

“A velha Europa” e “o Sociólogo” Como se relaciona a teoria de Niklas Luhmann à tradição filosófica?¹

Hans Ulrich Gumbrecht

Resumo

Neste artigo, Hans Ulrich Gumbrecht reflete acerca do legado intelectual de Niklas Luhmann e suas relações com a tradição filosófica ocidental.

Palavras-chave

Niklas Luhmann. Teoria social. Epistemologia.

Poucos dias após o 6 de novembro de 1998, a redação do jornal semanal *Die Zeit* me informou por e-mail da morte de Luhmann. É evidente que perdemos um grande pensador e autor, mas precisamos especificar a pergunta sobre o que perdemos com sua morte. Quero focar em dois aspectos de tal forma que possam servir como guia para esta palestra.² O primeiro é: por que, a longo prazo, o intelectual alemão era obrigado a se ocupar com os conceitos de Luhmann durante o período de suas publicações, ou seja, entre mais ou menos 1970 e 1998? Por que o discurso luhmaniano exercia essa atração viciante sobre os intelectuais do meu tempo? Na verdade, era inevitável ocupar-se com Luhmann. De certa forma, Luhmann era para a segunda metade do século XX o que Hegel havia sido para a primeira metade do século XIX na Alemanha. Isso nada tem a ver com simpatia ou antipatia pelas teorias, era, por assim dizer, impossível esquivar-se delas. Se lermos as publicações da primeira metade do século XIX, chegamos a uma conclusão semelhante referente tanto a Hegel quanto a Luhmann: Era necessário assumir uma posição em relação a eles.

Hans Ulrich Gumbrecht | sepp@stanford.edu

Professor Albert Guerard de Literatura na Universidade Stanford.

É membro da Academia de Artes e Ciências dos Estados Unidos,

Professor vinculado do College de France e tem sido professor visitante em diversas universidades no mundo todo.

Tradução de Markus Hediger

A segunda pergunta é, por que Luhmann era uma fonte tão extraordinária de energia intelectual, pois ele o foi também para aqueles que se opunham completamente à sua teoria. Ele produzia, como dizemos nos Estados Unidos, *sparks*, ou seja, faíscas. Para chegar a uma resposta a essas duas perguntas, pretendo concentrar-me inicialmente – e isto seria um primeiro ponto – nas autorreferências peculiares e um tanto estranhas de Luhmann. Ou seja, como ele falava de si mesmo – raramente o fez, mas quando o fazia, como isso ocorria? “O Sociólogo” no título desta palestra se refere a isso. Em segundo lugar, quero então dar um passo para trás, assumir uma perspectiva de fora e tentar descrever o estilo intelectual de Luhmann, não seu sistema teórico, mas aquilo que poderíamos chamar de gestos discursivos de Luhmann. Por fim, tentarei caracterizar muito sucintamente o desdobramento desse sistema teórico. Para tanto, pretendo descrever três fases – três “fases de construção” entre 1970 e 1998 – pelas quais passou essa construção teórica. Na quarta parte, renunciada no título pelo termo “velha Europa”, tentarei avaliar o quanto Luhmann deve à velha Europa, a despeito de sua própria retórica, na qual sempre se distancia da velha Europa, ou seja, da tradição filosófica ocidental.

Tudo isso nos remeterá de volta à pergunta sobre a energia intelectual que partia de Luhmann. Deste ponto de vista, tentarei explicar de onde provinha essa extraordinária energia intelectual que ele possuía – tanto para seus amigos quanto para seus inimigos. Falarei primeiro das estranhas autorreferências de Niklas Luhmann.

Quando Luhmann fala do “sociólogo” no sentido de um tipo, algo que – apesar de nunca dizer isso tão explicitamente – ele sempre esteja falando de si mesmo. Apresento aqui uma citação do livro *Archimedes und wir* [Arquimedes e nós] – uma coleção de entrevistas ilustrativas e de leitura um tanto *sexy* (LUHMANN, 1987). Em uma das entrevistas, perguntam a Luhmann se pretendeu, alguma vez, interpretar textos literários ou também obras de arte, e então Luhmann responde que não. Sua resposta não é relevante neste contexto, mas quero mostrar como vem a falar do sociólogo. À pergunta, então, se alguma vez pretende interpretar alguma obra de arte, responde: “Não considero ser tarefa do sociólogo interpretar obras individuais. Se o fizesse, não o faria como sociólogo, antes isso só ‘aconteceria’ comigo se ficasse fascinado por algo naquele momento.” (LUHMANN, 1987, p. 77). O que acho interessante nessa citação – evidentemente não muito significativa – é o fato de que, pelo menos na Alemanha, muitos

1 Este texto foi originalmente publicado em alemão com o título “Alteuropa” und “Der Soziologe” Wie verhaelt sich Niklas Luhmann Theorie zur philosophischen Tradition. In: Baecker, Dirk (ed.) **Luhmann Lektüren**. Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2010, pp. 71-91.

