

Edmundo Balsemão Pires

A Individuação da Sociedade Moderna

Investigações Semânticas sobre
a Diferenciação da Sociedade Moderna



• COIMBRA 2011



E N S I N O



EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

Email: imprensauc@ci.uc.pt

Vendas online: <http://www.livrariadaimprensa.com>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO

www.artipol.net

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

www.artipol.net

ISBN

978-989-26-0118-2

DEPÓSITO LEGAL

333455/11

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal


Ciência. Inovação
2010

Programa Operacional Ciência e Inovação 2010
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

UNIDADE I&D | LINGUAGEM, INTERPRETAÇÃO E FILOSOFIA

© OUTUBRO 2011, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Edmundo Balsemão Pires

A Individuação da Sociedade Moderna

Investigações Semânticas sobre
a Diferenciação da Sociedade Moderna



• COIMBRA 2011

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA	9
-------------------	---

I. INTRODUÇÃO

A. A FORMAÇÃO DO SENTIDO NA SOCIEDADE MODERNA E A INDIVIDUAÇÃO	13
B. SOCIEDADE, HISTÓRIA, LINGUAGEM	23
C. UM PROGRAMA DE FILOSOFIA POLÍTICA	29
I - Os domínios de reflexão da Filosofia Política e a autonomia sistémica entre consciência e comunicação na sociedade moderna	29
II - O imaginário político moderno e a História dos intelectuais	43
III - As Tarefas da Filosofia Política na sociedade moderna	54

II. PRIMEIRA SECÇÃO – FAMÍLIA E INTIMIDADE

A. TRANSFORMAÇÕES DA SEMÂNTICA FAMILIAR	59
I. Clarificação Metodológica	59
II. <i>Óikos e Polis</i>	61
III - Diferenciação funcional da sociedade e codificação da família moderna	70
1. A diferenciação da família moderna	70
2. Semânticas da subjectivação e da coordenação no “amor-paixão”	75
3. A intimidade pela família e os três vértices da estrutura emocional da família moderna	91
IV - Sade e a crise da soberania	96
V. Observações de síntese	105
B. ALOMORFIA E IDENTIDADE NO GÉNERO	107
I. Questões preliminares	107
1.	107
2.	107

II. O elemento trágico	111
III. Individuação expressiva	116
IV. Justiça e Individuação no elemento trágico	122
V. O irrecusável “inimigo interno”	125
VI. Alomorfia do género na “eticidade”	131

III. SEGUNDA SECÇÃO – A AUTO-DIVISÃO DA SOCIEDADE MODERNA E A SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”

I. Primeira Parte

A. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” NA PSICO-POLÍTICA DA “FELICIDADE” E DA “UTILIDADE”	147
B. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” E A SEMÂNTICA DA “FELICIDADE” E DO “BEM-ESTAR” NA EVOLUÇÃO DA CAMERALISTICA E DA <i>POLICEY</i> NA ALEMANHA	161
C. A REGRA DA NATUREZA, A CRIAÇÃO DAS MERCADORIAS E A DESPESA NAS NAÇÕES	181
D. A CRISE MIMÉTICA DO LUXO E A FORTUNA DA REPRESENTAÇÃO PSICO-POLÍTICA DA SOCIEDADE	191
E. UTILIDADE, LUXO E ECONOMIA POLÍTICA – DE B. MANDEVILLE A ISAAC DE PINTO ...	205
F. IMITAÇÃO, SIMPATIA E A ORIGEM DO MERCADO NA VIRTUALIDADE DA IMAGINAÇÃO (A. SMITH)	215
G. DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” À SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”	227
H. QUATRO IDEIAS PÓS-HEGELIANAS PRELIMINARES SOBRE A “SOCIEDADE CIVIL”	235
I. A “SOCIEDADE CIVIL” COMO SINTOMA DA MODERNIDADE. A GENEALOGIA MODERNA DA SOCIEDADE NA SUA DIFERENÇA FRENTE AO ESTADO	239
J. A COMPLEXIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL” E A ESTRATÉGIA DESCRITIVA E NORMATIVA NO SENTIDO DE A “UNIFICAR”. HÁ UMA UNIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL”?	249
K. A SOCIEDADE CIVIL COMO “MUNDO APARENTE DO ÉTICO” E O ESTADO COMO VERDADE. A “FILOSOFIA DO DIREITO” ENTRE CATEGORIAS LÓGICAS E CONTEÚDOS DE UMA FILOSOFIA REAL	255
L. A FÓRMULA MODERNA DO “ESTADO-NAÇÃO”	263
M. SINTOMAS DA CRISE DA IDENTIDADE NACIONAL E O “ESTADO PROVIDÊNCIA”	273

