da improbabilidade.

De acordo com Luhmann, o meio de comunicação simbolicamente generalizado amor é ainda mais improvável que os outros meios, perante a grande diferença das características individuais entre aqueles em que a comunicação é estabelecida, e que por isso cria dificuldades acrescidas na compreensão sobre o que o outro pretende comunicar (Luhmann, 2006: 42). Cada uma das partes elabora uma relação única para com o mundo, na medida em que selecciona os seus pontos de vista particulares. As

relações íntimas supõem a comunicação de mensagens altamente personalizadas, o que implica uma maior improbabilidade de comunicar (Luhmann, 1991: 22). Quer se parta da tese sobre a distinção entre “interesses próprios” e “aquilo que se faz a pensar no outro ou na relação que com ele se mantém” (Luhmann, 1991: 39) ou da tese baseada na “distinção entre o agir e o observar” (Luhmann, 1991: 39), chega-se sempre à conclusão da dificuldade em reproduzir a intimidade, de a comunicar. De acordo com a última tese, o agente encontra circunstancialmente as causas da sua própria acção, enquanto que o observador conta mais, para o seu próprio comportamento, com as características da personalidade do agente (Luhmann, 1991: 40). De qualquer forma, ambas as teses refutam o “amor” explicado através da empatia ou simpatia (Luhmann, 1991: 40). As questões a colocar de seguida prendem-se com os motivos que acabam por levar a improbabilidade de vencida.

Niklas Luhmann começa por referir que no século XVI e XVII, quando o código do “amor” se começou a formar, havia um “alto grau de predeterminação cultural” que era testado principalmente nas ocasiões festivas do «grande mundo» e observado como uma avaliação antecipada dos melhores parceiros” (Luhmann, 1991: 41). Hoje esse conceito evoluiu e é pela atenção contínua e atenta, e pela “disponibilidade permanente para agir, tendo o outro sempre em vista, que conseguem na verdade simbolizar o “amor” (Luhmann, 1991: 42). É portanto a disposição estável, objectiva, temporal e neste caso individualizada – ao invés de social –, que sustenta o empenho do agente na sua própria identidade de forma que a sua acção possa ser observada pelo outro, como identificadora de si próprio. Para o autor a *identidade* torna-se o garante da duração dinâmica que cresce com o “amor” e por isso é autónoma face às influências dos outros (Luhmann, 1991: 43). De acordo com Luhmann, o sentido de uma comunicação acumula necessariamente as três dimensões, que não podem aparecer isoladas (objectiva, temporal e social) (Luhmann, 1998: 99) e que são, aliás, característica dos outros meios de comunicação simbolicamente generalizados. Por causa disso, o autor ao considerar que o sentido do “amor” está desprovido de dimensão social, substitui o próprio conceito de sentido do “amor” pelo conceito de “identidade-em-formação”.

Para ultrapassar as dificuldades em que se baseiam as teses da improbabilidade em comunicar a intimidade, Niklas Luhmann admite que a permuta de posições entre o

agente e o observador, isto é, a troca de posições de *alter* e de *ego* entre os amantes, constitui uma ajuda. A cristalização desses papéis do *ego* e *alter* ou as exigências técnicas da comunicação bloqueiam essa permuta e assim diminuem a probabilidade de sucesso do “amor”. Por isso, defende que, entre amantes, a interacção deverá ser diferenciada segundo as condições que lhe sejam mais favoráveis e é o diálogo e o contacto físico que poderão servir esse propósito. Desse modo, “os parceiros podem agir simultaneamente a dois níveis: ao nível de ambos os indivíduos participantes e ao nível do sistema social constituído por ambos” (Luhmann, 1991: 43).

Luhmann observa que o “reconhecimento do outro que se ama (...), o desenvolvimento do próprio “eu” através dele e do “amor” para com ele” (Luhmann, 1991: 43), pressupõe a operação da diferença; de entendimento do *ego* relativa à informação do *alter*, que segundo a tese luhmaniana é exclusivo dos sistemas sociais. As relações sociais são dificultadas pelo problema da dupla contingência, isto é com a diferença de percepções das possibilidades de comunicação, e actua com maior intensidade nas relações íntimas (Luhmann, 1991: 16). Os riscos da dupla contingência, na tese luhmaniana, são assinalavelmente resolvidos nas relações íntimas com o acesso ao mundo global; ao “mundo distante” através do “amor” como meio simbólico. Esse “mundo lá fora” fica muito perto com as relações íntimas; fica acessível aos amantes. Assim sendo, o código do “amor” vai diminuindo a improbabilidade da comunicação na medida em que esse meio de comunicação permite que a individualidade seja confirmada no outro, ao estabelecer confiança/concordância, facilitando a comunicação. Por outro lado, a perspectiva da insegurança que a possibilidade de negação dá e motiva aos amantes um esforço complementar na interpretação do outro e das reacções do sistema (Luhmann, 1991: 34). Trata-se de uma capacidade selectiva cuja eficácia está directamente relacionada com a negação que o “amor” incorpora. De resto, o autor refere que a “reivindicação de unicidade completamente individualizada, só pode documentar-se no extraordinário, no negativo, na renúncia” (Luhmann, 1991: 131). Torna-o por isso performativo, na medida em que favorece uma determinada combinação de alternativas de comportamentos individuais num contexto social complexo, no qual, as possibilidades de selecção parecem, à partida, ilimitadas. É a perspectiva da negação, isto é, da insegurança, que permite a transição do “amor”

enquanto virtualidade, às relações íntimas. Ou seja, o esforço para diminuir os riscos da dupla contingência nomeadamente na relação com o “mundo distante”; o mundo global abre oportunidade para a antecipação de comportamentos no *ego* e *alter* (Luhmann, 1991: 25); cria uma ligação mais próxima, uma distância mais curta nos mecanismos da auto-referência como se de um *bypass* auto-referencial se tratasse, e com isso, favorece a aceitação do “amor”. Isto significa que a selecção e a redução da complexidade deste tipo de sistema não ocorre por contágio – simpatia ou empatia – das expectativas dos participantes, mas antes pela exacerbação da intimidade dos amantes. Esse “truque” de fuga à negação, e com isso fuga à indeterminação e complexidade maior – bem explicitado na sexualidade bem sucedida –, pode muito bem justificar a paixão enquanto “símbolo dominante que organiza a estrutura temática do meio de comunicação “amor” (Luhmann, 1991: 29) e paradoxalmente, a sua própria efemeridade porque “o amor deixa inevitavelmente de acontecer” (Luhmann, 1991: 45) bem patente no *amour passion* em que o seu excesso provoca o seu próprio esgotamento “muito mais depressa que a beleza, consequentemente mais depressa que a natureza” (Luhmann, 1991: 90). Não será portanto possível resistir para sempre à negação/recusa, e quando essa resistência acaba por ser vencida, a paixão tende a diluir-se. Não é por acaso que na Idade Média a paixão era tida como uma doença, (Luhmann, 1991: 62), uma das “formas irracionais de embriaguez” (Weber, 2006: 340) e hoje, por vezes, se bem que de uma forma metaforizada, ainda nos aparece com essa forma. De resto, esse “motor” da auto-referencialidade pode actuar em espiral e noutros níveis semânticos. A negação da própria sexualidade assumiu um papel dominante no amor cortês; no *amour-lointain* da Idade Média, visível nos romances do século XVII, até quase ter desaparecido com o Romantismo, que seguia uma doutrina sexual positiva, ainda que tivesse dependente do sentimento (Luhmann, 1991: 33). A ausência dessa negação, – comum nas sociedades actuais, em que as relações íntimas estão presentes desde o início em qualquer “amor” – pode ajudar a explicar as razões pelas quais o casamento, fundamentado na sexualidade, ser mais instável e fortemente condicionadas pela duração do artifício da paixão. Como sublinha Luhmann: “O amor encontra em si mesmo os seus próprios motivos de decisão, não no casamento” (Luhmann, 1991: 131). De qualquer modo, a confiança, enquanto dura, vai permitindo a ampliação das interacções e da informação gerada na

relação íntima, vai atrasando a indeterminação e complexidade, que apesar de tudo não deixa de ser inevitável.⁶¹

Luhmann explica que, apesar a extemporaneidade do “amor”, os motivos que acabam por levar de vencida a improbabilidade de amar, não se explicam somente através de razões antropológicas e muito menos por necessidades de satisfação sexual – apesar de ter que “se pressupor um aparelho antropológico de base” como a própria sexualidade (Luhmann, 1991: 47). Ao invés, operam-se alterações na semântica do “amor” para que ele possa acompanhar o processo evolutivo do sistema social, tendo sido a literatura o principal instrumento de constituição desse código. Embarca-se no “amor” por motivos que têm a ver com a “semântica transmitida pela tradição” (Luhmann, 1991: 45), que a complexidade da literatura consegue fornecer, enquanto meio privilegiado de disseminação deste código. O autor prossegue a pesquisa de como a tradição, disseminada e ampliada pela literatura, se consegue sobrepor ao sentido da comunicação; de como um processo histórico delimitado e claro – irreconhecível em acontecimentos novos – consegue ceder ao processo de auto-referência (Luhmann, 1991: 48).

3. Literatura: a função dos romances

Niklas Luhmann divide a evolução do código “amor” essencialmente em três momentos distintos: a Idade Média até aos finais do século XVII; o século XVIII, e finalmente a partir do ano de 1800, períodos específicos, interpretações distintas daquilo que Max Weber considera como uma profunda tensão entre a ética religiosa da fraternidade própria das religiões de redenção e “ (...) a maior força irracional da vida: o amor sexual” (Weber, 2006: 339). No primeiro período começou-se a introduzir o processo de sistematização e concentração do código. O amor era fortemente condicionado pela razão e dirigido pela religião e família, por isso a distinção entre a reprodução familiar e

⁶¹ Na figura 3 está esquematizado que a aceitação e a concordância acabam por se transformar também elas em indeterminação.

um erotismo próprio de uma relação extra-matrimonial ganha importância justificadora. Weber refere que o “amor cortês da Idade Média cristã era, como é sabido, um serviço de vassalagem erótica não para com as donzelas, mas, sim, exclusivamente, em relação a mulheres casadas, alheias, com noites de amor castas (teoricamente!) e um código de deveres casuístico.” (Weber, 2006: 342). Assentava na semântica das conversas nos salões que “ (...) constituía uma força criadora de valores, para a qual a sensação erótica, manifesta ou latente, é a conformação do cavaleiro perante a dama através da disputa se tornaram o indispensável estímulo” (Weber, 2006: 342).