2 A palestra foi apresentada sem manuscrito por Hans Ulrich Gumbrecht em Freiburg, em 5 de dezembro de 1999. Reproduzimos aqui uma transcrição da palestra com pequenas alterações e completada por referências bibliográficas. [Nota do organizador]

sociólogos interpretam. Os sociólogos, de certa forma, se elevaram (ou rebaixaram) ao nível da hermenêutica, mesmo assim Luhmann fala do sociólogo, apesar de todo mundo saber que, na verdade, o sociólogo nada mais é do que uma autorreferência de Niklas Luhmann.

O curioso dessa autorreferência como sociólogo é que todos nós que o lemos, na verdade, o lemos como grande filósofo, como constatou corretamente o filósofo Robert Spaemann, em sua *laudatio* a Luhmann por ocasião do prêmio Hegel de 1989. Por que então – e esta não é uma pergunta fácil – Luhmann insistiu tão obstinadamente nessa autorreferência como “sociólogo”? Por que nunca se cansou de repetir que, no fundo, se interessava apenas por uma nova fundamentação da disciplina da sociologia? Ainda mais que, por um lado, demonstrou através de sua conduta que nunca se interessara pelas disciplinas acadêmicas em geral nem pela sociologia como disciplina em especial. Por outro – e isso também é uma forma de autorreferência –, Luhmann, ao discorrer sobre a teoria sistêmica, fala como se existissem milhares de sociólogos espalhados pelo mundo inteiro que, em seus enormes institutos de pesquisa, estariam trabalhando no desenvolvimento de uma teoria sistêmica, representando assim constantemente um suposto *status* de pesquisa. A introdução a *Sistemas sociais*, por exemplo, evoca a impressão de que o mundo todo, como um grande enxame de abelhas, estaria se dedicando à teoria sistêmica – quando, na

verdade, não existe teoria sistêmica. É claro que muitas pessoas empregam o conceito “sistema”, quando, por exemplo, falam de pensamento sistêmico, mas uma teoria sistêmica em toda sua complexidade – essa construção catedralesca da teoria sistêmica – não existe. Quando, portanto, Luhmann fala da teoria sistêmica e então remete a alguma externa, na verdade – e não tenho certeza se ele tinha consciência disso – sempre se trata de uma autorreferência. A teoria sistêmica nada mais é – e não possui nenhuma outra referência – senão a obra de Niklas Luhmann. Talvez tenha sido embaraçoso para ele referir-se sempre à sua própria obra. Existem na Alemanha muitos que acreditam existir algum *status* de pesquisa internacional da teoria sistêmica, mas isso é um equívoco.

Algo semelhante acontece, em terceiro lugar, quando Luhmann cita outros autores teóricos, e nunca com qualquer apresentação introdutória, levando o leitor a sempre se sentir culpado, porque normalmente não conhece esses autores citados. Então Luhmann começa e diz: “Spencer-Brown afirma” – Spencer-Brown? Não faço a menor ideia! O que quero dizer é o seguinte: Gotthart Günther, ao qual Luhmann se refere constantemente como inventor canônico da lógica trivalente, na verdade, não é completamente ignorado pela história da lógica do século XX, como me informaram meus colegas filósofos em Stanford; Humberto Murana, o grande biólogo visionário nos livros de Luhmann, certamente nunca foi candidato ao prêmio Nobel das ciências naturais, nem mesmo

a um prêmio chileno nacional; Fritz Heider, ao qual Luhmann também remete com frequência, foi o autor de um único ensaio sobre o conceito da forma – de 1926; Heinz von Foerster era um cientista de engenharia simpático, excêntrico e aposentado. Quero mencionar ainda que meus colegas do Department of Mathematics, em Stanford, veem em George Spencer-Brown – e não estou exagerando – um pobre louco da matemática, mas fiquei sabendo que todos os institutos renomados de sociologia na Alemanha empregam no mínimo um especialista em Spencer-Brown. Assim, perguntamos se todas essas referências externas a supostas autoridades teóricas não seriam antes permutações do nome de Niklas Luhmann.

Existe, por fim, uma referência externa proeminente, à qual Luhmann recorre com frequência para se distanciar dela, i.e., para fechar o círculo da autorreferência, e esta, como todos poderão adivinhar sem muita dificuldade, é o conceito da “velha Europa” [*Alteuropa*], ou seja, o conceito “inventado” por Luhmann para a tradição filosófica. No entanto, podemos admitir que não é demasiadamente difícil chegar a esse termo composto.

Luhmann, pelo menos é o que afirma explicitamente em seus textos, quer ser tudo, menos a velha Europa; ou seja, antes prefere ser Heinz von Foerster ou Fritz Heider, mas não a velha Europa. Mas essa referência externa também se transforma em uma autorreferência estranha,

pois qualquer pessoa familiarizada com os textos de Luhmann reconhece claramente que nenhum outro intelectual na Alemanha da sua geração era tão versado na tradição filosófica europeia e a usou de forma tão produtiva quanto ele.

