

O paradoxo da teoria

Interpretando Niklas Luhmann

Hans-Georg Moeller

Tradução do inglês de Patrícia da Silva Santos

Ortodoxia paradoxal

Uma abordagem hermenêutica padrão da obra de “grandes teóricos” consiste em tentar oferecer uma explicação de suas teorias que seja tão acurada, abrangente e fiel a seus fundamentos quanto possível. Em outras palavras, implica uma exigência potencial de ortodoxia na exegese: ao lidar com a grande teoria, devemos tentar, ao menos no começo, alcançar uma compreensão abrangente que seja fiel a ela.

No entanto, uma pergunta que pode ser feita é: em que medida uma teoria, especificamente uma teoria radicalmente construtivista como a de Niklas Luhmann, presta-se a uma interpretação compreensiva prioritariamente ortodoxa? Afinal, o construtivismo de Luhmann é explicitamente arquitetado sobre uma reflexão acerca de paradoxos – incluindo aqueles nos quais ele próprio se fundamenta. As questões hermenêuticas, que surgem a partir dessa visão como um componente central da teoria, podem conduzir a algumas reflexões luhmannianas mais amplas sobre o paradoxo da teoria.

Niklas Luhmann foi educado no ambiente acadêmico alemão e permaneceu a ele ligado. Sua abordagem da teoria e seu modo de escrever textos foram fortemente informados e condicionados por esse fato. Com efeito, em minha opinião, não há dúvida de que Luhmann compete na briga pela sucessão do “trono de Hegel”¹, para usar a expressão de Geoffrey Winthrop-Young (2000).

1. Luhmann (1997, p. 592) observa que o que agora pode ser oferecido como a nova fórmula universal da construção da realidade é que tal fórmula não existe, e depois acrescenta, laconicamente: “Hegel não tinha herdeiros, como é sabido”. Ele afirma, paradoxalmente, ser o herdeiro de Hegel por formular uma teoria abrangente da construção da realidade que explica por que – e não só diz que – uma fórmula abrangente da construção da realidade não pode existir. Por um lado, ele prova, assim, o erro de Hegel, e, ao mesmo tempo, substitui a filosofia hegeliana com a sua própria superteoria.

Ele visava, em suas próprias palavras, a uma “superteoria” (Luhmann, 1995, pp. 4-5) sob a forma de uma “teoria conceitual da sociedade meticulosamente construída” (Luhmann, 1996a, p. 200) – e, como é sabido, esclareceu-a quando, ao tornar-se professor na Universidade de Bielefeld, formulou seu projeto de pesquisa da seguinte forma: “Tópico: uma teoria da sociedade; duração: trinta anos” (Luhmann, 1997, p. 11). Que Luhmann não era apenas um teórico dos sistemas, no sentido de trabalhar em uma teoria dos sistemas, mas também no sentido de estabelecer uma teoria na forma de um sistema, torna-se evidente em suas observações frequentes de desdém em relação ao estado da arte da sociologia e seu fracasso em estabelecer qualquer “teoria conceitual [séria] da sociedade meticulosamente construída” (Luhmann, 1996a, p. 200). Ele via Marx como o último candidato sério para esse posto. Como relatado por seus alunos², quando perguntado sobre que tipo de esperança ele tinha em relação ao futuro de sua teoria ou ao desenvolvimento da teoria em geral, respondia que gostaria de ver outro sistema de pensamento que coincidissem, em termos de abrangência, com o seu próprio. Nesse sentido, o grande desapontamento de Luhmann com seu rival Jürgen Habermas consistiu em perceber que não havia tirado muito proveito da leitura dos seus textos desde que passara a ver a obra dele como uma oponente à sua própria, por conta das intermináveis discussões habermasianas com adversários sempre diferentes e da carência de uma “elaboração teórica aprofundada” (Luhmann, 1996a, pp. 70-71).