Ainda no século XVII começa a transformação dessa idealização de um grande amor destinado a uma só mulher que se tem de merecer sem recorrer à força ou violência (Luhmann, 1991: 50). A partir desse período deu-se “início à integração da sexualidade como essencial ao “amor” (Luhmann, 1991: 51) e portanto à sua codificação paradoxal a que o autor chamou de *amour passion*⁶². Quer se parta da concepção de *passion* de Santo Agostinho de um corpo abandonado às suas próprias pulsões, ou da concepção de consubstancialidade do corpo e alma de S. Tomás de Aquino em que a *passion* é uma auto-ativação do próprio corpo, e por isso se torna no *sujeito* das suas virtudes, a *passion* tinha um valor teórico-teológico central e originalmente significava “um estado de alma em que o sujeito sofre passivamente e não age activamente” (Luhmann, 1991: 73). A paradoxização dos papéis dos amantes, alimentada pela imaginação “ (...) não significa de modo algum incapacidade para agir, nem mesmo necessidade de selecção e de decisão”. (Luhmann, 1991: 66). Antes pelo contrário, no *amour passion* depressa se passa para “ (...) a liberdade de acção, que não carece de ser justificada enquanto tal nem em relação aos seus efeitos.” (Luhmann, 1991: 73). De qualquer modo, o conceito sofre essa alteração quando começa a ser reconhecida a partir dos finais do século XVII como uma forma de instituição e uma condição para a formação de sistemas. O “amor” passou de ser regido pela premeditação e razão, que o conduzia à idealização, para passar a ser determinado pela imaginação que o levou à paradoxização. A mulher ao se libertar dos espartilhos da estratificação social que caracterizavam a Idade Média vai também gozando da

⁶² Por utilizar como material de referência na sua análise a literatura francesa, Luhmann permanece com o termo “passion”.

liberdade para amar. O problema da dupla contingência começa verdadeiramente a colocar-se e com ele a insegurança que trás uma condição de validade do próprio “amor”. No entanto, nesta mutação do código, a sexualidade significava ainda suspeita de frivolidade, de luxúria. Só mesmo mais tarde o Romantismo assegurou a ligação pacífica entre o “amor” e sexualidade. Com a inclusão das relações íntimas no seio do código “amor”, ele atinge a sua diferenciação plena face a outros códigos, mas é precisamente nesse exacto momento que a sexualidade eclode do “amor”; se separa dele para ser o seu próprio mecanismo simbiótico⁶³. A sua incorporação permite a imediata separação do seu meio simbólico. A eclosão da sexualidade de dentro do “amor”, permite a este, finalmente, adquirir os atributos simbólicos de troca à semelhança dos outros meios, tal como a sanção perante o poder, ou a satisfação das necessidades básicas perante o dinheiro. Com a eclosão da sexualidade gerou-se como que uma “luz semântica” que finalmente emergiu e o fez distinguir das suas sombras semânticas. Mas no caso particular do amor, essa “luz” provém da sexualidade – o meio simbiótico –, ao contrário do que acontece com outros meios, os papéis invertem-se e o “amor”, em si mesmo, fica desprovido de sentido, fica como que na sombra da intimidade. O “amor” surge como se tivesse origem do nada (...)” (Luhmann, 1991: 52). Segundo Luhmann, só no século XIX se chega à total autonomia das relações íntimas. Através da reflexão, o “amor” justifica-se definitivamente através da sua auto-referência; ama-se por que se ama, justifica-se a si próprio e não depende da fantasia que predominava até ao século XVII ou da imaginação como no *amour passion*, mas é antes consequência dele próprio (Luhmann, 1991: 50). A partir do século XIX consuma-se a ideia de que o “amor” não é mais que uma transposição idealizada e uma sistematização da pulsão sexual” (Luhmann, 1991: 52), e só com o Romantismo e com os sentimentos morais é atingida a pacificação entre o “amor” e o seu meio simbiótico. O “amor” é recuperado para a amizade e esse amor romântico torna-se pressuposto do casamento (Luhmann, 1991:53).

⁶³ O mecanismo simbiótico é constituído pelos processos orgânicos com que os indivíduos se relacionam com os outros, e que os meios simbólicos tentam mediar. Vejamos o exemplo do poder em que o seu meio simbiótico é a violência física.

A literatura⁶⁴ aparece como uma forma bastante eficaz de disseminar o código do “amor”, pois permite a este, e ao contrário de que sucedesse com os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados, ser tratado com relativa abertura, isto é, pode ser interpretado e analisado ao longo da sua história. Esta característica é bem visível por exemplo quando o autor sublinha que “ (...) as inglesas, que procuram orientar-se por romances pré-vitorianos, têm até de esperar por sinais visíveis de “amor” para o matrimónio, antes de poderem descobrir conscientemente o que é o “amor”” (Luhmann, 1991: 8). Através da literatura, Niklas Luhmann é capaz de percorrer e desenvolver a história do “amor” como codificador das relações íntimas. Tal como Luhmann, Max Weber sublinha que desde a época medieval e depois das *Lettres Portugaises*⁶⁵ – enquanto expressão do “amor” desiludido, que retratam como “é possível sofrer tanto” (Luhmann, 1991: 82) –, e do *Dictionnaire des Précieuses* – dicionário das mulheres dificilmente seduzíveis, difíceis de conquistar –, se tornarem “literatura” começou a ser possível observar o percurso do “amor” (Luhmann, 1991: 82-

⁶⁴ Seguimos de perto os princípios enunciados por René Wellek e Austin Warren (1966) *Theory of Literature*, Great Britain: Penguin Books pp. 20-22; 94. A Teoria da Literatura segundo esses autores permite-nos partir de várias hipóteses para a poder definir. Desde considerar que a literatura é tudo o que é impresso, ou que se limita às grandes obras literárias, até a considerar só como literatura imaginativa (poesia, romance, etc.) pareceu-nos conceitos, enquanto isolados, manifestamente insuficientes e servirão apenas como pontos de partida para uma análise posterior e mais cuidada. A forma para poder definir satisfatoriamente a literatura poderá residir na distinção do uso particular que se faz da linguagem na literatura. Isto é, perceber que a linguagem como matéria-prima da literatura já é uma construção humana e uma convenção social. Nesse sentido, a literatura é uma “instituição social, que usa a linguagem como meio, uma criação social”. “Representa a vida e a vida, em larga medida, é realidade social” pp. 94. Cf. René Wellek, Austin Warren (1966) *Theory of Literature*, Great Britain: Penguin Books

⁶⁵ Em 1669, cinco cartas de “amor” duma freira portuguesa chamada Mariana Alcoforado foram publicadas em Paris. Sensuais, apaixonadas e directas, as suas cartas rapidamente se tornaram um sucesso comercial. Na verdade, as letras eram tão francamente apaixonadas que à época chegou-se a pensar que teria sido um homem a escrever de tal forma, tão cortês, como ainda o código se constituía. Mas na verdade foi a freira que se apaixonou pelo oficial e marquês de Chamilly enquanto ele estava estacionado perto de seu convento em Beja. Após um breve e desafiadora paixão, ele retornou a França e essas cartas de um “amor” não correspondido, sofrido, acabou nas mãos de um oportunista editor francês e, assim, o primeiro best-sellers romântico nasceu para o mundo.

3); (Weber, 2006: 343). Temos assim que a interdependência entre o “amor” e as relações íntimas – o seu meio simbiótico – só é inteligível a partir da literatura que assume também uma função particular e até surpreendente: a de estrutura do próprio sistema. Isto é, o processo auto-referencial, conquistado no código do *amour passion*, que consubstancia a própria linguagem e literatura, foi sendo transformado também na sua própria estrutura. Convém não esquecer que as estruturas são as únicas que podem determinar o que existe e o que é possível ao sistema, especialmente as estruturas a que Luhmann designou por “dominantes”. Luhmann previu que em condições particulares e não puramente causais, a estrutura afigura-se como um processo e por sua vez, os processos adquirem a forma de estruturas (Luhmann, 1998: 64). Ora, na tradição cibernética a comunicação consubstancia intimamente os processos. Também é possível observar na teoria da comunicação de Luhmann essa associação, mas feita através do processo da auto-referência, indispensável a qualquer meio de comunicação, inclusive à emergência do “amor”. Temos assim que no sistema das relações íntimas, o processo de auto-referência que a literatura substancia, se transforma na sua própria estrutura e por isso está dela dependente. Com esta tese consegue-se explicar como é que a tradição, disseminada e ampliada pela literatura, consegue ceder ao processo de auto-referência (Luhmann, 1991: 48). Deste modo, a literatura assume uma dupla função: substancia o processo de auto-referência, indispensável a qualquer comunicação e é ao mesmo tempo a sua estrutura. Temos assim que, no sistema das relações íntimas, a literatura assume um papel literalmente estrutural, porventura demasiado sensível e importante para se poder considerar o “amor”, enquanto meio simbólico, como substituto da sua eficácia. O problema aqui colocado pode ser resumido nas dúvidas sobre como um meio de comunicação simbolicamente generalizado pode ser comparado com a estrutura do próprio sistema. A literatura assumida enquanto estrutura é essencialmente atemporal e por isso é suporte da História. Por outro lado, o “amor” como meio auto-referencial específico tem uma natureza extemporânea, fortemente independente desse sentido temporal. Estas naturezas distintas que se entrelaçaram poderão ter retirado eficácia comunicativa do “amor” que por sua vez foi transferida para e pela literatura desde a idade média até aos nossos dias.