II. Segunda Parte

A. A TEORIA POLÍTICA COMO JUSTIFICAÇÃO DO “ESTADO PROVIDÊNCIA”: A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA COMO TEORIA E NORMA GERAL DA RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E ESTADO EM <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i> DE J. RAWLS	281
B. UMA CONCEPÇÃO GERAL DE JUSTIÇA	283
C. PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM	293
D. TEORIAS PROCESSUAIS, DEONTOLÓGICAS E EMPÍRICO-PRAGMÁTICAS SOBRE O JUSTO E O BEM	297

IV. TERCEIRA SECÇÃO – A DIFERENCIAÇÃO DO SISTEMA POLÍTICO MODERNO E A
DESCRIÇÃO POLÍTICA DA SOCIEDADE

I. INSTITUIÇÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO	311
1. Diagramas Normativos	311
2. Instituições	316
3. Legitimidade	325
II. HORIZONTES DO CONCEITO DE MODERNIDADE POLÍTICA	335
A. O que se pretende com o termo “Renascimento” e que significado tem a “jovem modernidade” nas ambições do uso do termo	335
B. O Príncipe	341
C. A Política da Religião Cristã I: a crise reformista e a auto-reflexão política sobre a diferença entre Política e Religião	343
D. A Política da Religião Cristã II: “secularização” ou descoberta parcial da auto- referência?	349
E. Virtualização: a reflexão interna do “político” na forma do segredo e a fórmula moderna da “Razão de Estado”	359
F. Natureza humana e Institucionalização em T. Hobbes	391
F. 1. Uma ficção da instituição política - natureza pulsional do Homem e comu- nicação em sociedade: Interpretações do Leviathan e da obra de T. Hobbes	391
F. 2. Postulados antropológicos, teoria do método e exigências da institucio- nalização política	396
F. 3. Lei	402
F. 4. Soberania e Representação	404
F. 5. Liberdade e Natureza	405
F. 6. Igreja e Estado	407
G. Sociabilidade da Espécie e Legalidade: a obra política de J. Locke	413
G. 1. Pressupostos	413
G. 2. Os Tratados sobre o Governo Civil – problemas de interpretação	418
G. 3. O conceito lockeano de sistema político e a estrutura argumentativa do primeiro Tratado sobre o Governo Civil	421
G. 4. Meta-legitimação pela teoria do Direito Natural - a inferência do estado civil a partir da “natureza”	422
G. 5. Tolerância	424
H. Observação social da evolução I	429
H. 1. Um Esboço de História Universal em G. B. Vico à luz da “Filosofia da Autoridade” e do “Direito Natural das Gentes”	429
H. 2. O Direito Natural moderno no limiar da Revolução e da Filosofia Transcendental. Proposições nucleares para a reconstrução de uma cronologia	440
I. Observação social da evolução II	445
I. 1. História, Revolução e História da Legitimidade	445