Agora, quero dar dois passos para trás, como dizemos em inglês, e contemplar Luhmann de fora e assim tentar uma caracterização de seu estilo intelectual, ou, por assim dizer, da referência externa de Luhmann. Nunca esquecerei, por exemplo, como Niklas Luhmann, em março de 1987, numa palestra por ocasião da inauguração do primeiro colégio de pós-graduação em ciências humanas na Alemanha – isso foi, *horribile dictu*, na universidade de Siegen, onde também já trabalhei como professor –, diante de ministros pasmados – entre eles Jürgen Möllemann, que, mais tarde, viria a ser o chefe executivo do clube de futebol Schalke 04 – e de um presidente da Sociedade de Pesquisa da Alemanha – um colegiado entusiasmado – mais atônito ainda, recomendou que jamais procurassem soluções para seus problemas intelectuais, mas antes os identificassem, cultivassem e acarinhassem.

Assim, deparamo-nos com a pergunta sobre os gestos intelectuais e como o próprio Luhmann conseguiu a proeza de não encontrar soluções definitivas. Creio que existe uma série de gestos que explica por que Luhmann – e esta era realmente sua vontade explícita – não queria

encontrar soluções. Um dos seus gestos é, por exemplo, sua concentração em paradoxos e tautologias, i.e., em figuras retóricas, nas quais dois conceitos simultaneamente presentes se excluem reciprocamente ou dois conceitos idênticos ocupam a mesma posição sistêmica, e assim, pelo fato de estarem presentes ao mesmo tempo e – figurativamente falando – estarem lutando pelo único lugar disponível, geram uma tensão, uma inquietação, uma energia intelectual. Luhmann conseguiu deixar isso sempre em aberto, servindo-se também da ironia e da ironia própria, onde aquilo, ou seja, a figura retórica, que é dito e escrito sempre significa ao mesmo tempo o contrário daquilo que está explicitamente escrito.

Luhmann conseguiu nunca chegar ao fim graças à sua preferência por jogos de palavras. Quero ilustrar isso com dois exemplos: Quando falava de mudanças de paradigmas científicos em referência a T. S. Kuhn, gostava de escrever: *Paradigm lost*. Por trás dessa expressão se esconde naturalmente uma citação mais ou menos evidente ao *Paradise lost*, de Milton. Assim, ao mesmo tempo em que fazia uma referência normal e denotativa ao paradigma científico, dizia também que esses acadêmicos e cientistas "tolos" costumam desenvolver uma relação afetiva e religiosa com seus próprios paradigmas.

Gosto ainda mais do segundo jogo de palavras. Ele se encontra numa rubrica da revista *Spiegel*, que

normalmente trata de anedotas sobre personalidades proeminentes. Como sabemos, Luhmann se dedicara a uma carreira administrativa até os 40 anos de idade. Em consequência disso, a administração da universidade de Bielefeld nutria um grande respeito por Niklas Luhmann. Seus funcionários não faziam ideia de sua importância acadêmica, mas sabiam que conhecia os trâmites da administração. E como todos os professores alemães, principalmente no mesquinho estado de Nordrhein-Westfalen governado pelo Partido Social-Democrata (SPD), Luhmann era obrigado a preencher uma lista no fim de todo mês, justificando todos os telefonemas de longa distância acima de 1,25 marcos, ou qualquer que tenha sido o valor exato. Durante 13 anos, Luhmann, em sua letra muito clara, escrevera na rubrica correspondente as letras: k. A. [sigla comum para: *keine Angabe*, i.e., nada a declarar]. Durante 13 anos isso foi aceito, mas então um novo administrador foi contratado pelo "órgão de controle de telefonemas", e este não sabia que Luhmann havia feito uma carreira administrativa. Perguntou então na secretaria o que significava essa abreviatura "k. A.", pois queria aprender seu significado. Luhmann o informou que significava "*keine Ahnung*" [não faço a menor ideia]. Não sei se, depois desse episódio, teve que pagar pelos telefonemas.³

Essa anedota de Bielefeld é interessante porque nela se revela também um movimento de oscilação. Por um lado, Luhmann se aproveita de sua fama como perito administrativo, por outro, parece ter decidido

3 Segundo uma informação oral de Peter Fuchs dada ao organizador desta publicação, Luhmann realmente teve que pagar determinado valor (não especificado).

que, como cientista, não perderia tempo com tolices administrativas e, por isso, escrevera: “k. A.”

Outro método de produzir energia intelectual consistia naquele pensamento que, em inglês, é chamado de *counter intuitive*. Não existe em alemão (nem em português) uma palavra vernacular para isso, poderíamos talvez introduzir o termo “*gegenintuitiv*” [contraintuitivo] para expressar aqueles gestos intelectuais que apresentam os fenômenos justamente de tal forma como não costumam se manifestar no dia a dia. Creio que Luhmann foi um mestre do *counter intuitive aphorism*. Descreve, por exemplo, de modo altamente pérfido, o amor como sistema social, ou o gato doméstico como sistema biológico, ou – e este é o meu preferido – o dinheiro como o mais espiritual dos recursos. Evidentemente, isso é um golpe contra o marxismo. Se, então, nos perguntarmos se esses gestos do estilo intelectual de Luhmann possuem um denominador comum, descobrimos que todos esses gestos sempre nos remetem ao fato de que determinada posição sistêmica sempre pode ser ocupada por algo diferente daquilo que a ocupa no momento. Portanto, Luhmann usa seus gestos intelectuais permanentemente para pôr em cena a contingência como *intellectual energizer*. Creio que a produção de contingência em seus próprios escritos é uma das razões pelas quais eles têm um efeito tão energético. Ou seja, uma contingência que, como podemos ler em *Beobachtung der Moderne* [Observação da modernidade], considera representar o “valor próprio” (Heinz von Foerster)

da sociedade moderna, ou seja, Luhmann gera a consciência de que tudo pode ser como é, mas que também poderia ser de forma diferente, que não é necessário nem impossível os fenômenos serem como são.