Niklas Luhmann faz referência às alterações nos comportamentos das personagens ao longo dos textos cronologicamente distintos, comportamentos que variam segundo as mutações do código “amor”. Ao narrar situações onde o amante ultrapassa as improbabilidades para alcançar o seu objectivo – o amor ideal, num primeiro momento, e o próprio amor, depois – o romance passa ao seu leitor um padrão de comportamento que se instala na sua personalidade, condicionando o seu próprio comportamento. Luhmann escolhe como ponto de partida da sua análise a França do século XVII, onde ocorreram os momentos mais importantes de formação do código do “amor” apaixonado (Luhmann, 1991: 55). Aí se terá operado o nascimento de um código de “amor” específico, nitidamente distinto daquele que prevaleceu na Idade Média, centrado na ideia de um ideal e na veneração respeitosa da amada, como convinha a uma sociedade aristocrática rigidamente estratificada. Esse código do amor cortês que se desenvolve a partir do *plaisir*⁶⁶ foi extensamente veiculado pela lírica amorosa medieval, da qual aliás ele era apenas uma parte, já que essa literatura, retratando a rigidez dos estratos sociais só codificava o amor sensual ligado da ideia de perfeição moral atribuída às mulheres nobres. As mulheres dos estratos mais baixos também eram cantadas por trovadores e poetas, mas de forma menos sublime, e às vezes mais vulgar. Não obstante, essa lírica amorosa medieval não resistiu ao processo

⁶⁶ No *plaisir* (prazer) existe basicamente a alegria, o querer exageradamente agradar, e está muito condicionado pelo momento e circunstâncias. Tudo é razão para o *plaisir*, até tentar inverter a recusa do outro. Enquanto houver *plaisir* faz-se tudo para o manter de um modo em que o amante (ego) e o amado (alter) assumem esses papéis de forma maioritariamente rígida. Não há uma verdadeira auto-referência. Por isso o *plaisir* não é meio de comunicação, é antes e apenas uma “realização social”. Os amantes não se arriscam à intimidade profunda, estão confinados ao prazer e à assunção dos papéis que o permitam assumir. Mesmo assim, esse *plaisir*, segundo o autor, pode ser honesto ou desonesto conforme se pretenda atingir um “amor” verdadeiro ou falso. Niklas Luhmann distingue o *plaisir* (prazer), do “amor”. Não se ama porque isso dá prazer, pelo contrário, o “amor” implica muitas vezes sofrimento. O “amor” não se mantém com o querer agradar mas sim em mostrar ao outro o seu profundo “eu”, a sua intimidade. Não há exageros no comportamento, a não ser no início da relação em que tudo é possível, porque isso só polui a sinceridade e a intimidade de cada um. No “amor” há liberdade de aceitar, por isso também o de recusar a comunicação do outro, e quanto isso acontece sofre-se. O “amor” implica intimidade, o *plaisir* a superficialidade, mesmo que verdadeira e honesta e de ser muitas vezes assim que se chega mais fundo (Luhmann, 1991:114-123).

de diferenciação funcional que foi substituindo a estratificação como critério básico de organização social. No século XVIII, a performance do amante não é mais vinculada à noção de um serviço prestado a uma mulher nobre, mas à decisão individual de amar - mesmo que seja para ceder ao sentimento involuntário da paixão. Assim, também a inacessibilidade da mulher não é mais garantida por um controle social externo, como na idade média, mas sim pela decisão da amada, o que se reflecte na literatura pela classificação das mulheres em “précieuses” e “coquettes” – mulheres mais ou menos resistentes à sedução. Num contexto de relações extra matrimoniais, essa liberdade da amada acaba por provocar, também, a autodeterminação do próprio desejo do amante (Luhmann, 1991: 58). O “amor” deixa de se referir ao outro idealizado para se reportar à sua auto-referência (Luhmann, 1991: 131). Essa transição do amor cortês para o *amor passion* é um dos casos da diferenciação de sistemas que marca a passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna – neste caso especial consiste na autonomização semântica de um sistema; o sistema da intimidade que passa a utilizar um meio de comunicação – o “amor” como paixão – que não mais se confunde com outros meios de comunicação, pertencentes a outros sistemas, como o “poder” como meio de comunicação predominante do sistema político, o “dinheiro” como meio de comunicação do sistema económico, a amizade como um meio de comunicação complementar de um sistema de relações íntimas, ou a “moral” como um meio de comunicação simbolicamente generalizado do sistema da religião.

Observou-se que o meio de comunicação simbolicamente generalizado amor – responsável pela emergência de um sistema de relações íntimas – ter-se-á organizado predominantemente, segundo Luhmann, a partir da ideia de “paixão”. Uma característica constante do código amoroso que se estrutura a partir do final do século XVII a partir da ideia de que o “amor” envolve um sofrimento involuntário. Embora seja tolerado como se fosse uma doença, ainda assim o “amor” recebe uma distinção especial, um lugar de honra, em virtude do papel específico que exerce dentro do âmbito do sistema social (a conservação do subsistema de relações íntimas). A auto-submissão do amante ao que ele representa como sendo a vontade do amado passa a ser o sinal característico do “amor”. Por outro lado, o empenho do amante dirige-se a uma conquista, e por isso o “amor” aparece como algo paradoxal. Por ser assim, quase

esquizofrénico – uma “auto-submissão cativante, sofrimento desejado, cegueira que vê, doença desejada, prisão preferida, doce martírio” (Luhmann, 1991: 84) – o “amor” leva ao desregramento. Não seguir nenhuma regra passa a ser a sua única regra e o excesso passa a ser o padrão de comportamento do apaixonado. Uma “retórica do excesso” é desenvolvida, até para provar ao amado a probabilidade da constituição daquela comunicação inverosímil que é o “amor”: “uma distância mais ou menos marcada face à *raison* e à *prudence* faz parte da semântica e das exigências para representar o “amor”. Assim sendo, não se fornece uma boa imagem da *passion* sempre que se pretende mostrar que se consegue dominá-la. A imposição do excesso simboliza por seu lado a diferenciação plena, precisamente uma violação dos limites impostos, sobretudo pela família, ao comportamento”. (Luhmann, 1991: 84). O “amor” passa a ser indescritível. Por isso Luhmann observa que “os pais cometem um erro quando não consultam o amor, antes de decidirem sobre o casamento de seus filhos. E no que diz respeito às diferenças entre estratos sociais surge como argumento decisivo do amor, o facto de este tornar iguais os amantes, abolindo as diferenças sociais entre eles” (Luhmann, 1991: 126).

No Racionalismo protagonizado por Max Weber, não havia esse mecanismo codificador de emoções e percepções dos amantes, capaz de as reduzir à inteligibilidade. Por isso, este autor considerava o “amor absolutamente incomunicável”, observando que a própria experiência do “erotismo intelectualista”, o “erotismo mais sublimado”, a “paixão autêntica” “ (...) é injustificável e inesgotável, e não pode ser comunicada por nenhum meio” (Weber, 2006: 344-6). Isto é, segundo este autor, o que não pudesse ser explicado pelo Racionalismo, era incomunicável. De qualquer modo essa valorização do “amor” absolutiza-o, dando-lhe um carácter de fundamento sem fundamentação, isto é, dota-o de uma força justificadora que dispensa a justificação de si mesmo. Todavia e de acordo com Niklas Luhmann, é esse destaque que o faz se diferenciar, romper, emergir, como um meio de comunicação específico, próprio de um sistema que não precisa recorrer a outros meios de comunicação simbolicamente generalizados.

Como contra-ponto, aquele excesso que regia a *passion*, só consegue ser suavizado pelo movimento semântico da “galanteria”, que é a imposição de uma forma – também veiculada literariamente – que tentava contrapor o desregramento amoroso,

tornando-o mais “civilizado” e aceitável (Luhmann, 1991: 92). A galanteria retorna ao movimento do *plaisir*, e apresenta-se como uma forma de agradar, sem compromissos pessoais, mas que, apesar de tudo, é indispensável para que “amor” passe a ser mais “ (...) civilizador, educativo, socializante” (Luhmann, 1991: 100). No entanto, essa neutralidade dá-lhe um estilo socialmente vinculativo quer para uma corte sincera e amorosa como para um comportamento enganoso e sedutor (Luhmann, 1991: 100). Para além disso a galanteria acabou por cair no campo do ridículo; vulgar por ser alvo de cópia pelos burgueses dos modelos aristocráticos e por contrariar a estilização necessária individual e única da *passion* (Luhmann, 1991: 103). Entretanto, ainda nos finais do século XVII, foi surgindo, outro andamento codificador distinto: o da “amizade personalizada” ou do “amor” como simpatia. A *sureté* e a *doucer*, próprios da amizade, são enaltecidas (Luhmann, 1991: 104) e que prosseguem, já no século XVIII, o esforço de transformar o código da intimidade do amor, numa amizade íntima. (Luhmann, 1991: 105). Esse movimento representou os primeiros esforços para introduzir a intimidade no casamento e de um certo retornar à moral e ética religiosa, perdida gradualmente no início do século.

Niklas Luhmann aborda o tema do casamento, mostrando como essa instituição mudou a sua relação com o “amor” ao longo do tempo. Se no século XVII e princípios do século seguinte, o excesso e desregramento do “amor” é inconciliável com o casamento, ainda baseado em critérios rígidos de estratificação social e que não se destinava a comunicar a individualidade, ao longo do século XVIII e principalmente no XIX na época romântica, a intensificação da diferenciação funcional faz com que o “amor” ganhe importância na garantia da individualização. A sua generalização leva-o a associar-se cada vez mais ao casamento, chegando mesmo a tornar-se como sua condição. O “amor” é agora considerado enquanto *amour raisonnable*, portanto sensato, necessário para justificar o próprio prazer (Luhmann, 1991: 101). Ao ser conotado assim, o “amor” perde aqueles elementos que o caracterizavam como a *passion*, e passa ser regrado e estável. Ao mesmo tempo, a vida íntima passa por uma notável transformação: a diferenciação do código do “amor” em relação aos outros códigos, estruturantes de outros subsistemas da sociedade, faz com que a vida familiar passe a ser dominada por um “sentimentalismo” distinguindo-se definitivamente do código do

dinheiro ou do poder que rege a política e que se reflectia na família quando suportava a rigidez da autoridade patriarcal. Assim, a mulher deixa progressivamente de exercer uma função de mera submissão na estrutura familiar (Luhmann, 1991: 102). O “amor”, portanto, actua como meio de comunicação de modo diferenciado ao longo do tempo: enquanto no século XVII a possibilidade de comunicação da individualidade era restrita, devido ao facto de a sociedade ainda se estruturar segundo critérios de estratificação, nos séculos seguintes a substituição dessa estratificação por uma diferenciação funcional cada vez mais complexa e inclusiva possibilita a expressão da individualidade, que atinge o seu extremo no amor romântico.