I. 2. A legitimidade pela universalidade da Razão Prática na Filosofia Transcendental de Kant	455
J. Observação social da evolução III	463
J.1. O pensamento político de Hegel como genealogia do Estado moderno	463
J.2. A tradição moderna da “Razão de Estado” e o Príncipe hegeliano na “Constituição da Alemanha”	466
K. Observação Social da evolução IV: Diferenciação funcional e unidade política da sociedade	479
K. 1. Evolução, individuação e diferenciação	479
K. 2. Divisão do Trabalho, Diferenciação Social e Individuação	480
K. 2. 1. E. Durkheim	480
K. 2. 2. G. Simmel	486
K. 2. 3. Estrutura social e individuação	489
K. 2. 4. A Teoria dos Sistemas Sociais e as consequências da análise da diferenciação funcional das sociedades modernas	492
K. 2. 5. Um movimento lógico fundador da teoria dos sistemas sociais: da vivência / acção no horizonte da relação social como relação intersubjectiva ao conceito de sistema social	494
K. 3. Comportamento selectivo, geração do sentido e auto-referência dos sistemas baseados no sentido	504
K. 4. Forma, “Medium” e Sentido	507
K. 5. Autonomia sistémica no quadro da diferenciação funcional: o caso da diferenciação do sistema político	510
K. 6. Poder, meio e meio do poder	518
K. 7. Poder e “desontologização” dos sistemas sociais e do sistema político	520
K. 8. O resultado da “desontologização”: uma teoria dos meios e das formas	521
K. 9. Fenomenologia do poder	522
K. 10. Fechamento operatório do sistema político e acoplamentos estruturais ..	527
K. 11. Fechamento operatório dos sistemas parciais e transjunções. O encontro da teoria dos sistemas sociais com a obra de G. Günther	535
K. 12. O fim da universalidade do “político”?	541

NOTA PRÉVIA

Este livro é um resultado parcial de uma pesquisa em curso sobre a “Individuação da Sociedade Moderna”. Trata-se de um tema de investigação que foi anunciado em 2007 e iniciado nesse mesmo ano. O tema identifica também um grupo de investigação apoiado pela “Fundação para a Ciência e a Tecnologia” do “Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior” do Governo Português e integrado na unidade de investigação I&D L. I. F. – “Linguagem, Interpretação e Filosofia” com sede na Universidade de Coimbra.

Alguns textos que integram as secções que constituem este livro foram inicialmente publicados na “Revista Filosófica de Coimbra” (n.ºs. de 2003, 2006 e 2009) ou em actas de congressos (2002). Mas a estrutura do conjunto e a porção mais significativa da obra só agora se traz à luz. O livro constitui uma unidade de três secções que coincidem com as três divisões da Política Clássica desde o pensamento aristotélico, ainda reproduzidas na “Filosofia do Direito” de Hegel: família, sociedade e estado.

A conservação das três divisões da Política Clássica (Família, Sociedade e Estado) foi, naturalmente, intencional, embora não com o sentido que imediatamente se lhe possa atribuir. Não segui as três secções como se acreditasse que elas ainda pudessem traduzir o modelo clássico da Política integrativa, que encontramos em Aristotéles e vemos recuperado por Hegel, no mundo moderno e contemporâneo. A ideia foi diferente. Pretendi mostrar como a modernidade é uma consequência em curso, de modo nenhum um efeito acabado, de tendências e vias desfiguradoras dessas três fontes da Política da tradição clássica. Revelar o desenvolvimento de uma tal desfiguração nos seus principais índices, como um conjunto de metamorfoses semânticas associadas umas com as outras em séries fáceis de decompor e seguir até formas actuais ou, em outros casos, em orientações terminológicas e semânticas mais difíceis de cingir na sua linha sequencial, foi o objecto do livro. A perspectiva que se defende neste volume repousa na convicção que a evolução semântica dá provas de nós do clássico e do moderno e do enlace da linguagem da Filosofia no discurso da Ciência Moderna e, particularmente, no corpo conceptual das Ciências Sociais modernas. A compreensão da Sociedade que hoje é a nossa não se deixa descrever sem estas combinações e hibridizações.

Em 2010 o autor beneficiou do apoio financeiro da “Fundação para a Ciência e a Tecnologia” para uma estada de licença sabática de três meses no “Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte” de Frankfurt / M.. Neste período, uma parte essencial dos textos preparatórios foi reformulada e novas partes acrescentadas com base na pesquisa efectuada nesse centro. Um agradecimento a ambas as instituições é aqui devido.