Bem, para um pensamento com tamanha mobilidade quanto o pensamento de Niklas Luhmann, é inevitável que este passe por metamorfoses, e esta é a terceira parte da minha palestra. No que segue, quero esboçar sucintamente três fases de desenvolvimento da teoria sistêmica.

A produção teórica de Luhmann se iniciou com um estrondo em 1970, numa conferência de sociólogos, durante uma discussão com Habermas. O estrondo foi o paradigma “mundo ambiente/sistema” [Umwelt/System]. Esse era, por assim dizer, o primeiro paradigma, o primeiro *paradigm lost*. E digo aqui “mundo ambiente/sistema” e não, como se costuma dizer, “sistema/mundo ambiente”, pois a provocação consistia justamente na alegação de que as funções do sistema extraídas do mundo ambiente são determinantes para a estrutura do sistema. Ou seja, que, em termos teóricos, existe uma prioridade da função ante a estrutura – por isso, função acima da estrutura, mundo ambiente antes do sistema. Creio que isso se dirigia de forma implicitamente polêmica contra o estruturalismo dominante na época, segundo o qual, em termos bem gerais, a

função era sempre uma consequência da estrutura concebida como primária. Em sua primeira fase de desenvolvimento, Luhmann inverteu essa ordem.

A segunda provocação dessa fase teórica bem inicial foi a tese segundo a qual a função de todos os sistemas sociais deveria ser a redução da complexidade do mundo ambiente, e a redução da complexidade do mundo ambiente era justamente aquilo que Luhmann, ao longo de todo o desenvolvimento teórico, sempre definiu como sentido. Mas, ao positivar o conceito da redução, Luhmann provocou todos os intelectuais. Provavelmente, foi essa a razão secreta pela qual o livro da editora Suhrkamp, publicado em conjunto por Luhmann e Habermas (1971), recebeu o título de *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* [Teoria da sociedade ou tecnologia social]. Em uma entrevista, Luhmann afirmou que não queria jamais ser um tecnólogo social. Foi essa a razão pela qual todo mundo se irritou, pois até então o conceito da redução representara, aos olhos de todos os intelectuais, a encarnação do mal absoluto. Não havia coisa pior do que reduzir ou ser redutivo. No momento em que o conceito foi repentinamente positivado – apesar de não ter sido positivado como autodiferença, mas sim como referência externa – todos os alarmes dispararam.

Mais ou menos dez anos depois, Luhmann, recorrendo constantemente a Humberto Maturana e, mais tarde, também ao menos importante Francisco Varela, começou a voltar sua atenção

para o outro lado, para o interior dos sistemas. Sistemas deveriam ser concebidos como sistemas autopoieticos, i.e., como mônadas fechadas – foi assim que ele mesmo o formulou em relação à filosofia do século XVII – como sistemas cegos em relação ao mundo ambiente e que se relacionam com seu mundo ambiente apenas por meio de perturbações ou por meio do conceito do acoplamento que, apesar de nunca ter sido completamente desenvolvido por Luhmann, considero ser muito interessante.

A função primária desses sistemas autopoieticos deixa, então, de ser uma reação ao mundo ambiente, e passa a ser a autorreprodução constante exclusivamente por meio de elementos imanentes ao próprio sistema. Em minha opinião pouco relevante de um não sociólogo, essa foi a fase mais forte e mais complexa do desenvolvimento teórico de Luhmann.

Mas existe, por fim, ainda uma terceira fase famosa, que, hoje em dia, atrai a atenção da maioria dos leitores e intérpretes de Luhmann, e a pergunta que nos leva a essa terceira fase é: como podem os sistemas autopoieticos produzir internamente, ou seja, dentro de si mesmos, não só autorreferências – o que seria fácil –, mas também referências externas, dado que, da perspectiva dos sistemas autopoieticos, não existem pontos de vista exteriores a eles que possam assumir a fim de produzir uma referência externa.

Isso, então, leva Luhmann à teoria do observador e da diferenciação, à invenção, ou melhor, à descrição do herói da fase teórica posterior, ou seja, do observador de segunda ordem, que é um observador munido com o privilégio de observar-se a si mesmo no ato da observação – também poderíamos dizer amaldiçoado, eu mesmo tendo a dizer amaldiçoado, pois é terrível observar-se a si mesmo no ato da observação, não podendo assim adquirir nenhuma distância em relação ao objeto de sua observação, mas sempre já ser parte do objeto da observação e, por isso, ter consciência da contingência de todas as suas diferenciações e de sua imagem do mundo. Poderíamos também dizer que jamais alguém encarnou de forma tão extrema o observador de segunda ordem quanto o Niklas Luhmann da terceira fase – com exceção talvez de Friedrich Schlegel, que foi o modelo de Luhmann para o observador de segunda ordem.