No que diz respeito ao século XX, Luhmann dá conta dessa dificuldade e observa que o “amor” está a perder a sua marca distintiva de comunicação da individualidade vincadamente diferenciada. Isso ocorre porque, após se tornar como condição para o casamento à época do Romantismo e se ter também difundido para todos os estratos sociais da população, fundamentalmente no século XIX, o “amor” também se tornou o modelo para os encontros mais casuais e fugazes perdendo a sua força inicial. Cada vez mais, basta que haja um conjunto de percepções favoráveis de ambos os indivíduos para que com as várias oportunidades de se iniciarem novas relações, ainda que impessoais, ecludam relações interpessoais mais circunstanciais, mas comuns e por isso menos individualizadas. A facilidade com que hoje em dia se troca de parceiros e a grande quantidade de divórcios parece corroborar isso mesmo. Se o “amor” passa a não exercer plenamente a função da individualidade diferenciada, então o casamento, baseado nesse tipo de comunicação, corre o risco de perder a sua estabilidade. Este paradoxo é analisado por Weber como uma tensão entre a racionalidade quotidiana – um influxo da humanidade moldada pela vocação-profissão, – e a vida sexual, que passara ser extra quotidiana, em especial a vivida fora do casamento, e que pode ser o “único vínculo que ainda ligava a origem natural de toda a vida o homem doravante inteiramente saído do ciclo da antiga existência rústica, simples e orgânica” (Weber, 2006: 343). A presença desse “vínculo” deverá ajudar a explicar para além das relações extraconjugais, outras formas irracionais do amor sexual dentro e fora do casamento.

Max Weber também descreve as diferenças na importância que o casamento teve desde a idade média. O casamento deixou de ser unicamente uma união que fizesse reproduzir a estratificação social, para passar a ser o apaziguador da crescente tensão entre a irracionalidade da religião, e a irracionalidade da paixão. Dessa luta entre o corpo e a alma, seguindo a tese de Santo Agostinho, o casamento deixou de ter o propósito quase único de garantir a segurança económica da mulher e a herança aos herdeiros, enquanto matriz socialmente verdadeiramente importante, e passou a ser o sacramento mais importante da igreja cristã, já que possibilitou a união inevitável entre o divino e o humano. Por um lado, conjugou as irracionalidades concorrentes das duas entidades como também essas “irracionalidades” com a racionalidade quotidiana proporcionada pela “vocação-profissão” das sociedades modernas (Weber, 2006: 340-4).

Niklas Luhmann também deu conta desse conflito entre a razão e o “amor”. Para este autor, dessa oposição não pode resultar um vencedor: “não admite qualquer solução onde a hierarquia ou a domesticação tenham lugar, mas antes apenas uma espécie de espelhamento socialmente reflexivo dos interesses opostos em cada um dos outros princípios” (Luhmann, 1991:125). Luhmann observa que será impossível sustentar uma sociedade sem atender à “razão” da autoridade dos pais e por outro lado à igualdade entre estratos sociais no seio do casal ou no seio da relação íntima, que de resto parecem também favoráveis ao próprio “amor”. O “amor” continua consciente da sua impossibilidade de concorrer verdadeiramente como a razão. Por isso, o “amor” para verdadeiramente irromper no social tem que “fazer prevalecer as razões da sua própria razão” (Luhmann, 1991:126). O amor tem que reclamar a sua soberania, entregue a si próprio, operando segundo as suas próprias leis, formuladas no código em estágio *amor passion* (Luhmann, 1991: 127). Todavia não admite nenhuma domesticação, já que apesar da *razão* ter uma competência universal esta não pode reivindicar um domínio absoluto (Luhmann, 1991: 127). Esse absolutismo será composto por um compromisso difícil, e não submisso, entre a razão e o “amor” que o casamento religioso nas sociedades modernas pretendem codificar.

Niklas Luhmann conclui que apesar de tudo, o ideário do “amor” romântico estará em declínio, não obstante continuar a ser veiculado pela literatura de

entretenimento e, podemos considerar, pelas artes de representação. Esse declínio parece constatar-se no paradoxo da necessidade dos amantes o procurarem e conservarem. Por isso, como refere Luhmann, os amantes continuam a procurar o casamento como a melhor forma de conservar esse amor romântico “ (...) contrariando a velha tese da divergência insanável entre o casamento e “amor”, fazem-no através da exclusão de todos os elementos indicadores do que é ameaçador” (Luhmann, 1991: 201). Para além disso, como o indivíduo “só pode garantir a maior parte das suas exigências (...), apenas e só durante as relações impessoais” (Luhmann, 1991: 203), nomeadamente no contexto escolar ou profissional, encontra no casamento a melhor forma de as conciliar com as relações pessoais. Isso não deixa de ter efeitos arriscados para o casamento, já que essa instituição depende do “amor” enquanto meio de comunicação daquilo que é estritamente individual, mas “parece que o trabalho de profunda reflexão sobre o código introduz já a mudança radical” (Luhmann, 1991: 203).

Niklas Luhmann observa quando a distinção entre relações pessoais e impessoais se universalizarem, no seio do casamento ou noutras relações similares, irão provocar um maior anseio de relações íntimas. Isto poderá ocorrer porque as relações impessoais poderão inclusive, num ambiente complexo, alavancar um vínculo mais difuso e íntimo entre os amantes. Ou seja, as relações impessoais desde que bem sucedidas poderão concorrerem para a intensificação e aumento das relações pessoais (Luhmann, 1991: 206-7). Podemos chegar à conclusão que os amantes continuam a preferir o casamento, entre as outras formas de união, porque para além de ser o que melhor garante o amor romântico é através das relações impessoais, facilitadas pelo próprio casamento, que o amor se vê obrigado a eclodir e desse modo garantir a diminuição da improbabilidade que sempre implica. Comprova-se assim que o aumento da inverosimilhança e da improbabilidade pode ter um efeito favorável, neste caso específico na comunicação “amor” (cf. fig.3).

De resto, poder-se-á observar as relações íntimas como um sistema social que tem evoluído de forma muito coincidente com a individualização que caracteriza a sociedade moderna, onde o “amor” acaba e recomeça mais facilmente sem os constrangimentos e limites próprios da estratificação social ou do condicionamento de valores morais ou éticos.

4. Críticas e Limites

Na teoria da comunicação de Luhmann, observa-se a desmistificação do “amor”. O autor funcionaliza-o, e ao contrário do senso comum, não o considera como um sentimento comunicado pelos indivíduos. Essa perspectiva sociológica é inovadora e oferece um momento único de compreensão sobre uma teoria complexa referente ao “amor” que em muitos momentos, ainda nos aparece como inerente à natureza íntima do indivíduo. É sobre a veracidade dessa teoria que vamos agora delinear algumas considerações.

De acordo com Luhmann, desde o século XVI e à medida que a sociedade se foi tornando mais complexa, mais individualizada, houve lugar à criação de um código das relações íntimas. Elas assumem-se como um sistema social e o “amor” enquanto paixão, o seu meio de comunicação simbolicamente generalizado, responsável pela sua emergência. Mas esse sistema social detém o monopólio da codificação do “amor” ou também haverá um outro sistema mais difuso, mais complexo como o sistema psíquico capaz também de o fazer? Na sociedade moderna, nomeadamente a do século XXI, como se conjugam as relações cada vez mais impessoais, com a intensificação das relações íntimas?

As acções individuais são indispensáveis à existência de sistemas sociais, mas segundo a teoria luhmaniana, elas não se manifestam no social, pelo menos de forma visível. São processadas dentro dos sistemas, na medida que o indivíduo é reduzido a essas mesmas acções. O que agora se disserta incide sobre o homem que pode observar globalmente os acontecimentos que provoca; pode seleccioná-los enquanto operador de comunicação e não ser apenas um produtor; um carregador de sistemas. Nasce assim o projecto deste ponto do capítulo: o papel do indivíduo face ao funcionalismo que Luhmann escolhe para explicar o social, neste caso para explicar o “amor”.

A possibilidade do “amor” ser uma alternativa à literatura (linguagem escrita) como de resto serão os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados enquanto “dispositivos semânticos que por si só proporcionam, apesar de tudo, o sucesso às comunicações improváveis” (Luhmann, 1991: 19), parece-nos, desde logo, refutável. O “amor” utiliza incessantemente a literatura e evolui com ela. Isto significa

que o “amor” é um meio de comunicação simbolicamente generalizado que parece utilizar a literatura para percorrer a sua própria dimensão temporal e objectiva. Não obstante, parece estar dependente dela para poder evoluir. Por isso, colocamos desde logo sérias dúvidas sobre a capacidade do “amor” superar a linguagem ou conseguir expurgá-la da indeterminação, sempre presente nesse tipo de meio de comunicação. Se Niklas Luhmann previu que os modernos meios de difusão não irão relegar a escrita à inutilidade – tal como esta não o fez relativamente à forma oral – (Luhmann, 2006: 152-3), consideramos que, do mesmo modo, o meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor” não será capaz de o fazer face aos outros meios de comunicação (linguagem e meios de difusão).

Os meios de comunicação simbolicamente generalizados funcionam como *mecanismos* ou aquilo que nós designámos como *algoritmos semânticos* compostos pelos outros meios de comunicação, mas Luhmann encara-os de forma distinta e alternativos à própria linguagem. Dá-lhe, portanto, uma distinção qualitativa face à sua natureza e propósito. Todavia não é isso que se constata no caso do “amor”. Na tese luhmaniana, o “amor” faz como que uma usurpação da linguagem e dos meios de difusão, e não ganha propriamente uma independência simbólica, como acontece, por exemplo, no caso do *dinheiro* em que é bem visível a capacidade de substituição desse meio face ao seu meio simbiótico – a satisfação de necessidades predominante básicas (Luhmann, 1991:30). É como se para o autor, o “amor” efectuasse uma apropriação particular desse recurso, e se é inegável que a literatura funciona como um registo histórico do sistema das relações íntimas, Luhmann como que a esvazia do seu simbolismo intrínseco, eliminando todas as indeterminações que lhe são próprias.