Coimbra, 25 de Abril de 2011

I

INTRODUÇÃO

As suas ideias sobre o lugar da mulher e do homem na organização interna da casa não se afastam muito das considerações teóricas que era possível encontrar na *Política* de C. Wolff sobre a “Casa”, com excepção da referência ao amor como fonte e justificação da aproximação entre os futuros cônjuges.

Mas a ideia do erotismo faltou-lhe¹⁴⁷.

Em vez de um questionamento adequado nesta direcção, com Hegel vamos partir para uma dramaturgia do masculino e do feminino, como potências expressivas da totalidade ética da vida de um povo. Na sua forma de pensar a articulação entre a família e o resto da eticidade está presente a semântica que os séculos XVIII e XIX canonizaram para descrever a geração do espaço da intimidade a partir da comunidade de sangue mais vasta a que a época chamou povo.

A forma como ele constrói as ideias do homem e da mulher encontra-se deslocada da experiência concreta em que os homens e as mulheres realizam a experiência da unidade móvel, psíquico-corpórea, do seu género, no erotismo. No entanto, há um nível da explicitação dialéctica do conceito de género que coincide com a experiência erótica. Esse nível é precisamente o da singularidade.

Importa, pois, tentar perceber o que falta ou o que há de excessivo na dramaturgia hegeliana do género para poder ser uma concepção adequada do dinamismo interno da individuação do feminino e do masculino, ou seja, o que nos distancia a nós próprios do cânone hegeliano para o termos de tomar como parte de uma semântica da resistência histórica ou do vestígio.

Recentemente, no enalço de concepções contemporâneas do género como as de S. L. Bem¹⁴⁸, R. W. Connell¹⁴⁹ e as teses interaccionistas, a noção de um “gender trouble” na constituição do psiquismo obrigou-nos a reconhecer o carácter necessariamente instável da produção da identidade do “género”, embora nas teses de J. Butler¹⁵⁰ e de J. Lorber¹⁵¹, para dar estes dois exemplos, fique sempre por esclarecer o modo de existência do que podemos chamar um “núcleo do género” (o *gender core* na aceção da obra de J. Lorber) e a sua participação na formação da consciência de si, mesmo que, no caso de J. Butler, se comprove a preocupação em situar os mecanismos psíquicos de “naturalização” do género.

A passagem da multiplicidade da experiência do corpo sexuado na aparente simplicidade da identidade cultural do “núcleo do género” é, por alguma razão, algo de marginal nas teorias interaccionistas-constitutivistas, que tendem a colocar a tónica no aspecto da fluidez e permutabilidade nas posições sociais e discursivas da masculinidade e feminilidade. Embora no que diz respeito à mobilidade interna da consciência de si como membro de um género considere as ideias de S. L. Bem, R. W. Connell, J. Butler e J. Lorber bem fundamentadas,

¹⁴⁷ Quero aqui referir-me, sempre que usar esta noção, a um conceito geral de erotismo, cujas condições teóricas foram objecto de reavaliação por G. Bataille no pensamento contemporâneo. Cf. G. Bataille, *L'Erotisme*, Paris, 1957.

¹⁴⁸ S. L. Bem, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven – London, 1993.

¹⁴⁹ R. W. Connell, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, 1987.

¹⁵⁰ Remeto para as obras seguintes: J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, N. York / London, 1990 (1999); Idem, *Bodies that matter – On the Discursive limits of “sex”*, New York and London, 1993; Idem, *The Psychic Life of Power*, Stanford, 1997; Idem, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, N. York, 2000; Idem, *Undoing Gender*, London, 2004; Idem, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London / New York, 2004.

¹⁵¹ Cf. J. Lorber: *Paradoxes of Gender*, N. Haven and London, 1994.

parece, não obstante, carecido de mais adequado esclarecimento o papel do núcleo do género, da naturalização do género, nas narrativas sobre si mesmo.

Aqui, teremos de tomar em conta vários aspectos da diferença entre subjectividade e individualidade que explica a identidade assim como a experiência da crise da identidade na formação do sentimento de “si mesmo”, o que vai envolver uma doutrina mais detalhada da individualidade que aquela que apenas é vagamente entrevista nas concepções contemporâneas referidas.