Diferentemente do sociólogo menor de sua época, que não se engajava na teoria, mas mirava questões sociais específicas, seja do ponto de vista político ou moral, seja por meio de uma análise de dados quantitativa ou qualitativa, e diferentemente de muitos filósofos, particularmente no mundo anglo-americano, que, nas palavras de Luhmann, pedantemente, “ambicionam a precisão” (Luhmann, 1996b, p. 17) na tentativa de resolver uma série de problemas mais ou menos isolados, Luhmann estava preocupado com a “grande teoria”, com uma explicação conceitual sistêmica da sociedade – e, por extensão, do mundo como um todo. Ele escreveu seus textos em um estilo apropriado para essa pretensão. Não apenas não se preocupava muito com dados empíricos fugazes, mas também, o que é mais relevante, escrevia de um modo determinante e assertivo – como exemplifica este simples pronunciamento: *Es gibt Systeme* (sistemas existem) (Luhmann, 1995, p. 2). No estilo de seus grandes predecessores Kant e Hegel, Luhmann escrevia sob a forma de afirmações científicas e proposições: ele está revelando as coisas como elas são. Esse estilo apodíctico contribuiu para a aparência de solidez que seu

2. Refiro-me aqui aos relatos de Elena Esposito e Giancarlo Corsi.

sistema teórico assume. Os conceitos que ele usa – a maioria deles inventados ou por ele adaptados de maneira bastante idiossincrática – não são propostos, explicados ou justificados em detalhes, mas postulados diretamente. Os leitores terão simplesmente de aceitá-los se quiserem seguir adiante. Não há introdução efetiva de Luhmann ao quadro conceptual que ele usa. Sem mais delongas, tal quadro é usado como se fosse – o que, deve ser sublinhado, na verdade não é – uma nomenclatura sistemática tal como aquela comumente usada nas ciências sociais ou naturais. Assim como Kant ou Hegel, Luhmann inventou seu próprio aparato conceitual e depois simplesmente o apresentou como se fosse um vocabulário científico existente. Por conseguinte, os textos geralmente assumem a forma de descrições definidas e finais.

As aspirações explícitas juntamente com a forma estilística da superteoria de Luhmann predispoem seus leitores e, em especial, aqueles com formação acadêmica alemã a interpretar sua teoria por meio da tradicional “reconstrução sistêmica conceitual”. Conforme mencionado, a aproximação padrão à obra de Luhmann consiste em apresentar uma explicação acurada da arquitetura e dos “fundamentos” de sua teoria – e, em seguida, sobre essa base, são desenvolvidas análises aprofundadas de alguns detalhes teóricos ou assuntos específicos. Em outras palavras, a abordagem metodológica padrão da teoria de Luhmann trabalhou no sentido de estabelecer a ortodoxia por meio da exegese.

Evidentemente, há vários problemas ligados a esta abordagem metodológica da exegese ortodoxa. O paradoxo é óbvio: a ortodoxia inclui e implica a distinção entre ortodoxia e heterodoxia, e aquele que é mais ortodoxo na interpretação faz todos os outros tornarem-se mais heterodoxos. Uma vez que a mesma lógica se aplica para aqueles outros que são heterodoxos – que se consideram a si próprios ortodoxos –, a abordagem ortodoxa pode tornar-se facilmente precipitada e conduzir, se benigna, a inimizades pessoais e profissionais, ou, caso se torne política ou religiosa, causar perseguições de outras pessoas.

Aqui está apenas um exemplo muito menor e completamente benigno: na ocasião de um seminário recente sobre Luhmann surgiu uma discussão sobre o que significa “interação” na teoria do sociólogo. Três luhmannianos mais ou menos ortodoxos³, que publicaram extensivamente acerca do verdadeiro significado da teoria de Luhmann, cogitaram definições muito diferentes. A discussão ficou bastante intensa por um tempo e nenhum dos três queria recuar. Felizmente, porém, logo todos pareciam cansados do debate e, na verdade, ninguém desejava realmente impor o seu ponto de vista aos outros – por esse motivo, a pequena disputa dissolveu-se rápido e a reunião continuou sendo um evento agradável. Mas isso, presumo, só foi possível porque, no fim,

3. Elena Esposito, Michael King e eu próprio.

nenhum dos três luhmannianos ortodoxos apreciava de fato mais a insistência na ortodoxia do que a continuação amigável da comunicação.

Uma das principais razões para a dificuldade de chegar à “essência” da teoria de Luhmann é que, apesar da aparência de autoridade definitiva na leitura de textos individuais, ela na verdade mudou consideravelmente ao longo do tempo e, portanto, em última instância, carece de coerência interna – o que, evidentemente, é também o caso quando se trata da obra de outros grandes teóricos, como Kant e Hegel.