Julgamos que essa dificuldade, a de o “amor” se demarcar da literatura, tem uma justificação já a florada. Apesar do “amor”, tal como os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados, só se assumir “no momento em que a técnica de difusão permite ultrapassar os limites da interacção entre os presentes” (Luhmann, 2006: 48), a literatura actua como estrutura do próprio sistema das relações íntimas. Dito de outra forma, Luhmann faz da literatura o sustento dos sistemas das relações íntimas e cristaliza-a na sua própria estrutura. Se considerarmos esta tese verdadeira, conseguimos explicar como o código “amor” não consegue ultrapassar a eficácia da

linguagem e da literatura, ou mesmo dispensá-la como qualquer meio de comunicação simbolicamente generalizado deveria conseguir. No entanto, se não fosse assim, o “amor” inviabilizaria o seu sistema porque aniquilava a sua própria estrutura. Nesse caso, o sentido do “amor” ou como Luhmann designa, a “identidade em construção”, assumiria um papel auto-destruidor, auto-consumia-se, não restando nada, resumindo-se à sua extemporaneidade. Ao usurpar a estrutura, acabaria por aniquilar o seu próprio sistema e transformá-lo-ia naquilo que Luhmann recusa em considerar: um conjunto de emoções, de expectativas e frustrações, ruído para o sistema social. Esta crítica é particularmente pertinente se pensarmos na fragilidade que o próprio Luhmann atribui ao sistema das relações íntimas. É um sistema composto unicamente por duas pessoas, muito complexo, mas ao mesmo tempo demasiado simples para que estrutura e processos se consigam claramente distinguir. Julgamos que estas características assumem uma importância decisiva perante todas as críticas e dúvidas que de seguida se vão explicar.

Começamos, desde logo, com as implicações que essa natureza dual tem para o próprio sistema. Luhmann considera as “interacções” como um das três tipologias de sistemas sociais. As outras são as “organizações” e as “sociedades” (Luhmann, 1998: 27). O caso do sistema das relações íntimas ou o também denominado pelo autor por sistema das interpenetrações humanas é claramente uma interacção, neste caso, particular e fortemente individualizada. Como qualquer outro sistema social, ele é complexo e, à partida, só aumentado a complexidade pode reduzir a complexidade do seu ambiente. De resto, é nessa complexificação que os sistemas sociais se vão diferenciando. A diferenciação sistémica, como afirma Luhmann, é a formação de sistemas dentro de sistemas (Luhmann, 1998: 42) que pode assumir a forma da hierarquização enquanto diferenciação específica e localizada, assumindo-se como “uma auto-simplificação das possibilidades do sistema” (Luhmann, 1998: 43) e que por sua vez, vai reduzindo essa complexidade, tornando-a processável. Todavia, no caso do sistema das relações íntimas, e apesar da complexidade estar bem presente, esse sistema social não se pode diferenciar. Desagregava-se instantaneamente já que se trata de um sistema dual. De resto, é essa impossibilidade de se diferenciar, de poder expandir a sua

complexidade e ganhar tempo face aos caos do ambiente, que concorre para o “amor” normalmente acabar e deixar “ (...) inevitavelmente de acontecer” (Luhmann, 1991: 45).

Apaixonamo-nos por alguém em particular e não conseguiremos fazê-lo em simultâneo por mais pessoas, e as próprias paixões serão também distintas conforme as diferenças entre indivíduos. Se esse facto serve para diferenciar as relações íntimas da amizade, fere-a na característica da generalidade que os meios de comunicação simbolicamente generalizados, segundo Parsons, deveriam exhibir. A capacidade de reduzir a complexidade do seu meio ambiente, ou seja, de a reduzir ao social, é limitada a dois indivíduos e é bem delimitada no tempo e no espaço. Por isso não é possível observar a dimensão social na comunicação “amor”. É essa dimensão que possibilita a comparação permanente do que os outros experimentam ou experimentaram e como aplicam a sua acção (Luhmann, 1998: 95). Alias, essa é a razão que suporta a preferência do autor em não adoptar o conceito de sentido para o “amor”, e de o substituir pelo conceito de “identidade em construção” (Luhmann, 1991: 43).

O sentido é também ele próprio auto-referencial e autopoietico (Luhmann, 1998:78) e só é predicado dos sistemas que exibem essas mesmas características. No entanto, é a dimensão social do sentido que dá aos sistemas a possibilidade de se relacionar com outros sistemas, inclusive com os que são livres de sentido (Luhmann, 1998: 89). Esta característica assume-se como fundamental para a redução da complexidade do mundo, constituído por sistemas com e sem sentido e pelos seus ambientes. A carência da dimensão social deve-se ao sistema das relações íntimas ter, como já referimos, um cariz dual, particular e fortemente individualizado, apesar de ter nas relações íntimas a sua continuidade; a sua generalidade antropológica comum a todos os indivíduos. Este facto assume-se-nos com especial relevância já que, para o próprio Luhmann, o sistema das relações íntimas é confessamente uma excepção no panorama dos sistemas sociais.

Se é verdade que para Luhmann o “amor” é a forma de comunicação entre indivíduos dentro do sistema das relações íntimas como é que um meio desprovido de dimensão social poderá sustentar um sistema social? Ou, se os sistemas sociais emergem reduzindo a complexidade do seu ambiente, como é que aquele sistema dual, carenciado dessa dimensão, pode reduzir a complexidade ao social?

O sistema das relações íntimas está dependente da representação mental dos amantes, bem patente no “ (...) desenvolvimento do *próprio eu* através dele e do “amor” para com ele” (Luhmann, 1991: 43). Mas para o “amor” ser particular e fortemente individualizado torna-se vulnerável às experiências passadas dos amantes; torna-se passível de ser representado de formas distintas. Se por um lado ajuda a justificar e reforça a grande improbabilidade deste tipo de comunicação, também explica porque Luhmann não lhe dá a dimensão social ou a imunidade face à variação das representações mentais das experiências individuais. Pelo contrário, damos mais uma vez o exemplo do “dinheiro” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado, que é mais imune a variações representativas do real, da experiência adquirida pelo indivíduo. Reforçamos, por isso, as dúvidas acerca do “amor” enquanto sistema social. A ausência dessa dimensão não permite aos amantes compreender o mundo fora das suas percepções. Não podem por isso, reduzir nenhuma complexidade que lhe seja alheia. Como para Luhmann a acção e o *ser-próprio* do indivíduo não se observa (Luhmann, 1991: 43) – “um indivíduo não consegue (desde que não tenha lido Fichte) entender a sua relação com o mundo como uma acção própria. É impossível que se atribua a si próprio como acção, o que experimenta como selecção” (Luhmann, 1991: 24).

Niklas Luhmann refuta, na maior parte das vezes, a tese de que o “amor” é um acontecimento singular, ou seja, que é “apenas viável uma vez na vida” (Luhmann, 1991: 129), porque isso contrariava o imperativo do estado de “amor” permanente que o indivíduo anseia. Esta ideia do autor que acompanhamos de perto, confirma definitivamente que o “amor” é temporário não conseguindo resistir para sempre à negação/recusa, e quando essa resistência é vencida, a paixão tende a diluir-se. Mas também enuncia outra ideia, bem evidente durante o decorrer do século XVII: o “amor” é inconstante, sofre da alternância da negação a que está sujeito, mas só assim consegue encontrar a sua própria constância (Luhmann, 1991: 131), a sua continuidade. Mas no século XVIII com o *amour passion* ocorreu uma inversão e o “amor” passou a poder ser constante e as pessoas inconstantes (Luhmann, 1991: 132). Isso pode ser equivalente a considerar que o sistema das relações íntimas se mantém, e só encontra a sua constância através de sequências de inconstância do comportamento individual.

Este fenómeno de inversão confirma que o sistema das relações íntimas foi adquirindo constância face à inconstância da individualização. Por isso este sistema, desde o código *amour passion*, está dependente das relações íntimas, da sexualidade, do seu código simbiótico. Assim, diferente do que considera Luhmann, podemos interpretar que esse “amor” constante é contrário à ideia da diferenciação do sistema de relações íntimas. Se é verdade que essa característica pressupõe a ideia de resolução das inverosimilhanças, que segundo o autor só os sistemas sociais podem solucionar, o conceito de constância é em si mesmo contrário ao de diferenciação, fundamental à evolução social.

O autor considera que só a semântica do “amor” consegue por em evidência essas inverosimilhanças e contradições, superá-las e transmiti-las (Luhmann, 1991: 53), como se só a semântica fosse a única representante do seu próprio sentido⁶⁷. Mas será verosímil confiá-la unicamente aos sistemas sociais? Não se trata de um fundamentalismo considerar que só esses sistemas conseguem ultrapassar a improbabilidade de comunicar, e neste caso, comunicar o “amor” através da semântica? Isto equivaleria a imaginar a possibilidade de uma perfeita normalização da actividade simbólica através dos sistemas sociais com vista à adequação funcional das necessidades individuais. Em alternativa o que aqui se propõe é que o sistema psíquico, responsável a emergência de um sistema de relações íntimas, seja também chamado, a par desse sistema social, a superar a improbabilidade do “amor”. Deste modo, a resposta àquelas questões poderá passar por investigar se essa “identidade em construção” de que Luhmann fala, não ser outra forma de representar a comunicação entre indivíduos.

Segundo a perspectiva de Luhmann, o indivíduo assume-se apenas como um ser produtor de informação e não comunicacional, e por isso, sem dimensão social. Ora, passa-se exactamente o mesmo com o “amor” e com o seu sistema. A dimensão social da comunicação “amor” não existe. Por isso, o *ego* (amante) não reconhece do *alter-ego* nos outros. Só o reconhece e em exclusivo, no *alter* (amado). Essa “identidade em construção” do “amor” é o modo funcional e sistémico que Luhmann encontra para

⁶⁷ É bem visível o esforço de Luhmann em fazer coincidir a semântica, veiculada pela literatura, com a estrutura do sistema, como se as emoções, percepções fossem todas canalizadas na semântica literária do “amor”.

representar a comunicação entre dois indivíduos. Pode-se dizer que todos os sistemas sociais são isso mesmo: uma forma de representar a comunicação. Mas neste caso particular, o “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado perde a sua eficácia já que não reduz a complexidade ao social mas apenas ao outro indivíduo. Esta ideia pressupõe um ciclo contingente, com direcções e dimensões simbólicas para além do funcionalismo imposto por Luhmann. Ou seja, na nossa interpretação, o “amor” assume-se como uma “realização emocionalmente aprofundada” mas que nem sempre é resultado dos sistemas das relações íntimas, mas também da capacidade de comunicar do próprio indivíduo.

