

## **O CONCEITO DE COMUNICAÇÃO EM NIKLAS LUHMANN — CONSEQUÊNCIAS SEMIÓTICAS DE UMA REDEFINIÇÃO DA NOÇÃO DE UNIDADE SOCIAL**

Ricardo Grácio<sup>1</sup>

Universidade do Minho

rrlgracio@gmail.com

### **Resumo**

A reformulação que a teoria dos sistemas sociais faz do conceito de comunicação confere-lhe uma nova centralidade no âmbito da teoria da sociedade e da forma da sua leitura e interpretação estrutural. É em torno dele que se propõe uma reflexão acerca do estatuto e contexto das ambições descritivas da semiótica social enquanto projecto de compreensão do social. Num contexto social em intensa transformação e deslocação, esta mesma ambição se vê reflexivamente sujeita a condicionantes que põem em causa o seu valor como crítica do social, assim como a sua capacidade de mobilizar programas de transformação da sociedade. O percurso assim traçado culmina com um conjunto de considerações acerca do significado da própria semiótica social, no contexto da sociedade funcionalmente diferenciada contemporânea.

**Palavras-chave:** Comunicação, semiótica social, Luhmann, teoria dos sistemas, sociedade acentrada

### **Abstract**

The reformulation system's theory performs in the concept of communication attributes it a new centrality in the field of the theory of society and in the forms of its reading and structural interpretation. Its around it that we propose a reflection about the status and context of social semiotics descriptive ambitions as a project of comprehension of the social. In a context of increasing transformation, this very ambition is subjected to conditionings that undermine its value as social critic, as well as its capacity to mobilize programs of social transformation. The path taken leads to a group of observations concerning the meaning of social semiotics itself in the context of contemporary functionally differentiated society.

**Key words:** Communication, social semiotics, Luhmann, systems theory, acentric society

### **Introdução**

Qualquer proposta semiótica de leitura e interpretação de fenómenos sociais tem de se colocar a questão da definição dos objectos de observação. Neste sentido, ela depende decisivamente daquilo que, mesmo não sendo tema central de projectos particulares de investigação, é pressuposto como substrato dos fenómenos que elege como objectos. Quer

---

<sup>1</sup> Doutorando e investigador no Centro de Estudos Comunicação e Sociedade, foi bolseiro da FCT e desenvolve actualmente a sua actividade principalmente no campo da teoria da significação e da teoria da sociedade.

isto dizer que o maior ou menor poder explicativo de qualquer análise de fenómenos sociais, se relaciona de forma directa com a focalização da observação, no que diz respeito à escolha dos conceitos ou noções que desempenham o papel de unidades ou elementos do objecto em estudo.

Por outro lado, a adequação dos meios de leitura àquilo que se lê não é sem relação com as suas transformações e evoluções históricas. Assim, certas abordagens permitem interpretações mais ricas de determinadas realidades sociais do que outras, tudo dependendo de uma melhor ou pior articulação entre complexidade do fenómeno e complexidade da teoria que o descreve.

Na discussão que aqui nos interessa — a dos possíveis pontos de partida para uma semiótica social — isto significa que temos de ter em conta que 1) como qualquer fenómeno histórico, a sociedade é um fenómeno temporalmente evolutivo; 2) a sua evolução histórica se materializa em diferentes estruturas e organizações, pelo que a análise requer ferramentas analíticas adaptativas; 3) diferentes formas de estruturação implicam diferenças a nível da complexidade, bem como da identificação daquilo que é elemento e motor da produção e reprodução do observado.

Partiremos do diagnóstico, generalizado na teoria social, segundo o qual o presente momento histórico da sociedade se caracteriza por uma crescente complexificação das suas estruturas e relações. Esta percepção é partilhada pela perspectiva do autor que seguidamente analisaremos, daí extraindo consequências para a semiótica social, inserida no campo das ciências da comunicação.

Como pano de fundo, teremos o universo da discussão de diversas possibilidades de análise e fundamentação da teoria social que, como anteriormente assinalámos, desempenham um papel decisivo na escolha dos elementos a partir dos quais se criam interpretações de fenómenos sócio-semióticos. O conceito central a partir do qual tentaremos elucidar esta proposta apresenta-se como alternativa a outros que, segundo Luhmann, são pouco operativos na descrição da forma de diferenciação e da complexidade da sociedade contemporânea. Em clara oposição à tese clássica segundo a qual a sociedade é o produto do conjunto de indivíduos que nela se relacionam, o autor afastar-se-á de conceitos como o de sujeito, contracto social, consenso, acção ou poder, para sugerir o de comunicação, como *medium* a partir do qual se gera e reproduz a sociedade que a contemporaneidade nos trouxe.

No que se segue, tentaremos explicitar o conceito de comunicação e a sua relevância

no contexto do pensamento de Luhmann procurando, ao mesmo tempo, mostrar como é que a partir dele podemos compreender a emergência ou génese de sistemas sociais, o tipo de relação entre indivíduo e sociedade daí resultante e, finalmente, considerar que consequências e problemas daqui decorrentes para a posição do observador e da observação do social, na sua relação com a forma de sociedade que se preconiza.

## I

No início dos anos 70, assistiu-se a uma discussão da validade de teorias sociais baseadas em modelos naturalistas da noção de comportamento. A questão central desta discussão consistiu na interrogação da formulação tradicional da emergência do social, que pressupunha o indivíduo como unidade social, de acordo com a formulação segundo a qual a sociedade é o produto da associação relacional entre indivíduos. A partir desta concepção, assumia-se que interpretar a sociedade é reconduzi-la às suas unidades básicas, a saber, comportamentos individuais, cuja combinação se conjuga sob a forma de conjuntura social. Aqui a sócio-semiótica seria comparável a uma psicologia vocacionada para detectar motivações internas (isto é, individuais), interpretando a conjugação dos seus efeitos a um nível externo (social).

O afastamento de algumas tendências da discussão sociológica desta visão de fundo prende-se com o facto de se tornar cada vez mais notório que, na sociedade moderna, a relação entre indivíduos e sociedade se torna altamente mediada. Isto significa que não podemos conceber a forma como a sociedade moderna se configura sem ter em conta o facto de que nela participam não só a actividade individual, mas também processos de idealização, virtualização ou ficcionalização de conteúdos semânticos, normativos e estruturais. Uma sociedade assim configurada incorpora nos seus processos reprodutivos dimensões não explicáveis a partir da simples participação directa dos “cidadãos”.