Chego agora à quarta pergunta: qual é a relação dessa história da teoria com a tradição da filosofia do oeste, ou se me permitirem uma palavra presunçosa, da filosofia ocidental? Luhmann não nos facilita a procura por uma resposta, porque, em primeiro lugar, nunca responde a essa pergunta nas entrevistas ou apenas responde à maneira de Humberto Maturana ou de Spencer-Brown, e, em segundo lugar, porque tenta se distanciar constantemente da velha Europa como aquilo que é diferente, *completamente* diferente da sua própria teoria. No entanto, todos os leitores de Luhmann sabem intuitivamente, que

essa diferença, na verdade, não pode ter sido tão dramática quanto Luhmann a encenava. Por isso, afirmo como hipótese que existem pelo menos três candidatos principais para uma continuidade da obra de Luhmann com a tradição filosófica da “velha Europa”.

A sequência desses três candidatos é arbitrária e a sequência escolhida aqui é uma homenagem ao *genius loci* de Freiburg, pois menciono em primeiro lugar Edmund Husserl e a tradição da fenomenologia.

Existem pelo menos três elementos centrais à obra de Luhmann que são dificilmente imagináveis sem o pioneirismo da tradição fenomenológica à *la Husserl*. Assim como em Luhmann os sistemas são cegos em relação ao mundo ambiente, assim o é a consciência em Husserl (1). É justamente esta a grande conquista de Husserl, que, em seus primeiros escritos fenomenológicos, critica a imagem natural do mundo e os cientistas naturais (com a intenção de provocar uma polêmica) seguidores do princípio de, como dizem os antropólogos norte-americanos, “*go out and watch the birds fly*” [sair de casa e observar o voo dos pássaros], sabendo que o mundo das coisas – das referências externas, como diria Luhmann – sempre já é transcendente. 2. Quando Luhmann, em consequência dessa premissa (segundo a qual os sistemas são cegos em relação ao mundo ambiente), volta sua atenção para os

sistemas como sistemas autopoieticos, segunda fase da teoria, podemos então dizer que Husserl também desenvolve uma filosofia da consciência como sistema autopoietico. Husserl não empregou esse termo um tanto insignificante; mas toda sua terminologia, toda a metafórica do fluxo da consciência, essa descrição minuciosa – por meio da *epoché* – dos processos de formação de sentido – que é uma descrição da consciência como sistema autopoietico – apresenta um paralelo muito forte com Luhmann. Luhmann retorna a esse problema, não só quando descreve o sistema psicológico – o termo luhmaniano para a consciência –, mas também quando descreve os sistemas sociais internamente de forma tão semelhante à maneira como Husserl descreveu a consciência. Um terceiro paralelo é que o produto central dos mecanismos autopoieticos é, naturalmente, o sentido. A teoria de Luhmann, tanto quanto a de Husserl é tão radical como apenas a teoria de Husserl, se centraliza no conceito do sentido. Nem mesmo Luhmann teria objetado a isso.

Meu segundo candidato à continuidade da velha Europa no sistema teórico de Niklas Luhmann é Hegel. Como em Husserl e Luhmann, o conceito do sentido ocupa também o centro da filosofia de Hegel. Hegel chama o sentido – um pouco menos *cool* – ainda de espírito, mas, como em Luhmann e Husserl, em Hegel o espírito sempre sai como vencedor de qualquer partida. Em Luhmann, o

espírito também nunca pode perder, por isso, até mesmo o sistema econômico acaba sendo um sistema espiritual.

Em segundo lugar, tanto em Hegel e, na verdade, em toda a filosofia da velha Europa do século XIX, quanto em Luhmann a dimensão temporal é ocupada por uma história da progressão. Como sabemos, Hegel chama a fórmula dessa história de progressão do autoconhecimento; em Luhmann, é chamada, de modo aparentemente mais tecnológico, de diferenciação sistêmica.

Em terceiro lugar, e isso me parece ser o paralelo específico e realmente significativo com Hegel: Assim como o autoconhecimento do espírito em Hegel, também a diferenciação sistêmica de Luhmann visa a um alvo epistemológico. Ou seja: a diferenciação sistêmica é a precondição histórica do conhecimento da condição da observação de segunda ordem. Na mesma medida em que a diferenciação sistêmica progride, aumenta a consciência referente ao fato de que uma observação só é possível a partir de uma perspectiva específica. Em outras palavras: Creio que para Luhmann é histórica e sistemicamente inconcebível imaginar que, numa sociedade estratificada, poderia ter existido um conhecimento da estrutura do observador de segunda ordem.