Um exemplo concreto das muitas mudanças incorporadas tacitamente na obra de Luhmann é a definição de código e de meio do sistema de ensino. Luhmann deu diferentes explicações para ambos os conceitos em diferentes publicações. Ele alterou sua definição de código de notas boas/ruins para mediável/não mediável (*vermittelbar/nicht vermitteltbar*), e sua definição de meio mudou da criança para o plano de carreira ou o currículo (*Lebenslauf*). Nos textos de Luhmann, há normalmente pouca discussão ou reflexão acerca de tais mudanças. As definições antigas simplesmente desaparecem e as novas são expressas com a mesma assertividade com que se expressavam as anteriores. Assim, embora a teoria mude em conteúdo ou semanticamente, sua retórica obscurece essas mudanças.

Mudanças teóricas similares ocorrem ao longo do tempo, mesmo quando o vocabulário conceitual permanece o mesmo. Nos trabalhos iniciais de Luhmann, a noção de sentido (*Sinn*), por exemplo, é geralmente definida nos termos do conceito de Husserl de horizonte e da distinção potencialidade/atualidade. Nas obras posteriores, no entanto, Luhmann refere-se cada vez mais a esta noção a partir da visão, muito diferente, de Deleuze em *Logique du sens*. A seção sobre sentido no *magnum opus* *A sociedade da sociedade* combina, por fim, essas duas abordagens bastante díspares.

Em outros casos, a terminologia muda, enquanto a teoria permanece bastante estável. É assim no que diz respeito à substituição de Luhmann do termo “interpenetração” pela noção de “acoplamento estrutural”. Ambas as expressões denotam a relação estreita e de dependência mútua entre dois sistemas diferentes e operacionalmente fechados.

A alteração mais decisiva na teoria de Luhmann, como é amplamente sabido, aconteceu durante os anos de 1970, quando ele gradualmente incluiu em sua estrutura conceitual a noção, originalmente biológica, de *autopoiesis*. O resultado dessa inclusão aparece mais bem representado em *Sistemas sociais*, a primeira grande síntese de sua teoria, que foi originalmente publicada na Alemanha em 1984. Em uma entrevista posterior, Luhmann afirma que esse livro

foi a sua primeira “publicação efetiva” e que todos os trabalhos anteriores eram apenas uma “série-zero de produção de teoria” (Luhmann, 2000a, p. 25). Esse veredicto não ocorre sem problemas. Naturalmente, o livro *Sistemas sociais* e a guinada autopoietica não surgiram do nada e, certamente, ainda se conectam com a obra anterior de Luhmann. E de certo não há uma linha divisória que indique claramente onde a obra inicial de Luhmann termina e onde sua obra tardia explicitamente a substitui ou a revisa. O julgamento “radical” do autor sobre a guinada autopoietica não reflete com precisão total o desenvolvimento exato do seu trabalho. Ele sugere um ponto de ruptura claro que não é tão evidente em seus escritos concretos.

Talvez, ou muito provavelmente, Luhmann pretendesse que o monumental *A sociedade da sociedade*, que foi publicado pela primeira vez em 1997, pouco antes de sua morte, fosse uma versão final e definitiva de sua teoria. Mas também esse livro tem suas inconsistências internas – em algumas passagens, ele parece ter sido escrito às pressas e, em outras, aparece como uma espécie de colagem aleatória de tópicos pensados por Luhmann nos anos de 1980 e 1990. Mais importante ainda, como se segue a partir de uma leitura ortodoxa da teoria luhmanniana, o livro é, como todos escritos, um produto contingente de comunicação não menos que qualquer outro dos seus trabalhos. Ele depende de todos os escritos anteriores de Luhmann, do contexto sistêmico comunicativo de seu tempo, e teria adquirido outra forma se, naquele momento, o autor não tivesse ficado doente e tomado consciência das limitações de tempo com que se deparava. Se, por meio de alguma intervenção divina, ele tivesse sido curado e lhe fossem concedidas mais duas décadas de saúde e força intelectual, não há dúvidas de que sua teoria teria continuado a evoluir e mudar, como sempre aconteceu. Assim, mais uma vez, o leitor não se deve deixar enganar pela aparência usual de autoridade dessa obra. Por um lado, *A sociedade da sociedade* é certamente a versão final da teoria de Luhmann, mas, por outro, isso seguramente não faz do livro a sua única expressão não contingente. Também esse livro dependeu da evolução sistêmica e é um constructo improvável de comunicação que poderia ter uma aparência completamente diferente.