É neste contexto que surge a célebre discussão entre Habermas e Luhmann, motivada pela procura de novas categorias para fundamentar a teoria da sociedade. Desta discussão, a categoria do sentido emergirá como vector nuclear da nova sociologia que se procura dar à luz. No entanto, as interpretações radicalmente divergentes que cada autor lhe dá, mostram que só aparentemente estamos perante um consenso.

Para Habermas, a categoria do sentido tem de ser tematizada a partir da relação que

esta estabelece entre a sociedade e aqueles que, fazendo parte dela, se devem pronunciar acerca dos seus destinos. Assim, ela deve ser interpretada como uma produção colectiva num contexto altamente especializado, ou seja, como algo cuja origem pode e deve ser identificável e que funciona como quadro a partir do qual se torna possível a resolução da problemática relação entre facticidade e normatividade. Obrigado a esta função, o sentido torna-se, assim, o produto de uma situação ideal de deliberação, cujas normas devem “provocar, sucessivamente, um constrangimento factual e uma vontade de obediência motivada por uma validade legítima” (Habermas, 1997: 41). Por outras palavras, a ordem social é entendida como resultado da actividade comunicativa de indivíduos que “seguem os seus fins elocutórios sem reserva, que submetem as suas posições ao reconhecimento **intersubjectivo** de pretensões à validade e se mostram dispostos a assumir as obrigações significativas para prosseguir interacções que resultem de um **consenso**” (*Ibidem*: 18).

Por trás destas formulações está o conceito basilar de racionalidade comunicativa, com que Habermas tenta resolver os problemas deixados pelo “fim dos absolutos” na modernidade tardia. Esta noção procura afirmar-se como uma nova fonte normativa para uma organização social justa ou, o que é o mesmo, racional. É claro que a racionalidade comunicativa pressupõe uma particular figura de sujeito, a saber, um sujeito racional, que se orienta por princípios e normas decorrentes de ficções às quais ele adere, em virtude da sua adesão a si mesmo como sujeito racional. A visão de Habermas tem claras ambições normativas, procurando reintegrar os cidadãos nos processos de decisão que dão forma à sociedade. Neste sentido, podemos encontrar uma certa continuidade — não só não casual, mas mesmo procurada — entre a visão sociológica de Habermas e aquela cuja insuficiência é por ele assinalada. No entanto, importa reter que a forma da relação indivíduo/sociedade proposta se distancia do modelo de causalidade directa que pretendia explicar a sociedade como produto do somatório de comportamentos individuais. Neste sentido, pode ver-se na proposta habermasiana não uma discussão da contribuição da livre expressão individual para a geração da ordem social, mas antes uma teoria que procura determinar as formas pelas quais se pode resolver o problema da **mediação** razoável entre factos e normas, poder e justiça, sociedade e individualidade.

O recurso a este tipo de mediação indicia claramente a necessidade de corrigir “desvios” em relação à decisão que a sociedade contemporânea abundantemente produz, de forma não antecipável ou, pelo menos, não antecipada. O próprio Habermas o reconhece, ao

defender que a situação ideal de deliberação (ou diálogo) funciona como pólo de “pressuposições pragmáticas de tipo contrafactual” (*Ibidem*: 18) a partir do qual se podem validar estruturas normativas para a sociedade.

É neste ponto que Habermas e Luhmann divergem. Onde o primeiro vê a necessidade de uma refundação normativa, o segundo vê o indício de uma transformação da sociedade que marcará a sua forma contemporânea: a sua autonomização operacional em relação à subjectividade.

## II

Mas qual o significado desta autonomia? Para o compreender, é necessário recuar à interpretação que Luhmann faz da categoria do sentido. Esta não se entende aqui como produto de consensos intersubjectivos, mas antes como *medium* da emergência de formas específicas. O sentido é, assim, a categoria que descreve os fenómenos que se geram a partir da constante reactualização da distinção entre espaço marcado e espaço não marcado, entre actual e virtual. Podemos por isso entendê-lo como modalidade através da qual se opera a gestão da atenção de um observador na sua relação com o observado, ou seja, como lugar da articulação entre o que está actualizado — aquilo que ocupa a cada momento o centro da atenção — e o que, em seu redor, permanece como halo da mera possibilidade. Por esta razão, qualquer forma do sentido se estrutura como distinção entre dois pólos, dos quais um desempenhará o papel referencial (o lado marcado) e o outro o papel de pólo da negação (Spencer-Brown, 1979: 4).

Com esta estrutura, percebemos que o principal atributo do sentido não se prende com a legitimidade, mas antes com a *inevitabilidade da selecção* entre possibilidades cuja consideração total é impossível. Começamos a ver de que forma o sentido se relaciona com a autonomia que acima referimos: se a escolha entre possibilidades é sempre algo que não permite uma consideração total das alternativas, então a geração de formas de sentido não é algo que se explique pelo recurso à intervenção de sujeitos racionais capazes de, pela decisão, passar do reino dos possíveis para o da facticidade validada — como defendia Habermas —, mas antes algo que se deve entender como *medium* a partir do qual se resolve o problema da articulação entre indeterminação (possibilidade, virtualidade) e determinação (actualidade,

factualidade). Em suma, o sentido não é o produto de processos de decisão, mas antes o resultado da geração de simplificações do real com base nas distinções utilizadas para a sua observação. As formas do sentido são, por isso, procedimentos operatórios de *redução de complexidade*, que servem como referências de sistemas observantes, tanto internamente como do seu meio ambiente externo (Luhmann, 2003: 59-66).

Assim, sistemas que operam a partir do *medium* sentido são sistemas complexos, reproduzindo-se evolutivamente no tempo pela ininterrupta sucessão de formas de auto e hetero-observação através das quais tematizam a sua própria realidade, bem como aquela que os envolve. Em virtude do seu carácter selectivo, podemos perceber que as representações assim geradas não se podem confundir com a “realidade” — o que quer que ela seja. Pelo contrário, podemos dizer que as estruturas pelas quais estes sistemas se organizam — ou, como veremos mais à frente, se auto-organizam —, não têm garantias de correspondência com as estruturas do real com o qual se relacionam e que pressupõem como substrato da sua própria possibilidade. A sua relação com o meio ambiente que os circunda é, por isso, contingente, o que não impede que, dadas certas condições ecológicas, estes possam subsistir. Sistemas assim organizados são sistemas que se auto-organizam e se auto-produzem a partir das estruturações de sentido com as quais operam. E, como dirá Luhmann, “existem sistemas” (*Ibidem*: 12) assim configurados.