Um outro conjunto de dúvidas que elencamos é o de que, segundo Luhmann, o “amor” é o meio de comunicação responsável pela conservação de um sistema de relações íntimas organizado, essencialmente a partir da ideia de “paixão”. Todavia se os meios de comunicação simbolicamente generalizados valem em função daquilo por que podem ser trocados (Parsons, 1977: 204-228), parece ser possível colocar, desde já, algumas considerações. Vejamos novamente o exemplo do “dinheiro” (meio simbólico) que consegue ser trocado por qualquer bem que sirva as necessidades mais básicas ou de segurança (meio simbiótico). Dito de outra forma, o “dinheiro” consegue comprar todas essas necessidades. E o “amor” (o meio simbólico) será que consegue substituir a sexualidade (meio simbiótico)? Como já foi referido, no século XVII dá-se início à “integração da sexualidade como essencial ao “amor” (Luhmann, 1991: 51) e no século XIX assume uma forma, “de transposição idealizada e uma sistematização da pulsão sexual” (Luhmann, 1991: 52). Ora, tal dependência parece inviabilizar qualquer tipo de troca entre o meio simbólico e o seu mecanismo simbiótico de tal forma que a sexualidade e o “amor” invertem os seus papéis e este fica dependente da sexualidade. De resto, se a paixão é o “símbolo dominante que organiza a estrutura temática do meio de comunicação amor (Luhmann, 1991: 29), dito de outra forma, se é parte integrante e dominante do “amor”, como é ao mesmo tempo seu símbolo? Não há uma distinção clara entre o meio simbólico e o seu mecanismo simbiótico, e sem essa distinção, a troca torna-se inviável. Assim, temos que a sexualidade se assume como responsável pela própria diferenciação do sistema das relações íntimas, e por isso não poderá ser trocada pelo “amor”.

Finalmente, apontamos como limite à teoria de Luhmann sobre o “amor”, a evolução da sua semântica que se tem verificado no seio do espaço virtual das novas tecnologias de informação e comunicação. Desde o aparecimento dos modernos meios de comunicação, essa evolução marca uma forte presença no “amor”, ao ponto de muitas vezes serem mesmo considerados mais importantes que a linguagem verbal. Se a literatura era a forma de difusão quase única deste meio de comunicação, hoje em dia a situação é bem distinta. Todas as possibilidades da Internet (Hi5, My Espace, Twitter etc.), MMS, SMS, etc. são objecto de uma ocupação sistemática, de uma aprendizagem e de um controlo permanente por parte dos amantes, com o objectivo de dar maior aceitação às suas aspirações de amar. Para além do espaço virtual, existe também um vasto leque de outras formas simbólicas por onde o “amor” circula, e que se podem observar especialmente nas últimas décadas, nomeadamente nas roupas ousadas, nos lugares, nos corpos (tatuagens, piercings, o extremo cuidado com a estética corporal).

Assim, e depois de termos exposto as nossas duvidas sobre a teoria de Luhmann da comunicação “amor” e não destruindo o conceito básico de que o sistema das relações íntimas se trata de um sistema social, afigura-se como um sistema particular que trata de uma interacção também ela particular. Nesse sentido, o meio de comunicação simbolicamente generalizado amor é um meio invulgar, excepcional, um ícone da comunicação, que não caberá totalmente na eficácia sistémica luhmaniana enquanto imperativo soberano das sociedades complexas, como o único critério da evolução social. No plano da comunicação, essa lógica de funcionamento deste tipo de sistema social significa a imposição de uma articulação específica (funcional) a todos os domínios simbólicos: uma “solução” radical do problema do sentido por força da imposição de uma lógica que lhes é exterior representada pela contestação da pretensão baseada no registo histórico dado pela literatura. A refutação desta hipótese passa, desde logo, pela contestação do absolutismo funcionalista. Ou seja, contraria-se essa hipótese com limites de validade mais restritos que a impeçam de se transformar em imperativo supremo da vida social. Não se trata, pois, de uma refutação liminar da validade da lógica sistémica, mas de considerá-la antes como uma tendência, ainda que predominante, da evolução e vida social. Isto significa a necessidade de desenvolver uma concepção mais abrangente do fenómeno da comunicação, e de não a reduzir ao

protótipo sistémico como uma espécie de dispositivo de Inteligência Artificial de processamento e transmissão de complexidade reduzida.

Já dissemos que a complexidade do social que era estratificada, com barreiras, passa a ser, nas sociedades modernas, funcional. A tese que aqui se introduz é de essas irregularidades e diferenças que são indispensáveis à geração da acção social são também a ser criadas pelo próprio indivíduo como protótipo de complexidade maior. Neste caso, a individualização não é só sinónimo de complexidade maior mas também funciona como sua redutora. O indivíduo na sociedade moderna vai recuperando o seu legado de criador de realidades, como operador da comunicação. O que aqui se propõe é que o sistema psíquico que foi provocando a emergência de um sistema de relações íntimas, seja também chamado, a par desse sistema social, a superar a improbabilidade do “amor” se manifestar. Na sociedade, o indivíduo pode ser o responsável directo pela acção social; pode não precisar mais do sistema das relações íntimas para tornar significativo tudo aquilo que o rodeia e se tornar a si próprio significativo (para si e para o outro) num acto de doação de sentido ao mundo. É neste âmbito que falamos de uma construção social da realidade pelo homem, sejam através de dispositivos naturais (os sentidos) ou artificiais, uma vez que a nossa relação com o mundo é sempre uma relação mediatizada (Rodrigues, 1999: 7). Isto equivale a dizer que a fonte do sentido é também o homem: o sentido nasce de uma relação de doação que não é exclusivo do sistema social particular do “amor”. Ao invés, a hipótese sustentada pela teoria geral dos sistemas de Niklas Luhmann observa o homem como produtor de acontecimentos, mas incapaz de os operar, de os seleccionar, de ser a fonte de sentido. Assim, a ideia de que o “amor” é um meio de comunicação simbolicamente generalizado afigura-se verosímil mas limitada: não contempla a totalidade das dimensões simbólicas do “amor”, e faz da literatura, porque também é sua estrutura, um veículo demasiado crítico na sua evolução.

Luhmann aceita a notoriedade simbólica do homem, mas considera que, em resultado da evolução social, já não é ele a fonte do sentido, mas sim os sistemas sociais, a partir dos seus dispositivos funcionais que são os meios simbolicamente generalizados. Considera o simbolismo do mundo como um resultado de relações funcionais e não um produto da reflexão do espírito humano. Luhmann pensa a relação

entre o indivíduo e os sistemas sociais, de uma forma que nos pode fazer lembrar os cenários sombrios da relação entre o indivíduo e uma inteligência artificial que cria uma rede, uma matriz, como no filme de ficção “The Matrix”⁶⁸, em que o indivíduo é reduzido a um produtor de elementos e que não percebe, na sua grande maioria, o alcance da sua natureza e da suas capacidades. As operações e a evolução do mundo, ou seja do *real* está a cargo dessa inteligência artificial e da matriz por ela constituída, que por ser demasiado complexa, só ela se encarrega de o fazer.

Se a noção de evolução acompanha os meios de comunicação simbolicamente generalizados a par dos sistemas sociais (Luhmann, 1991: 20), porque não introduzir precisamente a Teoria da Evolução de Charles Darwin ou mais precisamente a noção de “selecção natural” nesta temática? (Bryson, 2003: 381-2). Ou seja, se os meios e os sistemas sociais evoluem, porque não pensar que para “sobreviverem” necessitam de se adaptar e evoluir para outra “espécie”? Ou caso não o consigam, evoluam para a sua própria extinção? De resto, esta evolução foi observada pelo próprio Luhmann, em períodos definidos da história como aquela que decorreu do século XVIII, em que a direcção se inverteu e “as pessoas são entendidas como modificáveis, passíveis de evolução (...) e o “amor”, por seu lado, como capaz de estabilidade” (Luhmann, 1991: 132). O meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor” foi sendo gerado a partir na Idade Média, mas foi no início do século XIX, com a inclusão definitiva da sexualidade, que se diferenciou e fez emergir o sistema das relações íntimas. Foi com a individualização, característica da sociedade moderna, que adquiriu a sua máxima expressão. O que agora se sugere é que esse meio de comunicação, assumindo as características que Parsons definiu, terá tido uma breve e incompleta existência; começou a sofrer mutações no preciso momento que a sexualidade começou, no século XVII, a fazer parte da sua codificação para restar agora como uma forma alternativa, complementar, ainda que predominante, de comunicar. A nossa proposta é que nas sociedades contemporâneas essa alternância já não acontece deferida no tempo, em épocas distintas, acontece no presente em que o funcionalismo e a cognição parecem ter

⁶⁸ Filme de ficção científica de 1999 escrito por Andy Wachowski e Larry Wachowski que retrata um mundo virtual – a “matrix” – gerado por inteligência artificial que reduz o ser humano a unidades de energia para o seu próprio funcionamento.

encontrado um dualismo semântico, onde todas as tendências e orientações podem ser observadas na literatura, no cinema ou na música através dos variadíssimos modernos meios de comunicação. Este tipo de dualismo está bem patente no que Gilles Lipovetsky considera ser a cultura “pós-moderna” que é “ (...) consumista e ecologista, sofisticada e espontânea, espectacular e criativa; e o futuro não terá, sem dúvida, que decidir em favor de uma destas tendências, mas, pelo contrário, desenvolverá as lógicas duais, a co-presença flexível das antinomias” (Lipovetsky, 1983: 13-14).