Isso nos conduz a outro paradoxo: uma leitura precisa da teoria de Luhmann, que, afinal, é uma teoria da contingência comunicativa, teria que reconhecer que ela não se presta a uma leitura ortodoxa. Até aqui, isso é o que este ensaio buscou apontar. Ao mesmo tempo, é necessário sublinhar que a reconstrução da resistência da teoria a qualquer ortodoxia ainda provém de uma abordagem hermenêutica paradoxalmente ortodoxa.

Para além disso, qualquer construção de coerência sistemática de uma teoria opera metodologicamente por meio de sua correção, ignorando partes dela e selecionando outras, ou, como diria Luhmann, e como nós, portanto, devemos dizer de uma forma mais ortodoxa, pelo “esquecimento”. Luhmann sublinhou a importância do esquecimento em seus escritos posteriores, por exemplo, em *A realidade da mídia de massa*. Aqui ele diz (com uma forma de sarcasmo que aparentemente escapou à censura alemã): *Vergessen macht frei* (esquecer liberta, ou torna você livre) (Luhmann, 2000b, p. 108). *Frei machen* significa literalmente “tornar livre” e não quer dizer apenas que nos libera para construir sentido ou permitir a evolução e novas contingências; significa também, simplesmente, desalojar ou liberar o quarto. Como tal, paradoxalmente, essa é uma função central da memória, que, para Luhmann (1997, p. 579), é um conceito mais social que psicológico. Aqui, podemos conceber a memória, em um sentido mais específico, como um conceito ao mesmo tempo hermenêutico. Somente por meio do esquecimento de grande parte dos materiais que interpretamos – no nosso caso, os textos de Luhmann – podemos reconstruir a teoria de uma forma ortodoxa e, em seguida, trabalhar com ela em nossos próprios escritos: “Sem o esquecimento, as capacidades do sistema para outras operações seriam bloqueadas muito rapidamente e, para formular de outra forma, no futuro, seríamos capazes apenas de experimentar ou fazer a mesma coisa” (Luhmann 2000b, p. 108). Cada intérprete faz seleções diferentes, mas todos devem esquecer mais do que lembrar. Caso contrário, não seriam capazes de ligar seus próprios escritos acadêmicos aos escritos de Luhmann, simplesmente reproduziriam a mesma comunicação – e, dessa forma, sua comunicação não seria selecionada para publicação porque não diria nada de novo.

Obviamente, e talvez aqui esteja o mais importante, isso também vale para o próprio Luhmann. Ele só podia escrever novos livros ao esquecer, ao menos parcialmente, os antigos. A continuação de uma teoria só é possível com base em uma memória que opera por meio do esquecimento. E aqui vemos outra razão, ou a mesma razão, para o paradoxo da ortodoxia, mas desta vez a partir da perspectiva da construção mesma da teoria. Para desenvolver-se, uma teoria deve ser capaz de ignorar a si mesma. É preciso lembrar aquilo que já foi observado em relação ao esquecimento: sem essa capacidade, “as capacidades do sistema para outras operações seriam bloqueadas muito rapidamente”. Naturalmente, esse não é o caso apenas na interpretação da teoria de Luhmann, ou das condições da construção desta teoria; é, em geral, válido para toda comunicação que se desenvolve. Apenas podemos escrever mais textos

se somos capazes de esquecer a maior parte do que escrevemos anteriormente. Na verdade, só podemos continuar a viver em sanidade psicológica, e manter a estabilidade social, com base em nossa capacidade de esquecer.

Em resumo, pode-se notar que uma interpretação ortodoxa da teoria de Luhmann descobrirá que a teoria mesma desconstrói teoricamente a própria possibilidade de ortodoxia. Mas só podemos descobrir esse paradoxo como intérpretes ortodoxos, e, mais uma vez, devo assumir esse paradoxo de maneira autológica como constitutivo de nossas próprias interpretações ortodoxas. Ou, nas palavras do próprio Luhmann (1997, p. 1144): “O paradoxo é a ortodoxia do nosso tempo”.

Sociedade paradoxal

Visto de uma perspectiva luhmanniana ortodoxa, a comunicação e, portanto, a sociedade, e, em particular, a sociedade moderna diferenciada funcionalmente, são construídas, em essência, sobre paradoxos. No sistema político, “todo o poder é produzido por meio da submissão ao poder. E o poder mais alto é produzido por meio da sua submissão ao poder mais baixo. Isso é chamado de democracia” (*Idem*, p. 373). No sistema acadêmico ou científico, por exemplo, o próprio código verdadeiro/falso pode, na discussão luhmanniana a respeito dele, tornar-se tema da comunicação acadêmica verdadeira ou falsa. Essa “natureza” paradoxal incorporada aos sistemas sociais, no entanto, não os impede de funcionar. Ao contrário, isso é o que lhes permite desenvolver-se.