### III

Para compreender o conceito de comunicação de Luhmann, é importante considerar algumas consequências da sua interpretação da categoria de sentido, que sumariamente analisámos. É que, segundo o sociólogo alemão, a comunicação não é mais do que uma forma específica de processar o sentido, forma essa que serve de *medium* a um tipo particular de sistemas, a saber, os sistemas de comunicação ou sistemas sociais.

Podemos enunciar estas consequências em quatro níveis, correspondendo cada um deles a uma característica fundamental dos sistemas autopoieticos. Primeiramente, a estrutura selectiva do sentido remete para a noção de complexidade e para as formas pelas quais os sistemas a gerem. Nenhum sistema que possua um recurso limitado à atenção (o mesmo é dizer, capacidade limitada de actualização de algo como presente) pode sobreviver sem **processos de redução de possibilidades**. Assim, “com todo e cada sentido,

incompreensivelmente grande complexidade (complexidade do mundo) é representada e tornada disponível para operações de sistemas” (*Ibidem*: 60), o que significa que o contacto que qualquer sistema estabelece com o meio ambiente se baseia em representações auto-geradas pelo sistema, desse mesmo meio. Em segundo lugar, o sentido pressupõe a sua inclusão numa “estrutura referencial própria”, de tal forma que “o sentido só pode ganhar realidade actual pela referência a qualquer outro sentido” (*Ibidem*: 61). Assim, o sentido é uma estrutura auto-referencial, que se auto-pressupõe como geradora de condicionantes àquilo que se pode seguir a uma qualquer proposta de sentido. Significa isto que os sistemas cujo *medium* é o sentido não precisam de se referir imediatamente ao meio circundante — o que, aliás, lhes é impossível — para gerar estratégias de sucessividade temporal. Para isso, basta referirem-se a si mesmos, quer dizer, à sua estrutura referencial própria, que opera como fonte de constrangimentos daquilo que será o seu próximo estado interno. Se pensarmos no exemplo de um discurso ou de um texto literário, facilmente percebemos a forma como aquilo que é anterior condiciona e restringe continuações tidas como adequadas. Em virtude desta estrutura remissiva interna, estes sistemas instauram a sua **auto-referencialidade**. Em terceiro lugar, se um sistema se refere a si mesmo para determinar e medir estados internos e externos, a sua forma interna de operar gera uma descontinuidade em relação à forma de operar do seu meio ambiente. Para um sistema que recorra operativamente ao *medium* do sentido, “até o seu meio ambiente é dado sob a forma de sentido”, pelo que “as suas fronteiras com [esse] meio são fronteiras constituídas por sentido referindo-se, assim, tanto ao interior como o exterior” (Luhmann, 2003: 61). Desta descontinuidade auto-gerada pelo *medium* das suas operações, resulta o facto de que todo o sistema se observa a si e ao seu meio através da diferença entre **sistema e meio ambiente**. Toda a operação interna actualiza esta distinção que se torna, assim, uma característica fundamental do sistema. Finalmente, podemos perceber de que forma a diferença entre sistema e meio, auto-imposta pelo sistema, consuma a “hipótese do **encerramento das formações sistémicas auto-referenciais**” (*Ibidem*: 62). Quer isto dizer que, em virtude da sua auto-referencialidade e diferenciação em relação ao meio ambiente, o sistema não pode fugir ao sentido como forma universal da sua experiência. Até o sem-sentido é codificado como sentido interpretável pelo sistema. Tudo aquilo que um sistema deste género reconhece tem de ser formulado como sentido, único recurso de que dispõe como ferramenta referencial e, por isso mesmo, como forma de abertura ao mundo. Ao contrário do que se poderia pensar,

o auto-encerramento não é forma de “cegueira”, mas antes condição de possibilidade da “visão” de que o sistema dispõe. Um sistema que actualize simultaneamente todas as possibilidades de observação concebíveis, que se estruture a partir de todos os *media* imagináveis e que considere como real qualquer combinação da experiência assim gerada, é um sistema onde a passagem de um estado a outro se torna operativamente impossível. Por esta razão, processos de redução de complexidade são indispensáveis à sobrevivência de qualquer sistema no tempo.

Como corolário, poderíamos escolher o conceito de **autopoiesis**. Importado da biologia e da cibernética para a sociologia, designa todo o sistema que, de forma auto-referencial, reduz incompreensivelmente vasta complexidade do seu meio ambiente, processo durante o qual se distingue a si mesmo deste último, alcançando assim um **auto-encerramento operativo**, que não se pode conceber como estático, mas antes de forma temporal e evolutiva (*Ibidem*: 63-69).

Como facilmente se depreende, tais sistemas não dependem directamente de decisões ou da reflexão noutros sistemas para se auto-reproduzirem. Porque é disso que se trata, tanto para a individualidade dos sistemas psíquicos, como para os vários subsistemas nos quais a sociedade se diferencia (sistema político, sistema económico, etc). Sendo certo que os indivíduos são pressupostos como suportes da comunicação — forma específica que os sistemas sociais têm de processar o sentido —, estes processam o sentido de forma diferente e, por isso mesmo, exterior aos sistemas sociais. Concebidos como **sistemas psíquicos**, eles reproduzem-se através da consciência, ao passo que os sistemas sociais o fazem pela comunicação. Assim, sociedade e indivíduos são meio ambiente um do outro, pelo que a sua relação não é de determinação da primeira pelos segundos, mas antes uma relação onde só pontualmente se intersectam. Por outras palavras, **não há continuidade entre consciência e comunicação**, mas antes **interpenetração** de uma na outra, de tal forma que ambas operam como condicionantes não determinísticas uma da outra.