Depois de Hegel e Husserl, menciono agora, como meu terceiro candidato para a continuidade na

obra de Niklas Luhmann em relação à tradição da velha Europa, a hermenêutica. O significado de toda a metafísica do observador de segunda ordem se resume no conhecimento básico e trivial da hermenêutica, segundo o qual qualquer experiência se deve a uma perspectiva específica e é, portanto, contingente. Não hesitaria, então, em dizer – mas minha relação com a hermenêutica é perturbada, o que, sem dúvida alguma, tem razões edípicas – que a terceira fase da teoria de Luhmann, a do observador de segunda ordem, nada mais é do que uma hermenêutica com terminologia modernizada. Espero que o leitor se irrite com isso. Com tanta tradição da velha Europa contida na obra de Luhmann, acabamos nos perguntando qual, afinal de contas, era a grande provocação que tanto nos fez prender a respiração. Não direi que essa provocação não existe. Há um tipo de palestra que começa de forma muito promissora, só para então demonstrar que tudo já foi dito em outro lugar.

A pergunta referente à provocação nos leva de volta à pergunta sobre os motivos dos quais partia, e talvez ainda parta, uma energia intelectual. Bem, se excluirmos da obra de Luhmann todas as múltiplas influências da velha Europa, o que resta como diferença, como pretensão de originalidade, é um diagnóstico negativo. A originalidade é um espaço em branco, ou seja, a omissão programática e consequente de uma autorreferência para o ser humano, i.e., a omissão

do conceito do sujeito, da subjetividade ou de qualquer termo substituto para esse conceito. Isso vale para Luhmann em dois níveis. Não existe, como quero enfatizar novamente de modo bem programático, nenhum conceito de sujeito, tampouco existe em sua teoria qualquer substituto para o conceito do sujeito; de certa forma, isso representa uma vontade epistemológica. É interessante que Luhmann, também em suas entrevistas, não permite que seja apresentado como sujeito, i.e., como autor. Cito mais uma passagem de *Archimedes und wir*, onde Luhmann é perguntado se quaisquer experiências autobiográficas teriam confluído em seu trabalho teórico. Como observador de segunda ordem, deveria responder: Naturalmente. Mas ele diz: Não.

Luhmann responde: “Para mim, esse problema simplesmente não existe. É possível que seja cego nesse sentido, mas não me pergunto se devo universalizar os meus motivos pessoais. A única coisa que me interessa é o problema objetivo [isso é muito estranho para alguém que se definiu como construtivista]. O fato de eu ser autor leva a uma superestimação daquilo que ‘eu’ contribuo, enquanto, na verdade, me sinto carregado por uma textura na qual conecto arbitrariamente isso àquilo.”

Podemos constatar aqui uma recusa nervosa – chamá-la de erótica seria, talvez, um exagero – da posição subjetiva, mas não existe posição subjetiva da teoria, e Luhmann não permite que lhe seja atribuída uma posição criativa como autor;

constantemente empenhado em construir sua própria teoria.

À frequente pergunta sistemática, por que ele omitiria o conceito do sujeito, ou, mais precisamente, uma autorreferência central para o ser humano, Luhmann forneceu diversas respostas. O que acho interessante é que essas respostas são, de modo muito peculiar, incoerentes. Sempre encontra uma resposta quando é perguntado, e cada uma é, de certa forma, plausível, mas não existe um ponto de convergência. Menciono algumas dessas respostas em uma sequência bem aberta. Luhmann disse, por exemplo, que o conceito do sujeito precisa ser omitido porque não corresponde às condições contingentes do mundo moderno, pois sugere que ainda seria possível observar de um ponto de vista específico, o que já não seria mais o caso. Para mim, esse argumento não é muito convincente, pois é possível multiplicar um conceito do sujeito e então dizer que sujeitos diferentes veem o mundo de modo diferente.

Então, indicou – e este me parece ser o argumento mais forte – que, à luz dos conceitos, o conceito do sujeito rende impossível o conceito da intersubjetividade e, portanto, também o conceito da comunicação, pois quando os sujeitos são formulados no sentido de mônadas, como se costuma fazer tradicionalmente, é impossível imaginar uma comunicação entre estes. Existem duas lindas formulações de Luhmann sobre isso. Uma delas diz: “Ou inter ou subjetividade, mas não

intersubjetividade.” A outra se encontra no início de um ensaio intitulado: “Qual é a participação da consciência na comunicação?”, onde oferece esta bela formulação “contraintuitiva”: “A convenção comum supõe que seres humanos – note bem, não consciências – se comunicam uns com os outros. No entanto, é muito fácil demonstrar que isso é completamente impossível.”

Como resposta à pergunta por que ele omite a autorreferência central do ser humano, o conceito do sujeito, Luhmann disse também – e é isso que mais me interessa aqui – que, com a omissão do conceito do sujeito ou de um conceito geral para o ser humano, ele pretende evitar ou impedir que reivindicações éticas globais sejam feitas em nome do ser humano ou da humanidade. É a fobia de Luhmann contra qualquer prescrição ética. Existe aquela bela frase: “Conheço apenas uma máxima ética, a de evitar a ética.” Compartilho aqui da opinião de Luhmann segundo a qual realmente é perigoso definir quaisquer prescrições em nome da humanidade.

Mas o que Luhmann oferece no lugar disso? Em Luhmann, esse espaço vazio, antigamente ocupado pelo sujeito, agora é ocupado pelo acoplamento instável de três sistemas: o sistema social – o ser humano não pode ser pensado sem sistema social –, o sistema psicológico, i.e., a consciência, e o sistema biológico, o corpo, que de forma alguma era o conceito preferido de Luhmann. Às vezes, ele o usa; normalmente, porém, não, porque essa teoria é tão espiritual.