Não obstante esta necessidade de aprofundamento na direcção de uma doutrina da individuação, parece inequívoca a ideia de que o género é algo que tem que ver com uma autoprodução de si, um “fazer”, um nó de acções, observações, emoções e discursos que inclui representações e encenações do “si mesmo”¹⁵².

Gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed ¹⁵³.

Seguindo esta última perspectiva, J. Butler considerou-se uma herdeira de Nietzsche e das teses deste filósofo na *Genealogia da Moral*, sobretudo ao longo do “segundo ensaio”, em que considerava que, por detrás do fazer, da acção, não devia supor-se qualquer substância pré-existente que aí teria lugar como o sujeito que subjaz às acções¹⁵⁴.

In an application that Nietzsche himself would not have anticipated or condoned, we might state as a corollary: there is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very “expressions” that are said to be its results¹⁵⁵.

Se considerarmos justo o ponto de partida de J. Butler e dos construtivistas, a doutrina hegeliana da família aparece nos antípodas, como uma concepção que parte de uma fixidez nos géneros justificada em última análise pela “natureza” dos sexos.

¹⁵² Na década de 1970, nos países de língua inglesa, as investigações teóricas sobre o género concentravam-se na análise da linguagem e eram predominantemente investigações no âmbito da chamada sociolinguística. Estas origens marcaram uma parte da orientação analítica da obra de J. Butler e de muitos teóricos do género contemporâneos. Um panorama sobre estas investigações encontra-se em J. Coates, *Women, Men and Language. A Sociolinguistic Account of gender differences in Language*, London, 1993; J. Coates (ed.), *Language and Gender. A Reader*, Oxford, 2000. Hoje, essa moldura inicial dos “estudos do género” está longe de poder satisfazer todos os interesses entretanto suscitados por esta área. Tendo em conta a totalidade de direcções que a análise do género comporta dificilmente poderíamos situar a sua investigação fora da Filosofia. Cf. R. Hof, “Die Entwicklung der Gender Studies” in H. Bußmann und R. Hof (Hrsg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart, 1995, pp. 3-33; C. Klinger, „Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie“ in IDEM, *Ibidem*, pp. 34-59.

¹⁵³ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, p. 33.

¹⁵⁴ Sobre os pressupostos da obra de J. Butler, cf. H. Bublitz, *Judith Butler. Zur Einführung*, Hamburg, 2002; R. Niekant, “Zur Krise der Kategorien “Frauen” und “Geschlecht”. Judith Butler und der Abschied von feministischer Identitätspolitik“ in C. Bauhardt und A. Von Wahl (Hrsg.), *Gender and Politics. „Geschlecht“ in der feministischen Politikwissenschaft*, Opladen, 1999, pp. 29-45; C. Rademacher, „Geschlechterrevolution – rein symbolish? Judith Butlers Bourdieu - Lektüre und ihr Konzept einer „subversiven Identitätspolitik“ in C. Rademacher und P. Wiechens (Hrsg.), *Geschlecht, Ethnizität, Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz*, Opladen 2001, pp. 31-51.

¹⁵⁵ J. Butler, *Ibidem*, idem.

Esta antítese pode não ser inteiramente adequada em relação ao que está em questão na obra de Hegel e, nela, em relação ao tema da diferença sexual e da dramaturgia do feminino e do masculino, ambas profundamente imersas na ideia do enredo trágico. Não é possível iludir o facto de Hegel ter desenvolvido as suas análises mais ricas sobre a família e o género com base na sua própria interpretação da tragédia clássica, sobretudo em torno de Antígona, o que implica ter de reconhecer na visão do filósofo uma perspectiva profundamente dinâmica, em que não é possível prescindir da noção da acção. O decisivo não está, portanto, em uma oposição entre o dinamismo da acção e do discurso e uma qualquer fixidez das determinações sexuais. Bem pelo contrário, na relação com Hegel o problema essencial deve ser como interpretar o dinamismo das determinações do género.