#### IV

“As pessoas não podem emergir e continuar a existir sem sistemas sociais, nem o podem os sistemas sociais sem pessoas” (Luhmann, 2003: 59). É por este motivo que devemos interpretar a relação entre indivíduos e sociedade nem como continuidade



determinante, nem absoluta exterioridade, mas com o conceito de interpenetração. Por interpenetração, entendem-se os fenómenos através dos quais sistemas diferentes criam complexas interdependências entre si, através de uma co-evolução selectiva que codifica propriedades estruturais de um no outro. Este processo evolutivo gera acoplamento estrutural, a partir dos quais podemos perceber que, não coincidindo, a existência de certos sistemas se torna condição de possibilidade da existência de outros (Cf. Luhmann, 2003: 210-254). É justamente o caso da relação entre individualidade e sociedade, tornando possível afirmar que “os sistemas psíquicos e os sistemas sociais evoluíram em conjunto” (*Ibidem*: 59). A longa discussão do humano como “animal social” fornece abundante ilustração desta relação, o que indicia um duplo vínculo entre sociedade e indivíduo e vice-versa. No entanto, como acima assinalámos, a natureza desta dupla vinculação não é de tal forma que se possa pensar que qualquer um dos dois é directa e absolutamente condicionado pelo outro.

Qual o resultado desta co-evolução? É aqui que se revela o motivo pelo qual a categoria do sentido deve ser tomada como central para qualquer teoria da sociedade: “esta co-evolução levou a um resultado comum, utilizado tanto pelos sistemas psíquicos, como pelos sistemas sociais. Ambos os sistemas se ordenam de acordo com ele, e para ambos ele é vinculativo como indispensável e inegável forma da sua complexidade e auto-referência. Chamamos a este comum resultado evolutivo ‘sentido’” (*Ibidem*: 59). Desta forma, ambas as configurações sistémicas referidas partilham o mesmo *medium* como base para as suas operações. Daqui resulta a intensa interpenetração que se verifica entre sistemas sociais e indivíduos. Sendo assim, porque é que não podemos interpretar a relação entre ambos como uma relação directa? A razão é simples e tem um nome: comunicação. A comunicação tem as mesmas características que qualquer unidade de sentido, mas também diferenças fundamentais. Se a operacionalidade de base é semelhante, existem diferenças significativas quanto à selectividade que nela participa, bem como quanto ao contexto no qual ela se dá. Recordando as características acima referidas do sentido, podemos compreender que as diferenças entre ambas as formas geram tipos diferentes de auto-encerramento operativo. Assim, torna-se necessário distinguir comunicação de sentido e entender a primeira como uma especialização da segunda, mais especificamente, uma especialização que serve de *medium* à geração de sistemas de comunicação (sociais) e já não à geração de sistemas de consciência (psíquicos).

É a partir desta diferença que Luhmann justifica a sua rejeição das analogias

tradicionais de interpretação do social: ela não é um organismo, uma vez que a auto-referencialidade específica dos sistemas orgânicos não tem como *medium* basilar o sentido, mas sim impulsos eléctricos e transmissões bioquímicas, cujos códigos e leis formais não são equivalentes às do sentido; ela não é uma espécie de inteligência colectiva ou emanção da conjugação da inteligência particular, uma vez que a consciência não funciona como a comunicação; e assim em diante.

Num dos textos integrados em *Theories of distinction*, Luhmann debruça-se exclusivamente sobre o seu conceito de comunicação. Seguiremos, grosso modo, o percurso aí desenhado, simultaneamente retendo os traços da noção de sistema autopoietico referidos.

A pergunta que serve de título ao texto surge como ponto de partida natural: “O que é a comunicação?”. Para lhe responder, temos de partir da constatação da impossibilidade actual de integrar o conhecimento acerca de sistemas psíquicos e sistemas sociais, consequência directa do facto de ambos serem diferentes tipos de sistema autopoietico. A isto acresce a diferenciação entre psicologia e sociologia, remetendo para o estudo de diferentes tipos de sistema hiper-complexo, dificultando a fundamentação dos conceitos tradicionais de acção e de comunicação. Neste contexto, eles tornam-se “normativos, quando utilizados em referência ao sujeito” (Luhmann, 2002: 155). Esta é uma razão para os por de lado, uma vez que, como ficou claro na discussão entre Luhmann e Habermas, a normatividade deixou de ser capaz de determinar a factualidade dos sistemas sociais, em virtude da autonomização que estes conhecem em relação à subjectividade e mesmo em relação à intersubjectividade, como concebida pelo segundo. Assim, torna-se fundamental perceber que as diferentes configurações do sentido a que ambos os tipos de sistema recorrem conduz à sua constituição como sistemas distintamente configurados.

O que distingue os sistemas de comunicação de outras formações sistémicas? Quais as razões estruturais da sua especificidade? A resposta será: a sua forma de auto-reprodução própria. Tendo em conta as características centrais dos sistemas autopoieticos, não admira que o sociólogo alemão venha defender que “só a comunicação pode comunicar” (*Ibidem*: 156). Ciente da objecção comum segundo a qual, em última análise, são a acção e a comunicação individuais as fontes da comunicação — razão pela qual a subjectividade estaria sempre na base de qualquer sociologia da comunicação —, Luhmann afirma que estes conceitos não são realidades ontologicamente primeiras, mas antes produtos de atribuições comunicativas do próprio sistema social. É por isso que não os podemos conceber fora “de

uma tal rede comunicativa” (*Ibidem*: 156). Assim, uma teoria que parta dos conceitos de acção e sujeito nunca pode ser uma descrição das formas de estruturação social, mas apenas uma análise dos processos de atribuição que a comunicação da sociedade gera.

Uma vez que a comunicação se refere sempre a comunicação e só através de desempenhos comunicativos se podem resolver problemas comunicativos — como a escolha da comunicação seguinte, da forma como se integra uma prestação comunicativa no continuum comunicativo de um sistema, etc. —, os sistemas de comunicação operam auto-referencialmente. Assim, a auto-referência não é uma propriedade exclusiva do pensamento, do sujeito e da consciência. Podemos, por isso, observar fenómenos de reflexividade noutras dimensões que não a subjectiva. É, aliás, um fenómeno relativamente disseminado, o que significa que a **observação** se torna possível a partir de vários sistemas e de vários suportes materiais. Todo o sistema autopoietico é capaz — e depende — da geração de formas de se observar a si mesmo, bem como àquilo que o rodeia. Simplesmente, as formas de observação não obedecem a uma regra geral, de tal forma que se possa dizer que todos os observadores se estruturam como sujeitos. Se o conceito de acção pode ser indispensável no que diz respeito às externalizações operadas por indivíduos, o mesmo não se pode dizer dos sistemas sociais. Assim, o conceito de comunicação surge como operação elementar dos sistemas sociais já que, ao contrário da acção, ela é “uma operação necessariamente posta em marcha sempre que situações sociais se formam” (Luhmann, 2002: 157). Ainda assim, a autonomia da comunicação em relação à consciência não é sinónimo de independência: com efeito, qualquer fenómeno comunicativo pressupõe a consciência como “matéria prima” disponível no meio ambiente do sistema para a prossecução das suas operações. Sem este requisito ecológico, nenhum sistema de comunicação pode emergir. Mas esta não faz o mesmo quando pensa (reflexão) ou quando comunica, o que se torna claro se tivermos em conta as restrições e condicionamentos que a situação comunicativa gera (Luhmann, 2003: 103-136).