Se determinada pessoa é luhmanniana ortodoxa, vai encontrar *Paradoxieentfaltungen* ou o desdobramento de paradoxos para onde quer que olhe na sociedade moderna. Os paradoxos nos quais os meios generalizados de nossos sistemas funcionais estão baseados (tais como o poder na política, a verdade nos códigos do sistema acadêmico/científico e as leis no sistema do direito) “não conduzem a um bloqueio de suas operações”, conforme Luhmann. Com efeito, esses paradoxos são “a condição para o desenvolvimento criativo” daqueles meios de comunicação e seus respectivos sistemas (*Idem*, pp. 373-374). Na evolução do sistema do direito, por exemplo, primeiro uma lei está em vigor e, em seguida, não está mais, “e ninguém se preocupa com o fato de que o lícito é ilícito e o ilícito é lícito” (*Idem*, p. 374). A sociedade não evita paradoxos, ela antes os utiliza e, como no caso mencionado do direito, “não se preocupa” com eles; torna-os “invisíveis” ou os “dissolve” – para empregar termos técnicos luhmannianos.

Como construções sociais contingentes, meios de comunicação, tais como o poder (político), a verdade (acadêmico) e as leis (jurídico), são constituídos paradoxalmente, e isso lhes concede sua flexibilidade e produtividade, especialmente em relação à sua evolução ou a seus desenvolvimentos no tempo. O poder é considerado autoridade, mas sua reversão contínua constitui a *autopoiesis* da política. A verdade é considerada durável, mas sua modificação contínua constitui a *autopoiesis* do sistema acadêmico. As leis são consideradas obrigatórias, mas sua revisão contínua constitui a *autopoiesis* do sistema jurídico. Os paradoxos inerentes aos meios de comunicação podem ser desenvolvidos, e esse próprio desenvolvimento constitui a evolução social.

Conforme Luhmann, as técnicas da sociedade moderna para tornar os paradoxos invisíveis ou dissolvê-los estão intimamente relacionadas com a mudança extensiva da observação de primeira ordem para a de segunda ordem (na terminologia de Luhmann): “Uma das mais importantes formas de dissolução dos paradoxos está ligada à diferença entre a observação de primeira ordem e a de segunda ordem” (*Idem, ibidem*). Todos os sistemas funcionais modernos operam com base na observação de segunda ordem. Luhmann explica:

Um pesquisador observa aquilo que outros pesquisadores observam. Alguém que ama está primeiramente interessado em descobrir se o amado também está apaixonado. Os preços oferecem a possibilidade de observar como os outros observam o mercado e se eles compram ou não por um determinado valor. A arte moderna só pode ser entendida quando se compreende como os artistas fazem uso de seus meios, o que significa dizer, observando o que eles fazem (*Idem, ibidem*).

Em todos estes casos, aquilo que é observado não o é “como um objeto em relação a suas próprias características” (*Idem, p. 375*), o que seria uma forma de observação de primeira ordem. Pelo contrário, aquilo que é observado o é sob uma forma de observar configurada por aqueles que podemos chamar de observadores privilegiados ou por agências de observação (frequentemente institucionalizadas). No sistema acadêmico, o processo de revisão por pares representa tal modo de observação institucionalizado e privilegiado. Na economia, as agências de risco observam e, desse modo, constroem o valor monetário. No mundo artístico, o discurso profissional sobre arte estabelece o prestígio de uma obra de arte ou a “marca” de um artista. Em termos simples, para avaliar o valor de uma publicação acadêmica e, portanto, seu valor de verdade, não necessitamos lê-la, mas ver onde está publicada. Para descobrir o valor monetário de um produto financeiro, não temos de inspecioná-lo, mas

ver como ele está sendo cotado; e na arte, não podemos contar com a nossa percepção de uma obra para determinar seu valor estético, mas devemos saber o que foi dito sobre ela.