O fato de esse acoplamento, como substituto do conceito do sujeito, ser tão instável remete àquilo que considero a razão principal dessa posição, a razão que Luhmann nunca expressou e que, talvez, nem lhe era completamente ciente. Esta é minha tese principal: O espaço vazio no centro da teoria impossibilita a conclusão da teoria por um pensamento último e assim preserva o dinamismo da teoria.

Isso corresponde exatamente à razão mencionada pelo importante filósofo Robert Spaemann em sua *laudatio* para o fato de que Luhmann (que ele admira como filósofo) se define de forma tão tenaz, persistente e teimosa como sociólogo, e não como filósofo. Spaemann pergunta: será que Luhmann não é, na verdade, antes um filósofo, um hegeliano moderno? (Essa pergunta é, de fato, válida, e, para minha alegria, Spaemann mencionou também Hegel). E prossegue: “Essa tese o renderia inofensivo” (ou seja, na verdade, não é um filósofo). “Filosofia consiste de pensamentos últimos’, para usar uma expressão de Dieter Henrich. Nesse sentido, a filosofia aparenta ser ingênua, pois nenhum de seus pensamentos jamais provou ser insuperável, mas a superação foi sempre a superação de um pensamento último por outro pensamento último que se compreendia como encerramento. Em vez de pensamento último poderíamos também dizer: Pensamento do absoluto. Quando chamo o pensamento de Luhmann de desafio para a filosofia, o faço pela seguinte razão: Luhmann sempre rejeitou de forma consequente qualquer pensamento último.”

Mais adiante, Spaemann argumenta que essa seria a razão pela qual Luhmann se refere ironicamente a si mesmo sempre como sociólogo, sendo que nisso Spaemann pressupõe de modo um tanto otimista que os sociólogos não têm pensamentos últimos. Mas certamente é a razão pela qual não existe o conceito central do sujeito em Luhmann.

A não incidência de um pensamento último ou de encerramento, a resistência contra essa tentação é, como já disse, aquilo que realmente preserva uma diferença entre a tradição da Europa antiga e a posição teórica de Luhmann. É essa recusa ao pensamento último que capacita Luhmann a olhar para a tradição da velha Europa com uma visão alienante e geradora de *counter intuitivity*. A energia no pensamento de Luhmann se devia à ausência do sujeito, ao “contraintuitivo”. Uso aqui o tempo verbal do pretérito, não só porque Luhmann faleceu há um ano, mas também e sobretudo porque acredito que, em sua terceira e última fase, sua teoria caiu na “armadilha do impedimento” e estagnou: Creio que, em termos da tradição autopoietica da teoria de Luhmann, essa armadilha foi o observador de segunda ordem. Acredito não ser necessário justificar com muitas palavras a minha alegação de que o observador de segunda ordem, a despeito de todas as resistências mantidas até agora, é, afinal de contas, uma variante do conceito do sujeito. Luhmann insiste explicitamente nessa recusa de não introduzir um pensamento de sujeito, mas é evidente que o observador de segunda ordem é um sujeito clássico. É um observador que deseja

distância, mas que não pode obtê-la. Trata-se de um observador sem corpo, muito importante para o conceito do sujeito, e é um observador com a capacidade inata de autorreflexão. Ou seja, um sujeito profundamente clássico no sentido da velha Europa. Creio ser igualmente evidente quando alego que não existe nada menos “contraintuitivo” no mundo filosófico do que o observador de segunda ordem. Também aqui, então, Luhmann teria traído involuntariamente a sua própria teoria. Não existe nada menos “contraintuitivo” do que o conhecimento de que a visão do mundo do observador depende sempre e inevitavelmente das diferenciações por ele usadas. Por isso, quero encerrar essa palestra com a tese de que deveríamos esquecer o mais rápido possível a última fase do desenvolvimento da teoria de Luhmann, a metafísica do observador de segunda ordem, sua teoria da diferenciação, se quisermos continuar a participar da energia de seu pensamento também após a morte de Niklas Luhmann.

Referências

LUHMANN, Niklas. *Archimedes und wir. Interviews*, Organizado por Dirk Baecker e Georg Stantizek. Berlin: Merve Verlag, 1987.

HABERMAS, Jürgen; LUHMANN, Niklas. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt; Main: Suhrkamp, 1971.

“Old Europe” and “the Sociologist”

How does Niklas Luhmann’s theory relate to philosophical tradition?

Abstract

In this article, Hans Ulrich Gumbrecht reflects on the intellectual legacy of Niklas Luhmann and its relations with the Western philosophical tradition.

Keywords

Niklas Luhmann. Social theory. Epistemology.

“La vieja Europa” y “el sociólogo”

Como se relaciona la teoría de Niklas Luhmann a la tradición filosófica?

Resumen

En este artículo, Hans Ulrich Gumbrecht reflexiona sobre el legado intelectual de Niklas Luhmann y su relación con la tradición filosófica occidental.