Importa, por isso, saber de que forma se gera esta auto-produção da comunicação, que a distingue da consciência. Como qualquer estado de coisas auto-gerado, a comunicação emprega selecções para se estabelecer. A comunicação resulta de uma síntese de três níveis selectivos distintos que operam simultaneamente e em conjunto : 1) **selecção da informação**, isto é, daquilo acerca do qual se vai comunicar; 2) **selecção da enunciação**, ou seja, da modelação dada à informação do ponto de vista da sua estruturação exterior, da forma de “pôr a coisa”; 3) **selectividade da compreensão ou da incompreensão** da enunciação ou da

informação, quer dizer, a actualização de uma das várias possibilidades através das quais unidades comunicativas são interpretadas. Com base nestes três níveis selectivos, encontramos mais uma razão pela qual devemos distinguir a consciência da comunicação. Ainda que esta pressuponha a consciência como condição da sua possibilidade, a comunicação só se dá quando “a diferença entre informação e enunciação é compreendida em primeiro lugar” (Luhmann, 2002: 157), diferença essa que gera a possibilidade de reinterpretar a relação entre ambas, abrindo o espaço a várias possibilidades de compreensão. Assim, a comunicação não se confunde com a percepção, operação própria da hetero-referencialidade dos sistemas psíquicos. A percepção é um fenómeno essencialmente psicológico, não implicando necessariamente um desempenho comunicativo. Trata-se de um fenómeno não externalizado, pelo que é “não transparente para o sistema de comunicação, bem como para todas as outras consciências” (*Ibidem*: 158), o que significa que só pode ser um elemento comunicativo se for actualizado como tal. Assim, só sob condições selectivas específicas pode o conteúdo de uma percepção aceder à comunicação, o que não ocorre sem risco, por parte daquele que percepção (risco de exposição, imposição, de se tornar visível, etc.).

Se a compreensão é, também ela, um fenómeno selectivo, não podemos conceber a comunicação como “mera duplicação da enunciação numa outra consciência” (*Ibidem*: 157-163). Assim, ela é antes de tudo um problema que Luhmann tematiza através do conceito de improbabilidade. Com efeito, não só a compreensão mas cada nível selectivo levanta “improbabilidades imanentes ao processo comunicativo”, que “operam como obstáculos desencorajantes” da comunicação (Cf. Luhmann 2003: 157-163). A improbabilidade de que alter compreenda ego, que a mensagem chegue ao destinatário com sucesso (seja por ele aceite), caracterizam os processos comunicativos como mais complexo do que uma simples “transmissão de conteúdos” de emissor para receptor (Cf. Shanon & Weaver, 1998). Por isso, o carácter selectivo da própria compreensão (3º nível) torna-a um processo complexo que não pode ser resolvido pela simples discussão conjunta. Com efeito, mais do que uma solução natural e directa para um problema óbvio, discutir a boa ou má interpretação de algo, implica um processo de meta-comunicação, (comunicação acerca da comunicação), reduplicando a complexidade com mais uma carga de selectividade e improbabilidade. É neste contexto que podemos perceber que a resolução de problemas comunicativos não é fácil para quem neles participa, razão pela qual a comunicação, mesmo em situações ideais de dialogo, não é por si

só catalisadora de formas de consenso, como a proposta de Habermas sugere (Cf. 1997: 15-42). A abordagem da teoria dos sistemas desloca-se deste núcleo de pensamento cuja preocupação comunicativa central se prende com o sucesso da transmissão de conteúdos, para se centrar nos fenómenos auto-lógicos através dos quais a própria comunicação emerge. Não se trata já de monitorizar condições de transmissão, mas antes a forma através da qual prestações comunicativas se conjugam para a emergência de uma dimensão distinta e autónoma em relação à consciência, à individualidade e à acção.

A articulação entre os três níveis selectivos da comunicação não deve ser entendida como sucessão de desempenhos, nem como combinação voluntária e faseada de processos deliberativos, mas antes à imagem de uma “unidade da trindade”, tornando indissociáveis e inseparáveis no tempo as articulações para que remetem. Assim, o seu funcionamento é “circular, no sentido de uma mútua pressuposição” (Luhmann, 2002: 160). Esta circularidade é o factor determinante do “completo auto-encerramento” dos sistemas de comunicação (*Ibidem*: 160). Todo o sistema de comunicação “gera os componentes que o constituem através da própria comunicação. Neste sentido, um sistema de comunicação é um sistema autopoietico que produz e reproduz, através do sistema, tudo o que funciona para o sistema como unidade” (*Ibidem*: 160-161). Os sistemas de comunicação são, por isso, os produtores dos seus próprios elementos e estruturas, que só por intermédio de comunicação adicional podem ser transformadas. A resistência recorrente que Luhmann revela em relação ao conceito de crítica, especialmente ao de crítica social, prende-se com isto. Uma vez que aquele que critica forçosamente comunica — de outro modo sendo simplesmente invisível para sistemas sociais —, entende-se porque razão existe uma sempre infinita distância entre percepções individuais e os objectivos que estas podem motivar, bem no controlo dos efeitos comunicativamente pretendidos. Na comunicação entra em funcionamento uma operatividade que não permite uma mera transmissão da “essência” e “espírito” da crítica para o seu objecto. Por esta razão, a crítica de formas estruturais de um sistema não é mais do que uma observação da observação — observação de segunda ordem —, ou seja, uma observação acerca da forma pela qual a sociedade se observa.