A distinção entre a tradição clássica do género, de que Hegel é um infiel representante, e a concepção fluida e dinâmica que encontramos no “construtivismo social” pode não residir apenas aí onde alguns têm tendência para a situar: num caso imobilidade e fixidez, no outro caso mobilidade dependente da acção concreta dos sujeitos. A esta diferença há que acrescentar muitos outros aspectos, que aqui tentarei isolar.

O conceito hegeliano de família e de género tem sido analisado de três modos igualmente legítimos e não contraditórios.

Um primeiro, que localiza o conceito de família no sistema e tenta explicar a sua génese a partir de fases anteriores, de um ponto de vista histórico-filológico.

Um segundo, que pode identificar-se com a desconstrução e que toma o conceito de família como o berço da filosofia especulativa de Hegel e nela vai procurar o que J. Derrida chamou o “eidos” como “forma geral da filosofia” (*L'idéalité, production de l' Aufhebung, est donc un "concept" onto-économique. L' eidos, forme générale de la philosophie, est proprement familial. Il se produit comme oikos: maison, habitation, appartement, chambre, résidence, temple, tombeau, ruche, avoir, famille, race, etc.*¹⁵⁶).

Um terceiro e último tipo de análise é aquele que evidencia, sobretudo, a cumplicidade entre a descrição hegeliana da família e as “estratégias de poder” em torno da diferença sexual e do género, como acontece nos trabalhos de J. Butler (cf. J. Butler, 1990, 1993, 2000, 2004), partindo em parte da obra de M. Foucault¹⁵⁷.

Nos escritos de J. Butler a relação entre família e individuação esteve presente apenas de forma lateral, embora essa conexão seja um outro aspecto importante na evolução do conceito hegeliano de família.

Este último aspecto é especialmente importante e mesmo decisivo se tivermos em conta as várias referências à tragédia clássica que atravessam a história do conceito hegeliano de família, e o lugar que aí ocupa uma concepção da individualidade expressiva.

Começemos por aqui a nossa análise.

II. O ELEMENTO TRÁGICO

A referência à Antígona na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Grundlinien* atesta a relação interna que Hegel mantém entre a sua doutrina da família e os dualismos da experiência trágica.

¹⁵⁶ J. Derrida, *Glas*, Paris, 1974, p. 152

¹⁵⁷ Cf. J. Butler, “Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault” in IDEM, *The Psychic Life of Power, o. c.*, pp. 83- 105.

Mas o cruzamento entre o conceito de família e o dualismo trágico vem de uma época anterior à *Fenomenologia do Espírito*, nomeadamente do “Ensaio sobre o Direito Natural” e, aqui, da referência ao tema das euménides.

É de lamentar que não se tenha assinalado na literatura a importância desta primeira referência à temática das euménides por parte de Hegel, pois os comentadores tendem a concentrar-se quase exclusivamente no papel da *Antígona* de Sófocles na *Fenomenologia do Espírito*.

Mas, de facto, o “Ensaio sobre o Direito Natural” não se apoia nas *Euménides* de Esquilo como em um exemplo passageiro, mas extrai do tema deste texto dramático um modelo interpretativo para o conjunto do mundo ético e para a família, para além de servir a Hegel para distinguir entre as formas sociais e políticas do mundo moderno e do mundo clássico.

Neste trabalho se descobria a diferença entre as duas formas históricas de “mundo ético” por meio de uma micro-história da arte dramática e da sua narratividade, graças à qual se pode mostrar em que se separam o mundo grego, o mundo romano e a modernidade.

Importa reconhecer que a referência permanente ao modelo trágico por parte de Hegel se deve a várias razões. E nem todas podem ser descritas com o auxílio de uma técnica da desconstrução textual, pois há razões sociológicas de fundo para a preferência pelo modelo trágico. Estas últimas estão relacionadas, sobretudo, com a diferenciação social segmentária em que nasceu a própria justificação trágica das estruturas de parentesco e que Hegel retoma e re-escreve sem aparente resistência ou discussão.