Em suma, Niklas Luhmann ao tentar explicar o indesmentível e incontornável processo de individualização das sociedades modernas, e ao fazê-lo numa lógica sistémica-funcionalista, acaba por demonstrar incoerência na identificação única do “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado e da sexualidade/relações íntimas como seu mecanismo simbiótico. Volta-se a evocar o principal argumento que nos levou a chegar a esta conclusão: a ausência da dimensão social do “amor”, reconhecido pelo próprio autor, levando-o a substituir o sentido (que é composto cumulativamente pelas dimensões objectiva, temporal e social) pela “identidade em construção” (Luhmann, 1991: 43). Consideramos que isso fragiliza a noção do “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado e como gerador do sistema social das relações íntimas. Luhmann distingue as razões antropológicas, como a “ (...) percepção (inclusive percepção da percepção), sexualidade, satisfação de necessidades (sobretudo elementares) e vivência física (...)” impossíveis de as negar, mas ignora particularmente as emocionais.

Conclusão

Gostaríamos de sublinhar alguns aspectos, os primeiros reiterando duas das principais ideias da dissertação e um outro de natureza ontológica.

Vimos que segundo a nossa proposta o *aceitar* da comunicação nem sempre coincide com *concordar* com ela. Demos os exemplos dos conflitos interpessoais e o do próprio autor sobre o *alter* (amado) que começa por negar a comunicação do *ego* (amante) só com a intenção de aumentar a probabilidade da ocorrência do “amor”. O carácter binário com que Luhmann analisa a comunicação – aceitar e recusar – não prevê outras direcções para onde ela possa apontar. Apesar de considerarmos que a aceitação funciona como um ponto crítico, que só pode discorrer nesses dois sentidos, ela já é um momento comunicativo uma vez que gera uma acção no campo do *sim* ou no campo do *não*, e essa “geração” é condicionadora de toda a comunicação. Se é difícil observar e abstruso esse efeito nas generalidades das relações impessoais, que a maioria dos meios de comunicação tentam mediar, não será assim com o caso do “amor” e com o sistema das relações íntimas. De resto, é possível que conforme se for alargando a dimensão dos sistemas sociais – das interacções para as organizações, até à sociedade – se torne mais improvável conseguir observar este fenómeno. De todo o modo, essa contradição entre a intenção manifestada e a acção, presente no “amor”, obrigou-nos a encontrar outro momento anterior que a tenha possibilitado: esse momento é a aceitação.

Observamos também que o autor analisa o sistema das relações íntimas enquanto capaz de reduzir a complexidade e indeterminação das expectativas e frustrações que aparecem nesse sistema sob a forma de sentimentos. O sistema codifica-os diminuindo o risco da não ocorrência da autopoiesis do sistema psíquico, composta pela autoprodução de consciência que por sua vez gera mais consciência. Todavia a irracionalidade desses sentimentos, estão bem patentes no código do *amour passion*, e é o desregramento, o excesso que a irracionalidade proporciona, a principal responsável pela diferenciação e distinção do código “amor” e do sistema das relações íntimas face

aos outros códigos e sistemas sociais. Esse facto levantou desde logo a suspeita de que estávamos perante um código particular, um ícone da comunicação, na panóplia dos meios de comunicação simbolicamente generalizados, e que por isso é possível analisá-lo sob um olhar distinto.

A investigação de Luhmann sobre o “amor” enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado baseia-se na constatação de um paradoxo da sociedade moderna: por um lado o nível crescente de relações impessoais, e por outro, uma intensificação das relações íntimas, que são reguladas, estas últimas, por esse código específico, capaz de aumentar a possibilidade de interacção entre o *alter* e o *ego*. A múltipla participação individual nos vários sistemas e subsistemas sociais potencia as relações impessoais e abstractas, mas também dá maiores possibilidades de comunicação em que um número maior de características individuais e particulares do indivíduo se tornem significativas, relações que o autor denomina de interpenetrações inter-humanas ou relações íntimas. De acordo com a tese luhmaniana esse paradoxo é resolvido da seguinte forma. Para que a identidade individual seja mantida, é necessário um mecanismo de aceitação, isto é, um meio onde a identidade se possa afirmar. O “amor” é esse mecanismo, funciona como um algoritmo semântico e dada a crescente diferenciação funcional da sociedade moderna e a consequente ampliação de relações impessoais, consolidou-se esse código que, ao possibilitar as relações íntimas, torna-se o principal meio de afirmação da individualidade. O código do “amor” permite aos indivíduos delimitar os seus próprios limites e com isso distinguir-se do ambiente. Segundo Niklas Luhmann, o “amor”, como de resto os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados, permitem fazer aceitar a comunicação, eliminar a indeterminação, e resolver, neste caso em particular, as satisfações e desilusões que aparecem sob a forma de sentimentos. Só assim é possível tornar inteligível a comunicação ao indivíduo através, neste caso, de uma realização emocional aprofundada.

Niklas Luhmann elege a literatura, que tem como tema o “amor”, para investigar sobre como esse código é constituído. Desde a idade média que Luhmann analisou a emergência do sistema social das relações íntimas e com ela o desenvolvimento das sociedades modernas que segundo o autor não se compadecem com a utilização única

da *linguagem e meios de difusão* como capazes de proceder à redução do crescendo da complexidade social. Primeiro, no século XVII, com a idealização de uma dama alheia, normalmente cortejada em salões e ocasiões especiais, até ao romance do século XIX em que as relações íntimas são assumidas pacificamente como indispensáveis à eclosão do “amor”, este código vai sofrendo mutações em que as relações íntimas/sexualidade vão-se posicionando como um “símbolo dominante que organiza a estrutura temática do meio de comunicação “amor”, é a paixão movida pela sexualidade ou relações íntimas, o mecanismo simbólico dominante (Luhmann, 1991: 29-30) e afigura-se pouco limitado ao símbolo comunicação a ele agregado (ao “amor”), por isso adquire uma “intensificação” e uma “diferenciação plena” (Luhmann, 1991: 30). Foi no século XVIII em que ocorreu o momento crítico que retrata bem essa evolução do “amor” e do seu sistema, precisamente quando se formou o código *amour passion* dominado por excessos, desregramento, uma competição aberta com a própria racionalidade e moral mas que foi sendo esbatido e integrado, primeiro com a galanteria até ao romance que tinha e ainda tem o objectivo idílico no casamento. Todavia foi esse “atrevimento” que permitiu ao “amor” distinguir-se definitivamente de outros meios de comunicação simbolicamente generalizados. A “moral”, já referida, mas também o “dinheiro”, ou o “poder” nomeadamente no seio do casamento e da família foram sendo afastados para só restar a auto-referência do “amor”: o amor gera amor e nada mais. Percebe-se porque é que para Luhmann, ter sido o amor baseado na paixão, e não na amizade, o código que passou a reger com predominância as relações íntimas na modernidade. A amizade, ao se apoiar no critério da virtude, partilha de características comuns a outros meios de comunicação, como é o caso da “moral”, originário da tese parsoniana. O amor como paixão, pelo contrário, conseguiu atingir a sua diferenciação plena e a sua auto-referência, sem ser necessário recorrer a nenhum outro critério externo como o mérito, a beleza, ou outra virtude (Luhmann, 1991: 27). Cremos que essa diferenciação plena, indispensável para que Niklas Luhmann possa considerar o “amor” como um meio de comunicação simbolicamente generalizado, tem nela incutida a sua própria crítica. A sexualidade ou as relações íntimas adquirem como que uma independência que a fazem eclodir de dentro do próprio “amor” que o faz distinguir dos outros meios simbólicos. No entanto, a importância invulgar e particular que o mecanismo simbiótico

(sexualidade) adquire face ao meio simbólico (“amor”), perante o que sucede com os outros meios de comunicação simbolicamente generalizados, é precisamente aquilo que nos possibilitou iniciar uma série de considerações e dúvidas sobre a veracidade da eficácia técnico-funcional orientada essencialmente pelas necessidades desse sistema. Estas considerações levam-nos a pensar que o sistema social das relações íntimas não explica totalmente a comunicação entre dois amantes. Aquilo que Luhmann considerou como ruído, as irracionalidades próprias do “amor” e produzido pelos indivíduos, poderá ser comunicado sem o funcionalismo-tecnicista do sistema.

As críticas e limites por nós observados têm como base um pressuposto: a assunção da literatura como estrutura do próprio sistema. Considerámos que o processo auto-referencial, conquistado no código do *amour passion*, que consubstancia a própria linguagem e literatura, foi sendo transformado também na sua própria estrutura. De resto, as estruturas são as únicas que podem determinar o que existe e o que é possível ao sistema, e é precisamente essa função que a literatura desempenha neste sistema. Dessa forma, as indeterminações com que os meios de comunicação sempre contam, especialmente a linguagem e os meios de difusão, são praticamente anuladas. Não se pense que estamos perante uma incongruência ou contradição na Teoria dos Sistemas de Luhmann. O autor previu que em determinados casos os processos transformam-se em estruturas e vice-versa. Neste caso em particular a forma escrita da linguagem é para além de meio de comunicação, a estrutura do próprio sistema. Por isso percebemos como o “amor” fica refém da literatura, da sua própria estrutura, e também por isso não é suficientemente eficaz para a poder dispensar. Todavia, se não fosse assim, o sistema esvaziava-se, perdia os seus limites e os limites dos seus próprios sentidos. Perdia-se no tempo e no seu objecto. Temos assim que esse sacrifício do “amor”, face ao seu meio simbiótico, tem um propósito dado por Luhmann. Permite a sobrevivência do próprio sistema. Possibilita que o sistema não seja reduzido àquilo que o autor pretende evitar: um conjunto de emoções, percepções, isto é, de ruído.

Esta tese sobre o amor ajuda a compreender a particularidade com que Luhmann encara o sistema, como também a fragilidade que julgamos existir no próprio conceito enquanto meio de comunicação simbolicamente generalizado. Como a dimensão social do “amor” não existe, cremos que isso condiciona a possibilidade de reduzir a

complexidade do sistema das relações íntimas ao social. Diminui drasticamente a sua eficácia. Se as interacções humanas são um tipo de sistemas sociais, o facto de este sistema em particular não se poder desmultiplicar em subsistemas é forte indicio que só é capaz de reduzir a complexidade de duas pessoas de cada vez que emerge. Aliás, é essa dimensão social que dá aos sistemas a capacidade de perceber os outros sistemas, inclusive os desprovidos dessa dimensão e é por isso que dois amantes não podem utilizar o “amor” para perceber os outros, inclusive os outros amantes.