Nestas condições, a comunicação distancia-se das noções de consenso ou racionalidade comunicativa como fontes de normatividade social. A comunicação não é um bálsamo reparador do social. Pelo contrário, o facto de a partir dela, se poder sedimentar e gerar um sem fim de formas, obriga-nos a pensá-la como seu *medium* constitutivo. O que

compromete fortemente o problema da normatividade: devido à sua enorme versatilidade, a comunicação não gera — antes destabiliza — estruturas suficientemente duradouras para servir de base axiológica. A história da cultura parece dar provas da dimensão auto-catalisadora da comunicação: comunicação gera comunicação. Isto significa três coisas: 1) a comunicação não tem finalidade, mas antes precisa de constantemente se actualizar e auto-reproduzir — independentemente da relação com objectivos ou metas ou, pelo menos, nunca dependendo da sua concretização —, sem o que o sistema de comunicação simplesmente cessa; 2) no decorrer da sua auto-reprodução, os três níveis selectivos vão criando na história da comunicação do sistema o equivalente a uma “selecção natural” de prestações comunicativas, o que significa que as unidades de sentido a elas associadas são instáveis por natureza; 3) a opcionalidade disponível no sistema nunca é relativa à escolha de valores uma vez que, comunicativamente, eles não são mais do que preferências, mesmo que para a consciência constituam aglomerados semânticos dignos de risco próprio.

A exterioridade dos valores em relação à comunicação prende-se com a selectividade que lhe é inerente. É que a comunicação levanta o problema da aceitação ou não aceitação do que se comunica, ou seja, aquilo a que Luhmann chamaria sucesso da comunicação — como vimos, ela também uma improbabilidade. Ao levantar este problema, a comunicação duplica a realidade, uma vez que “cria duas versões, uma versão-sim e uma versão-não compelindo, dessa forma, à selecção” (Luhmann, 2002: 163). Uma relação com o real mediada comunicativamente não pode não ser problemática, razão pela qual, muitas vezes, se omite a discussão de valores pressupostos no que se comunica, aumentando a probabilidade que passem.

Que tipo de interdependência que se estabelece entre consciência e comunicação? Com anteriormente vimos, elas têm focos de atenção distintos: no caso da consciência, a percepção, a imaginação e tudo aquilo que se pode encontrar nas suas profundezas e se pode interpretar como pluralidade mediática a partir da qual ela constrói e codifica o seu continuum e os seus “conteúdos”; no caso da comunicação, as diferenças entre informação e enunciação, as múltiplas possibilidades de compreensão que esta diferença abre, bem como a sedimentação e aglomeração de unidades comunicativas em torno de núcleos temporalmente mais longos — temas — ou a emergência de meios de comunicação simbolicamente generalizados — também eles temporalmente condicionados. Ainda assim, é óbvio que a comunicação é condicionada pelo vaguear da consciência e pode por ela ser antecipada.

Contudo, “a mistura da autopoiesis dos dois sistemas nunca ocorre, ainda que um elevado grau de co-evolução e de reactividade praticada, sim” (*Ibidem*: 167).

Neste percurso tentámos isolar o conceito de comunicação proposto por Luhmann e o seu contexto. Este segundo aspecto é indispensável, sendo de outra forma impossível perceber o seu significado no âmbito de uma teoria que se estrutura circular e auto-referencialmente: a teoria dos sistemas sociais não pode ser entendida nem na sucessividade da narrativa, nem como sucessão hierárquica de importâncias conceptuais. Cada um dos seus conceitos basilares se integra num bloco simultâneo de referências, através do qual emerge uma imagem a partir de estrangimentos auto-gerados, no interior da teoria, pelo diferencial entre possibilidades e restrições que cada conceito traz. Só num exercício deste tipo se pode dar sentido à afirmação que servirá de mote para as nossas considerações finais: “a sociedade humana não é composta por humanos, mas antes por comunicação humana” (Cf. Ferrarese, 2007).

### **Conclusões**

O conceito de comunicação desempenha um papel fundamental na teoria da sociedade proposta por Luhmann. A partir dele — ainda que pudessemos escolher outro —, podemos sintetizar como levantar os problemas colocados por esta proposta teórica. Em virtude das deslocações que opera, a conceptualização dos sistemas sociais como sistemas autopoieticos é abundante em consequências para a relação entre observação social e sociedade. Assim, a reinterpretação daquilo que este contexto teórico sugere como elemento e motor da constituição histórico-evolutiva da sociedade motiva uma reconsideração geral acerca das formas e condições gerais da análise sócio-semiótica.

Enfrentar esta questão implica reconhecer que a análise social é um processo dependente, também ele, da interpenetração entre observadores e sociedade, no interior da qual resultados, conclusões e publicações são divulgadas sob forma inevitavelmente comunicativa. Por outras palavras, a observação ou análise do social não ocorre nunca fora da sociedade, mas antes no seu interior, pressupondo por um lado percepções da consciência e, por outro, a sua inserção na economia comunicativa através da qual a sociedade se auto-reproduz e auto-configura. Isto coloca a questão do estatuto da observação, no contexto de uma sociedade auto-lógica e **funcionalmente diferenciada**. Com esta noção, a teoria dos

sistemas, descreve simultaneamente a forma actual da nossa sociedade e a distingue de formas anteriores. Abandonando a estratificação como critério de diferenciação, a sociedade moderna configura a diferenciação interna do sistema global da sociedade em subsistemas, com formas de auto-enceramento, códigos, semânticas e circuitos comunicativos específicos. Esta diferenciação impõe a distinção entre papéis e desempenhos sociais, o que significa que qualquer atribuição comunicativa de estatuto não é já dependente de factores como a proveniência familiar, a pertença a uma classe ou qualquer outro critério predestinante. A exigência de inclusão universal, que o Estado de Providência elege como desígnio programático, não é alheia a esta situação (Cf. Luhmann, 1990). A universalidade do sistema de saúde, do sistema de ensino ou do sistema económico, se bem que não faça de todos médicos, professores ou investidores, faz de todos potenciais pacientes, alunos ou clientes de seguradoras, sem que nenhuma destas posições seja exclusiva ou estabeleça um todo coerente. Uma vez que em todos eles se dão codificações da diferença entre sistema e meio — cujo valor ou utilidade varia consoante a circunstância — e que a chamada cidadania se inscreve comunicativamente nos variados sistemas, nenhum é ponto de observação privilegiado. Nestas circunstâncias, é difícil identificar a essência do ser a partir das formas de integração. Se a ciência pode ser identificada como sistema no seio do qual se processa a diferença entre verdade/não-verdade, disso não decorre directamente que ela — ou qualquer outro sistema — tenha a função, ou mesmo a possibilidade de condensar em si de forma exclusiva a função de orientar a sociedade. Se bem que a ideia possa parecer atractiva ou até mesmo recomendável, qualquer observação empírica a desmente.