Em todos esses casos, para falar com Luhmann (*Idem*, p. 373), um observador vê um “paradoxo desdobrado” que torna a natureza paradoxal do meio invisível ou a dissolve – isso nos ajuda, ou melhor, ajuda a comunicação, a não mais se preocupar. Ao contemplar o *status* da revisão por pares de uma publicação, já não precisamos mais nos preocupar com a sua verdade “objetiva”. Ao contemplar o sucesso de uma obra no sistema de arte, não temos mais de nos preocupar com a sua beleza “real” ou seu valor artístico. Ao nos tornarmos conscientes de como um produto financeiro é avaliado, não é necessário nos preocuparmos mais com o seu valor “no que diz respeito às suas características próprias”.

Se pudermos traçar a natureza paradoxal da sociedade um passo adiante, encontramos, como diz Luhmann “o paradoxo fundamental da observação” (*die Grundparadoxie des Beobachtens*). Esse paradoxo fundamental na base de todos os paradoxos comunicativos se manifesta no “problema do ponto cego” (*Idem*, p. 187). Cada observação opera fazendo uma distinção, enquanto essa fatura de distinção mesma permanece não observada (*Idem*, p. 186). A distinção básica de todo sistema de comunicação que informa o seu código básico impregna, dessa maneira, todo sistema social com um paradoxo. A distinção entre verdadeiro e falso não é, em si, nem verdadeira nem falsa, assim como a distinção entre lícito e ilícito não é, ela própria, nem lícita nem ilícita. Dessa forma, a sociedade é inerentemente paradoxal, não só no que diz respeito ao seu meio, mas também com respeito ao seu código e ao seu ponto cego.

Segundo Luhmann, a racionalidade de cada sistema baseia-se nesse paradoxo da observação. Ele distingue explicitamente essa noção de racionalidade dos sistemas da tradição de uma filosofia da razão, que vai desde Kant até Habermas (*Idem, ibidem*). A racionalidade dos sistemas é uma racionalidade paradoxal, e ela é múltipla e não singular. Baseia-se na criação de distinções contingentes, no lugar de uma necessidade de unificação final. Não há nada além ou aquém dos paradoxos de observação fundamentais; os paradoxos fundamentais da construção social de sentido não têm nenhuma razão mais profunda. A sociedade é, desde o início, paradoxal, e ela evolui, para formular em termos freudianos, ao compensar a falta original de razão por meio do desenvolvimento de sua fundamentação paradoxal com o propósito de torná-lo invisível para si mesma. Luhmann afirma em sua forma apodíctica habitual: “Cada observação deve desenvolver seu próprio paradoxo; e isso quer dizer

que deve substituí-lo por uma distinção suficientemente funcional” (*Idem*, p. 187). Toda comunicação é inerentemente paradoxal, e enquanto ela funciona, de forma paradoxal, engana a si mesma sobre a sua natureza paradoxal; e talvez possamos dizer que, paradoxalmente, ela funciona apenas para ser capaz de enganar-se sobre o seu próprio absurdo. Toda comunicação e todas as construções sociais, incluindo, por exemplo, a economia, a política, o direito e o sistema acadêmico, bem como este ensaio, podem, assim, serem concebidas como compensações para seu próprio fundamento paradoxal.

Teoria paradoxal

Luhmann deixa muito claro que sua teoria, como uma teoria da autoconstrução paradoxal da sociedade, é ela mesma parte da sociedade que descreve. Por isso, ela deve reconhecer, de maneira autológica, sua própria natureza paradoxal – e incluir uma reflexão sobre essa sua natureza paradoxal, por meio de uma *re-entry* em si mesma. Luhmann escreve:

A teoria não pode expurgar a si mesma ao assumir simplesmente que seu tema, ou seja, neste caso, a sociedade, é paradoxal, e, portanto, ela não pode, por assim dizer, expelir o paradoxo e libertar-se dele. Isto é assim porque todos os conceitos que se aplicam para analisar seu tema (sistema, observação, ponto cego, sentido, comunicação etc.) também se aplicam a ela própria (*Idem*, p. 179).