O autor é fiel à sua ideia de que o homem não é um sistema porque não possui unidade suficiente entre os processos e sistemas que o compõem (Luhmann, 1998: 61). Impede-o por isso de usar a possibilidade de operar o “amor”; modificar o mundo porque é capaz de amar. Não se trata só do mundo próximo, porque esse, segundo o autor, é inevitavelmente modificado, mas do mundo global, do “mundo lá fora” o que nos leva a desacreditar da ideia de felicidade humana na tese luhmaniana. Ou seja, o indivíduo para ser feliz depende de um sistema social, porque só ele pode codificar a sua própria intimidade, marcado pela improbabilidade de poder emergir e de manter a sua existência. Esta constatação faz-nos enunciar novamente uma ideia mestre desta dissertação: o indivíduo nem sempre será reduzido às acções que produz mas também é capaz de ser um operador da comunicação no seio dos sistemas sociais. A inclusão do indivíduo no seio dos sistemas sociais e da comunicação, ao contrário da tese luhmaniana, pode explicar a inovação ou a capacidade inventiva do homem e dar-nos pistas para explicar o fenómeno comunicativo em alternativa à tese luhmaniana. Esta hipótese que colocamos leva-nos a pensar que Niklas Luhmann pode ter caído na falácia de que Edgar Morin fala. Luhmann com a construção da sua teoria geral sistémica, clarificou, distinguiu e hierarquizou a complexidade do mundo – se o entendermos como Luhmann, composta pelos sistemas e o seu ambiente – mas “ (...) tais operações, necessárias à inteligibilidade, correm o risco de a tornar cega se eliminarem os outros caracteres do complexus; e efectivamente, como o indiquei, elas tornam-nos cegos.” (Morin, 1991: 18-9). Pode ser necessário introduzir na tese luhmaniana da comunicação como que o “princípio da incerteza” de Werner Heisenberg. Se no caso da Física, trata-se da impossibilidade de calcular simultaneamente a probabilidade de localizar o electrão no presente e a sua posição futura, na teoria dos sistemas trata-se da

impossibilidade de determinar a “localização” exacta do individual face ao social mas que o autor tenta fazer através da sua tese da comunicação.

Como postula o princípio de Heisenberg, a tentativa de medir um dos parâmetros perturbará a medição do outro. Esta incerteza é uma propriedade universal e não é resultado de insuficiências técnicas ou tecnológicas na medição dos parâmetros (cf. Bryson, 2004). Se trouxermos esse princípio para a teoria dos sistemas, então podemos considerar que o esforço de Niklas Luhmann ao determinar a complexidade do sistema social e de “localizar” os sistemas psíquicos no seu ambiente, influencia a correcta compreensão da relação entre esses sistemas e da correcta localização de um face ao outro. Se é verdade que considera a existência do processo de *interpenetração* entre os dois sistemas, isola-os, considera-os operacionalmente fechados e fixa-os, no ambiente um do outro. Neste caso, Luhmann enquanto sociólogo elege o sistema social como objecto de estudo, dá-lhe ênfase e por isso prefere isolar a complexidade do sistema psíquico. Todavia essa tentativa de tornar os sistemas sociais mais inteligíveis, à custa de considerar uma complexidade incomunicável entre sistemas psíquicos, pode não explicar satisfatoriamente a comunicação e a sociedade. Podemos então colocar a hipótese dessa localização do sistema psíquico ser artificial. Para além de uma opção ontológica, poderá ser também um caminho metodológico que serve para perceber melhor os sistemas sociais.

Niklas Luhmann distinguiu-se de Max Weber quando este designou o “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*) (in Weber, 2006:21), para se referir ao duplo desencantamento dado pela religião e dado pela ciência. O racionalismo que Weber emprestou à Sociologia deu lugar, com Luhmann, ao funcionalismo e tecnicismo extremos. Anulou o sentido da vida dado pelo indivíduo, para encontrar o que ele julga ser a fonte desse sentido que rege os vários sistemas autopoiéticos, sociais e psíquicos: a necessidade de reduzir a indeterminação e complexidade, próprias dos ambientes e das próprias sociedades modernas. Essas necessidades que, apesar de tudo, são pertença do indivíduo, só os sistemas sociais são capazes de satisfazer. É por isso que teve que anular as acções do indivíduo. Luhmann ao não eleger os indivíduos como capazes de comunicar, teve também que retirar a antropologia dos sistemas sociais. Teve que subtrair o indivíduo da acção para descobrir o processo que o autor acredita

ser o seu verdadeiro responsável: a auto-referência. Mas se substituirmos este conceito de auto-referência pelo conceito de repetição ou mesmo pelo de imitação, – já que só é possível repetir o que é repetível e portanto o que é imitável numa unidade de elementos, processos ou sistemas suficiente para que ocorram tais acções (condição essencial à ocorrência da auto-referência) –, começa-se a dissipar a aparente complexidade e abstracção das suas teses em não incluir os indivíduos nos sistemas sociais. Não obstante, ficam as questões: e se os indivíduos nem sempre se repetirem, nem sempre se imitarem? Se é da intimidade que emerge o fazer diferente? As respostas afirmativas a estas questões indicarão que a auto-referência e em particular a auto-referência do meio de comunicação simbolicamente generalizado “amor”, não será capaz de o explicar satisfatoriamente ou explicar o seu sistema das relações íntimas. Se assim for, Luhmann contribui inegavelmente para tornar a complexidade do mundo mais perceptível, mas não a consegue determinar cabalmente.

Bibliografia

Alvey, J, et all, (1995) *Formas de comunicação*, Lisboa: Teorema

Barreto, Jorge Muniz (2001) *Inteligência artificial – No limiar do século XXI*, Florianópolis: O Autor, pp., 180 – 183

Beck, U., Giddens A., Lash, S. (2000) *Modernização reflexiva: política, tradição e estética no mundo moderno*, Oeiras: Celta Editora

Bryson, B (2004) *Breve história de quase tudo*, Lisboa: Quetzal Editores

Cannon, Walter B. et al in: Gillispie CC, ed. *Dictionary of Scientific Biography* (1978) Vol. 15. New York: Charles Scribner's Sons, pp., 71 – 77

Chomsky, Noam (1994) *O Conhecimento da Língua. Sua natureza, origem e uso*, Lisboa: Editorial Caminho

Costa, C., (2000) *Blue & Brown notebooks*, Lisboa: Edições Fenda Lda

Freud, S. (1929) *Introdution a La Psychanalyse*, Paris: Payot, pp, 261-264

Fiske, J. (2005) *Introdução ao estudo da comunicação*, Porto: Edições Asa, pp., 41-52

Haddock, B. A. (1980) *Uma introdução ao pensamento histórico*, Lisboa: Gradiva, pp., 127-147

Hazard, P. (1983) *O pensamento europeu no século XVIII*, Lisboa: Editorial Presença, pp., 35-49

Kant, I. (1997). *Crítica da razão pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Lipovetsky, G. (1983) *A era do vazio*, Lisboa: Relógio d'Água

Lipovetsky, G. (1996) *A era do após-dever*, in: Morin, E., Prigogin, I. *A sociedade em busca de valores*, Lisboa: Piaget

Lorentz, E. (1996) *The essence of chaos*, Washington: University of Washington Press

Luhmann, N. (1986) *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag

Luhmann, N. (1991) *O amor como paixão, Para a codificação da intimidade* Lisboa: Difel

Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am. Main: Suhrkamp

Luhmann N. (1997a) *Observaciones de la modernidad*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.

Luhmann N. (1997b) *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, Barcelona: Antrophopos

Luhmann, N. (1998) *Sistemas Sociales: Lineamentos para una teoria general*, Barcelona: Antrophopos

Luhmann, N., (2000) *La Realidade de los Médios de Massa*, Barcelona: Antrophropos

Luhmann, N., (2006) *A improbabilidade da comunicação*, Lisboa: Edições Vega

Machuco Rosa, A. (2006) *Cinco lições sobre comunicação: redes e tecnologias da informação – da cibernética ao copyright*, Lisboa: Veja

Machuco Rosa, A. (2005) *Redes e Imitação*, URL: <http://paginas.ulusofona.pt/p138/ArtigoRedesRCL.pdf> (última consulta: 14/03/2007)

Morin, E. (2008) *Introdução ao pensamento complexo*, Lisboa: Instituto Piaget

Mariotti, H. (2000) *As paixões do ego: complexidade, política e solidariedade*, São Paulo: Palas Athena

Parsons, T., Smelser, Neil J. (1956) *Economy and society*, New York: Free Press

Parsons, T., (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press

Parsons, T. Shils, E.A. (2001) *Toward a general theory of action. Theoretical Foundations for the Social Sciences*, London: Transaction Publishers

Rosembueth, A., Wiener, N., Bigelow, J. (1943) “Behaviour, Purpose and Teleology” *Philosophy of Science*, vol. 10, pp., 18-24

Rodrigues, A. (1999) *Experiência, modernidade e campo dos media*, URL: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/rodrigues-adriano-expcampmedia.pdf> (última consulta: 27/01/2008)

Sausurre, F. (1999) *Curso de Linguística Geral*, Lisboa: Dom Quixote

Varela, F. (1991) *Autopoiesis and Biology of Intentionality*.
<ftp://ftp.eeng.dcu.ie/pub/alife/bmcm9401/varela.pdf> (última consulta 08/03/2008)

Von Bertalanffy, L. V. (1968) *General Systems Theory*, New York: Georges Brazilles

Watts, Duncan J. (2003) *Six Degrees. The Science of a Connected Age*, New York: W. W. Norton & Company

Wellek, R., Warren A. (1966) *Theory of Literature*, Great Britain: Penguin Books

Weber, Max (2006) *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*, Lisboa: Relógio d'Água

Wiener, N., (1948). *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge: The Technology Press of MIT, (1967)

Wiener, N. (1950). *The Human Use of Human Being*, Boston: Houghton Mifflin

.