Uma semiótica da sociedade não pode, por isso, de deixar de colocar a questão do locus da sua emergência no contexto mais abrangente do sistema geral da sociedade. Assim, investigar não é mais que actualizar o modo de observação do social característico do sistema científico, apenas uma das possibilidades comunicativas de auto-observação disponíveis na sociedade. Se aceitarmos a tese da sua diferenciação funcional, torna-se evidente que não é possível eleger o sistema científico como referência sistémica exclusiva dessa auto-observação, até porque auto-encerramento operativo dos sistemas autopoieticos impossibilita (como tentámos explicitar na relação consciência/sociedade) uma transmissão linear de “conteúdos” de um sistema para outro, quer dizer: para que um dado output científico tenha consequências noutra sistema (por exemplo, o sistema político), precisa de ser recodificado nas formas comunicativas próprias do segundo (seja tematizado à luz da diferença entre



poder/não poder, código básico do político).

Considerar as consequências esta proposta tem para a semiótica social implica a formulação prévia do problema em que se inscreve qualquer tentativa de observação. Na nossa perspectiva, podemos colocá-lo da seguinte forma: **qual a relação entre observação sociológica da realidade e sociedade?** É com esta pergunta que procuraremos enunciar algumas das consequências referidas, justificando a nossa reserva em relação a certas noções apriorísticas de unidade de observação social:

1) Uma primeira consequência, relativa ao estatuto do **observador social**: este não pode ser concebido como um descodificador que se encontre acima ou abaixo da realidade que observa, com todas as consequências em termos de apreciação paisagística que isso acarreta. Qualquer observação do social se passa já dentro da sociedade, pressupondo-a a cada momento, desde a sua própria origem. Assim, o “sentido” da realidade não é algo com que o analista repara as lacunas de coerência de uma realidade bruta, mas antes e sempre uma proposta de sentido ao lado de outras possibilidades, também elas contingentes. Por esta razão, uma análise científica da realidade social não produz a “Visão” da coisa, mas somente uma codificação científico de um dado assunto, quer dizer, a partir das variáveis e elementos que o sistema actualiza como suas unidades. Assim, analisar a sociedade actual é, antes de mais, lidar com o enorme diferencial entre possibilidades e propostas singulares, ou seja, tentativa de criação de visibilidades porventura nunca utilizadas, mas porventura iluminadoras. Mais do que um técnico da verdade, o investigador social — ou de qualquer outra área científica — está inevitavelmente “condenado” à criação de molduras de observação, construindo a inteligibilidade do que observa, sob pena de não mais fazer do que reproduzir fórmulas científicas aprovadas auto-referencialmente.

2) Daqui resultam **consequências para as formas da codificação da observação, ou seja, da teoria**. A contingência que se inscreve em qualquer abordagem teórica de uma realidade implica a consciência de que observar o real — o que é especialmente relevante quando esse real é algo tão dinâmico como a realidade social —, não consiste apenas na integração do que se observa em estruturas já definidas (modelos, grelhas de leitura, variáveis, etc.), mas antes na criação de estruturas capazes de dotar de visibilidade aquilo que se pretende visível, ou seja, o objecto de estudo em questão. Só artificialmente é que podemos dizer que esta ou aquela metodologia de interpretação se dirige à essência dos objectos, uma vez que a estabilidade do real que elas pressupõem como condição de

possibilidade da própria descrição não é algo que, por assim dizer, se encontre “do lado das coisas”, mas antes algo que a metodologia impõe às coisas. Neste particular, importa perceber que, na dialéctica da observação, não se trata propriamente de “encaixar” o real em estruturas pré-definidas, mas antes de gerar estruturas que, quando comparadas com o seu objecto, modelizam a sua inteligibilidade. Não pretendemos com isto enunciar nenhuma “regra” da observação, mas antes defender que o dinamismo dos fenómenos sociais exige esta inversão procedimental, já que o real é “uma fonte inesgotável de surpresas” não nos dando, em circunstância alguma, a garantia de que “costumeiras vestes sirvam a novos cortesãos”.

3) Um terceiro ponto prende-se com a circunstância da **produção de redundância interpretativa** : a abundância comunicativa torna inevitável a proliferação de propostas acerca do mesmo objecto, tornando-se já não ansiados “códices” para os mistérios do mundo, conjuntos de informação que, numa perspectiva exterior ao sistema científico, se tornam uma fonte inesgotável de formas redundantes, passíveis de ser utilizadas para finalidades de auto-legitimação. Assim, torna-se difícil conceber uma qualquer análise semiótica da sociedade como algo que, integrado numa certa economia ou lógica interna da comunicação da sociedade, venha ocupar o papel de elo reflexivo fundamental na determinação de estados seguintes. Consequentemente, a análise sócio-semiótica — como, aliás, outras formas de ciência —, torna-se uma fonte de interpretações, reinterpretações e re-reinterpretações que, independentemente dos seus méritos, aparecem sempre como simples possibilidades e nunca como fundamentos de ulteriores modificações estruturais na sociedade. Falta-lhes, para isso, poder vinculativo (que é a especialidade do sistema legal e não do científico).