Luhmann admite que o “paradoxo fundamental da observação” implica *die paradoxe Fundierung der Gesamtheorie*, ou “a fundação paradoxal da teoria como um todo” (*Idem*, p. 80). Assim como os objetos que ela analisa, a teoria de Luhmann opera por meio do desenvolvimento de seu próprio paradoxo. Os dois parágrafos finais do prefácio de *A sociedade da sociedade* formulam essa questão muito lucidamente:

O conceito de um sistema que descreve a si mesmo e inclui suas próprias descrições conduz a um terreno intratável logicamente. Uma sociedade que descreve a si mesma faz isso internamente, mas como se fosse externamente. Ela observa a si mesma como um objeto de sua própria cognição, mas, ao executar essa operação, esta observação não pode se tornar parte daquele objeto, uma vez que iria mudá-lo e exigir mais uma observação. Ela deve deixar em aberto a questão de se observar a si própria interna ou externamente. Se tentar expressar também isso, ela assume uma identidade paradoxal (*Idem*, p. 15).

Aqui, Luhmann reflete novamente acerca do simples fato de que uma teoria da sociedade faz parte da sociedade que ela descreve, ou, o que dá no mesmo, que uma teoria da comunicação é, ela própria, comunicação. Assim, o sujeito do conhecimento ou da observação – ou seja, a teoria da sociedade – e o objeto conhecido ou observado – ou seja, a sociedade – tornam-se meros “momentos” de um ciclo de retroalimentação paradoxal e entram, em termos hegelianos, como “para-si” e “em-si” em uma relação dinâmica e mutuamente constituinte. Aliás, esse mesmo problema está no coração da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, embora Luhmann, explicitamente e de forma equivocada, tenda, por vezes, a acusar Hegel de não ter refletido sobre isso (Moeller, 2006, pp. 173-175).

No prefácio de *A sociedade da sociedade*, Luhmann continua a dizer que mesmo esse livro “tenta uma descrição da sociedade com pleno conhecimento desta difícil situação delineada. Quando a comunicação de uma teoria da sociedade é bem-sucedida como comunicação, ela muda a descrição de seu objeto e, portanto, do objeto que incorpora essa descrição. Para que isso fique claro desde o início, o título deste livro é *A sociedade da sociedade* [*Die Gesellschaft der Gesellschaft*]” (Luhmann, 1997, p. 15).

A tradução em inglês de *Die Gesellschaft der Gesellschaft* como *A theory of society* (Uma teoria da sociedade) reflete a ambiguidade gramatical do título alemão. Essa ambiguidade liga *Die Gesellschaft der Gesellschaft* não só aos títulos de muitos livros de Luhmann dedicados a sistemas sociais específicos, por exemplo, *Das Recht der Gesellschaft* (O direito da sociedade), traduzido para o inglês como *Law as a social system* (Direito como um sistema social), e *Die Kunst der Gesellschaft* (A arte da sociedade), traduzido para o inglês como *Art as a social system* (Arte como um sistema social), mas também à *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Em todos esses casos, sujeito e objeto são intercambiáveis. O título *Fenomenologia do espírito* indica, ao mesmo tempo, que “espírito” é o objeto de uma explicação fenomenológica, e também que essa explicação fenomenológica é produzida pelo próprio “espírito”. Da mesma forma, o título “O direito da sociedade” indica não só uma explicação “objetiva” do direito como um sistema social (específico) dentro da sociedade, como sugere o título inglês *Law as a social system*, mas também que essa própria explicação do direito é igualmente uma operação da sociedade ou da comunicação. O título *A theory of society* (Uma teoria da sociedade) indica, ao mesmo tempo, uma explicação teórica “objetiva” ou externa da sociedade como um todo e expressa que essa explicação teórica mesma é uma operação social interna realizada pela própria sociedade.

A teoria de Luhmann é fundamentalmente paradoxal, não apenas porque é parte do que ela descreve e, assim, muda seu objeto enquanto o descreve, mas também porque ela surge como uma operação social ou comunicativa fundada sobre modos paradoxais de observação. A reflexão teórica e a autoconsciência de sua “identidade paradoxal”, no entanto, conforme vimos, não “purga” a teoria do paradoxo. Essa reflexão é apenas mais um resultado do desdobramento do paradoxo em sua base.

Historicamente, essa forma de autorreflexão paradoxal conecta a teoria de Luhmann com o principal antecessor de Hegel, Spinoza, cuja *Ética* (Axiomas II) é citada por Luhmann na epígrafe de *A sociedade da sociedade*: “O que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si só”. Paradoxalmente, a sociedade só pode compreender-se por meio de uma construção interpretativa de si mesma e, assim, nunca “objetivamente”, mas como a sua própria contribuição contingente para si mesma. Uma vez que chegamos a esse tipo de conhecimento e, no entanto, desde que não dissolvamos o paradoxo e não o eliminemos, sabemos, ao menos, que chegamos a uma forma mais complexa de conhecimento (ou, para Spinoza, uma “terceira” forma). Enquanto essa forma foi para Spinoza e Hegel uma forma de conhecimento definida, necessária e mais elevada, para Luhmann ela estava liberando um mundo esquizofrênico de contingência, de realidades e racionalidades simultâneas múltiplas, cada uma dependendo de técnicas de paradoxos que se desdobram.