Palabras claves

Niklas Luhmann. Teoría social. Epistemología.

Expediente

A revista E-Compós é a publicação científica em formato eletrônico da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós). Lançada em 2004, tem como principal finalidade difundir a produção acadêmica de pesquisadores da área de Comunicação, inseridos em instituições do Brasil e do exterior.

E-COMPÓS | www.e-compos.org.br | E-ISSN 1808-2599

Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. E-compós, Brasília, v.15, n.3, set./dez. 2012. A identificação das edições, a partir de 2008, passa a ser volume anual com três números.

CONSELHO EDITORIAL

Afonso Albuquerque, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Alberto Carlos Augusto Klein, Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Álvaro Larangeira, Universidade Tuiuti do Paraná, Brasil
André Luiz Martins Lemos, Universidade Federal da Bahia, Brasil
Ângela Freire Prysthon, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
Angela Cristina Salgueiro Marques, Faculdade Cásper Líbero (São Paulo), Brasil
Antonio Roberto Chiacchiri Filho, Faculdade Cásper Líbero, Brasil
Arthur Autran Franco de Sá Neto, Universidade Federal de São Carlos, Brasil
Benjamin Picado, Universidade Federal Fluminense, Brasil
César Geraldo Guimarães, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Cristiane Freitas Gutfreind, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Denilson Lopes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Eduardo Peñuela Cañizal, Universidade Paulista, Brasil
Eduardo Vicente, Universidade de São Paulo, Brasil
Eneus Trindade, Universidade de São Paulo, Brasil
Erick Felinto de Oliveira, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Florence Dravet, Universidade Católica de Brasília, Brasil
Gelson Santana, Universidade Anhembi/Morumbi, Brasil
Gislene da Silva, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
Guillermo Orozco Gómez, Universidad de Guadalajara
Gustavo Daudt Fischer, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
Hector Ospina, Universidad de Manizales, Colômbia
Herom Vargas, Universidade Municipal de São Caetano do Sul, Brasil
Inês Vitorino, Universidade Federal do Ceará, Brasil
Jay David Bolter, Georgia Institute of Technology
Jeder Silveira Janotti Junior, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
John DH Downing, University of Texas at Austin, Estados Unidos
José Afonso da Silva Junior, Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
José Carlos Rodrigues, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil
José Luiz Aidar Prado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
Kelly Cristina de Souza Prudêncio, Universidade Federal do Paraná, Brasil.

Laan Mendes Barros, Universidade Metodista de São Paulo, Brasil
Lance Strate, Fordham University, USA, Estados Unidos
Lorraine Leu, University of Bristol, Grã-Bretanha
Lucia Leão, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
Malena Segura Contrera, Universidade Paulista, Brasil
Márcio de Vasconcellos Serelle, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
Maria Aparecida Baccega, Universidade de São Paulo e Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil
Maria Ataíde Malcher, Universidade Federal do Pará, Brasil
Maria das Graças Pinto Coelho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Maria Immacolata Vassallo de Lopes, Universidade de São Paulo, Brasil
Maria Luiza Martins de Mendonça, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Mauro de Souza Ventura, Universidade Estadual Paulista, Brasil
Mauro Pereira Porto, Tulane University, Estados Unidos
Mirna Feitoza Pereira, Universidade Federal do Amazonas, Brasil
Nilda Aparecida Jacks, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Osvando J. de Moraes, Universidade de Sorocaba, Brasil
Potiguara Mendes Silveira Jr, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil
Renato Cordeiro Gomes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil
Robert K Logan, University of Toronto, Canadá
Ronaldo George Helal, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rose Melo Rocha, Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil
Rossana Reguillo, Instituto de Estudios Superiores do Occidente, Mexico
Rousiley Celi Moreira Maia, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Sebastião Guilherme Albano da Costa, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil
Simone Maria Andrade Pereira de Sá, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Tiago Quiroga Fausto Neto, Universidade de Brasília, Brasil
Suzete Venturelli, Universidade de Brasília, Brasil
Valerio Fuenzalida Fernández, Puc-Chile, Chile
Veneza Mayora Ronsini, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Vera Regina Veiga França, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

15/15

Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação | E-compós, Brasília, v.15, n.3, set./dez. 2012.

COMISSÃO EDITORIAL

Adriana Braga | Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil
Felipe Costa Trotta | Universidade Federal Fluminense, Brasil

CONSULTORES AD HOC

Ana Carolina Escosteguy, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Bruno Campanella, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Edison Gastaldo, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
Elizabeth Duarte, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil
Roseli Figaro, Universidade de São Paulo, Brasil

EDIÇÃO DE TEXTO E RESUMOS | Susane Barros

SECRETÁRIA EXECUTIVA | Juliana Depiné

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA | Roka Estúdio

TRADUÇÃO | Sieni Campos e Markus Hediger

COMPÓS | www.compos.org.br

Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação

Presidente

Julio Pinto

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
julio.pinto@pucminas.br

Vice-presidente

Itania Maria Mota Gomes

Universidade Federal da Bahia, Brasil
itania@ufba.br

Secretária-Geral

Inês Vitorino

Universidade Federal do Ceará, Brasil
inesvict@gmail.com