4) Daqui resulta a **dificuldade de articular**, na nossa contemporaneidade, **qualquer projecto de crítica** no sentido tradicional **que associa diagnóstico a intervenção visando mudança**. Qualquer diagnóstico social, por mais rico que seja, dilui-se no contexto da comunicação, não fazendo mais do que introduzir novas distinções, categorizações e dicotomias num universo delas já saturado. Assim, toda a reflexão aparece como uma entre tantas, com a dificuldade adicional de a sua proficuidade ou potencialidade nunca ser imediatamente perceptível. A esta praticamente indecível opcionalidade, junta-se o problema concreto da transição do diagnóstico para a intervenção. De que meios de vinculação dispõe o sistema científico para tornar esta transição provável? Por um lado, a abundância da oferta torna improvável a selecção de uma proposta particular como

“programa”; por outro, torna praticamente impensável compromissos de longo prazo com “programas para a acção”. O que não produz efeitos imediatos é submetido ao procedimento cirúrgico hoje em dia conhecido por “chicotada psicológica”, e pelo mais imediato efeito da possibilidade de sucesso que uma mudança proporciona. Trata-se também de reconhecer o facto de que qualquer visão sobre a sociedade é parcial: é feita a partir de uma posição específica, num enquadramento particular e com recurso a ferramentas que, mesmo sendo óbvias para um, não o são necessariamente para outros sistemas. Assim, a própria substância da crítica se perde, pelo menos quando enquadrada no contexto de regimes sem poder simbólico vinculativo. Uma crítica social com futuro não pode deixar de associar um projecto vinculativo para esse futuro o que, como vimos, não deixa de se inscrever na âmbito da contingência e da auto-referencialidade do sistema a partir do qual esta se propõe. Assim, a improbabilidade da sua concretização torna-se manifesta, o que não é sem consequências para o grau de compromisso que a crítica estabelece com o que critica. Em última análise, os usos que lhe são dados nunca dependem dela directamente.

5) Uma outra consideração prende-se com o facto de que **conceitos como o de acção, motivação, comportamento, interesses, poder, intersubjectividade, entre outros, surgem já não como substância do social, mas antes como produtos dos mecanismos de atribuição** que a comunicação da sociedade cria. Estes conceitos fundamentam-se também na motivação crítica de que a sociologia partiu para se afirmar como disciplina autónoma. No entanto, isso não lhe permite deixar de se adaptar à evolução do que observa, mesmo tendo que se distanciar do húmus a partir do qual floresceu. No contexto de uma sociedade onde papéis são funções e onde as funções não são exclusivas mas antes **comulativas**, não só se torna difícil encontrar o núcleo ou trave mestra da individualidade, como da própria sociedade. Dispersos por várias prestações e decompostos em atribuições altamente interdependentes, nenhuma posição parece capaz de servir como representante do conjunto da sociedade. Assim a substância dos fenómenos sociais não parece poder remontar a interesses ou a configurações ocultas do poder, mas antes às formas comunicativas que a sociedade actualiza como possibilidades do seu presente. A partir de tais interesses poderemos (o que não é pouco!) explicar a sua aparência — ou seja, a forma como a sociedade atribui a referenciais a responsabilidade ou autoria de estados comunicativos — mas nunca a lógica interna dos sistemas sociais responsável, justamente, pela emergência da sua face “visível”.

6) Como corolário de tudo isto, defenderemos que qualquer associação directa entre investigação e intervenção social é pura ficção ou golpe miraculoso de sorte. Assim, pensar a leitura sócio-semiótica como serviço de clarificação prestado à sociedade por um dos seus postos de observação não é pensável sem a crença de que para mudar a sociedade basta mudar as suas estruturas (ver Luhmann, 2003: 8) e que, para isso, basta que o decidamos. Mas é justamente a decisão que se torna problemática em sociedades sem centro (Cf. Pires, 2004).

Neste contexto, a semiótica social encontra-se num cruzamento de circunstâncias que não foi ainda incorporado no senso comum da sua actividade. A associação histórica entre ordem e poder perde o seu poder descritivo numa sociedade funcionalmente diferenciada e acêntrica. Emerge assim o desafio de operar um desvio que a emancipe em relação à ideia de programa de intervenção social. Não será urgente enfrentar o desafio da redistribuição dos seus recursos e metas? O que aqui tentamos sugerir é a necessidade de outras vias de interpretação da função e objectivos da semiótica social. Em vez de procurar, através da aplicação de procedimentos pré-aprovados, gerar certificações de estados de coisas, talvez não fosse despiciendo procurar especializar-se na criação de modelos, estruturas, conceitos e metodologias voltados para uma poética da inteligibilidade. Mesmo que não se produza com isso maior certeza, produzir-se-ia, seguramente, uma maior sensibilidade às variâncias evolutivas das formas socialmente produzidas. Ainda que qualquer proposta que surja sob estas condições não seja também mais do que isso mesmo — uma proposta contingente, criadora de um diferencial entre visibilidade e invisibilidade —, talvez seja justamente este o maior desafio que se coloca ao estudo de uma sociedade em estado de acelerada reconfiguração.

Estamos cientes da idealidade com que esta sugestão está carregada. A possível produtividade da deslocação aludida depende seguramente da indeterminação com que foi formulada. Uma posterior especificação das formas através das quais a semiótica social pode responder àquilo que pensamos serem transformações substanciais da realidade que estuda e no interior da qual se situa implica a tentativa de responder a duas questões: de que forma é que esta disciplina se pode conceber no contexto acima descrito? Que caminhos poderia, aí, traçar? Para lhes responder, torna-se fundamental que a disciplina tenha capacidade de auto-reflexão, sob a forma de auto-crítica dos limites e possibilidades dos seus procedimentos.

## Referências Bibliográficas

- Certeau, M. (1990) *L'invention du quotidien*. Gallimard
- Ferrarese, E. (2007), Niklas Luhmann, une introduction. Paris: Pocket
- Gunther, G., [www.vordenker.de/ggphilosophy/c\\_and\\_v.pdf](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/c_and_v.pdf), consultado a 16/02/2010
- Habermas, J. (1997), *Droit et démocratie*. Gallimard
- Husserl, E. (1998) *Meditações cartesianas*. Porto: Res
- Kelsen, H. (2008) *Teoria pura do direito*. Coimbra: Almedina
- Luhmann, N. (2002) *Theories of distinction*. Stanford: Stanford University Press
- Luhmann, N. (2000) *The reality of mass media*. Stanford: Stanford University Press
- Luhmann, N. (2003) *Social systems*. Stanford: Stanford University Press
- Luhmann, N., Schorr, K.E. (2005), *Il sistema educativo*. Roma: Armando Editore
- Luhmann, N. (1990) *Political theory in the welfare state*. Berlin: de Gruyter
- Maturana, H., VARELA, F. (1992) *Tree of knowldege*. Boston: Shambhala Publications
- Pires, E. B. (2004) *A sociedade sem centro*. Lisboa: Edições autonomia 27
- Shanon, C. E., WEAVER, W. (1998) *The mathematical theory of communication*. Illinois, Illinois University Press
- Spencer-Brown, G. (1979) *Laws of form*. Nova Iorque: E.P. Dutton
- Zengotita, T. (2005) *Mediated*. Londres: Bloomsbury