Referências Bibliográficas

- LUHMANN, Niklas. (1995), *Social systems*. Stanford, Stanford University Press.
- _____. (1984), *Soziale Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (1996a), *Protest*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (1996b), *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*. Viena, Picus.
- _____. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (2012-2013) *A Theory of Society*. Stanford, Stanford University Press.
- _____. (2000a), *Short cuts*. Frankfurt, Zweitausendeins.
- _____. (2000b), *The reality of the mass media*. Stanford, Stanford University Press.
- _____. (1996), *Die Realität der Massenmedien*. Opladen, Westdeutscher.
- _____. (2000c), *Art as a social system*. Stanford, Stanford University Press.
- _____. (1995), *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (2004), *Law as a social system*. Oxford, Oxford University Press.
- _____. (1997), *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp.

MOELLER, Hans-Georg. (2006), *Luhmann explained: from souls to systems*. Chicago, Open Court.

WINTHROP-YOUNG, Geoffrey. (2000), "Silicon sociology, or two kings on Hegel's throne: Kittler, Luhmann, and the posthuman merger of German media theory". *Yale Journal of Criticism*, 13 (2): 391-420.

Resumo

O paradoxo da teoria: interpretando Niklas Luhmann

O artigo discute o papel do paradoxo na teoria social de Niklas Luhmann a partir de uma perspectiva hermenêutica "autológica": uma tentativa de interpretação "ortodoxa" da teoria de Luhmann, incluindo sua teoria do paradoxo, descobrirá que esta teoria não se presta a uma interpretação ortodoxa. Assim, mesmo que o paradoxo da teoria de Luhmann só possa ser compreendido por meio de uma interpretação ortodoxa, os fundamentos mesmos de tal abordagem hermenêutica ortodoxa são desconstruídos por seus próprios resultados. Com base em uma visada sobre esse paradoxo hermenêutico, o papel fundamental do paradoxo na teoria de Luhmann pode ser apreciado. Para Luhmann, a autoconstrução da sociedade como um sistema complexo de funções de comunicação baseia-se na *Paradoxieentfaltung* – o desenvolvimento de paradoxos –, que, por sua vez, se fundamenta no "paradoxo fundamental da observação" (*die Grundparadoxie des Beobachtens*). Assim, a construção social não opera por meio da eliminação de paradoxos, mas por meio do uso deles.

Palavras-chave: Paradoxo; Teoria; Interpretação; Ortodoxia; Observação; Sociedade.

Abstract

The paradox of the theory: interpreting Niklas Luhmann

This paper discusses the role of the paradox in Niklas Luhmann's social theory from an "autological" hermeneutic perspective: An attempt at an "orthodox" interpretation of Luhmann's theory, including his theory of the paradox, will discover that the theory does not lend itself to an orthodox interpretation. Thus, while the paradox of Luhmann's theory can only be understood through an orthodox interpretation, the very foundations of such an orthodox hermeneutic approach are deconstructed by its own results. On the basis of an insight into this hermeneutic paradox, the foundational role of the paradox in Luhmann's theory can be appreciated. For Luhmann, the self-construction of society as a complex system of communication functions on the basis of *Paradoxieentfaltung*, or the unfolding of paradoxes, which, in turn is grounded on "the foundational paradox of observation" (*die Grundparadoxie des Beobachtens*). Thus, social construction operates not by eliminating paradoxes, but rather by making use of them.

Keywords: Paradox; Theory; Interpretation; Orthodoxy; Observation; Society.

Texto enviado em 19/3/2015 e aprovado em 24/6/2015.

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-2070201528>.

Hans-Georg Moeller é professor de filosofia na Universidade de Macau. Seu campo de pesquisa está focado em filosofia chinesa e comparativa e em pensamento político e social. É autor de *The radical Luhmann*, *The philosophy of the Daodejing* e *The moral fool: a case for amorality* (todos publicados pela Columbia University Press) e muitos outros livros e artigos acadêmicos. E-mail: hmoeller@umac.mo.