O modelo trágico permite situar a família no cruzamento entre as forças que sustentam o “mundo ético” e a realidade natural e permite tomar os diferentes elementos que constituem a família como figuras expressivas do conflito e da unidade entre a natureza e o “mundo ético”, de modo a justificar a tese do ensaio segundo a qual *der Geist ist höher als die Natur*. A tragédia é, portanto, a expressão dinâmica de conflitos que não podem deixar de ocorrer no mundo ético.

A natureza tem de se tornar num tipo de potência inteiramente adequada às condições de realização das estruturas do mundo ético. A modificação da natureza como potência, cuja força há que dominar, nas regras políticas do parentesco obedece a um ritmo provocado por tensão internas, que só a tragédia está em condições de ilustrar.

Nesta luta pela domesticação do poder da natureza, o que é propriamente trágico, porque vertiginoso, é apercebermo-nos como a vitória está já sempre traçada, mas a partir de um núcleo de possibilidades cujo valor na combinação estrutural dos elementos que tem ao seu dispor não é possivelmente mais justificado que outro núcleo qualquer.

Aproximadamente pela mesma época o tema da experiência trágica e do seu significado para a Filosofia e para a construção de uma Poética esteve também presente em Hölderlin e acompanhou os seus exercícios de tradução do *Édipo* e da *Antígona* de Sófocles.

Vejamos mais de perto, antes de prosseguir com as nossas outras considerações, o que tentou significar Hölderlin sobre a experiência do trágico.

Um dos conceitos centrais da reflexão do poeta neste período é o de lei, de cálculo da lei. Com base no cálculo desta lei ou regra pode originar-se uma regra de formação do belo que pode ser utilizada como regra poética.

Uma teoria do trágico deve poder incluir-se no conhecimento de tal regra poética.

O texto dos seis parágrafos das “Sophokles-Anmerkungen“ segue uma lógica que articula três aspectos fundamentais, como são a *Lei*, a *Luz* e a *História*¹⁵⁸. Estes três vértices correspondem aos três aspectos da lei.

O trágico vem entendido no §1 como um aspecto da natureza humana e associado ao desenvolvimento do homem.

O objecto é, no caso da tragédia, o próprio Homem que é pensado como um conjunto de faculdades que vão desde a receptividade sensível, à representação intelectual e ao raciocínio (*Räsonement*), à luz da herança kantiana.

Mas, a obra de arte trágica pertence ao conjunto mais vasto das obras de significação artística para as quais conta a afirmação de Hölderlin segundo a qual a tarefa do artista consiste na apresentação do seu mundo numa *escala reduzida*. É esta ideia do elemento trágico como um microcosmo que, em Hegel, se vai relacionar com a noção de que a tragédia é de um tipo expressivo muito especial, pois nela se condensam dinamicamente as forças estruturadoras de um mundo. O mundo ético não é uma substância em permanente repouso, mas a sua *substancialidade* deve-se ao seu movimento e, por isso, a fontes de instabilidade e deslocamento internas.

Nas *Observações...* o poeta pretendia comprovar a articulação destas faculdades do Homem na construção da obra de arte trágica, servindo-se do exemplo de *Édipo* e de *Antígona*, como se nestes textos se tivessem gravado não apenas tipos humanos, mas a própria expressão das tensões que atravessam o humano.

As suas observações sobre Antígona começam com uma comparação entre a regra que subjaz à construção de *Édipo* e a que baseia a construção de *Antígona*. As duas regras podem considerar-se como de orientações opostas.

A “lei” representa a regra de acordo com a qual as diferentes faculdades se organizam segundo uma *lógica poética*.

A *poética* é então definida como a investigação das faculdades do espírito e do respectivo equilíbrio. Este último subordina-se a um desenvolvimento temporal no qual se dá um determinado acordo entre sujeito e objecto no sentido de formar uma dada unidade da experiência estética.

O desenvolvimento das faculdades do Homem na forma da tragédia e o facto de, aqui, se representarem essas faculdades de acordo com uma regra e uma legalidade próprias dá todo o sentido à ideia de *ritmo* e de ritmo da tragédia em especial. A este aspecto chama Hölderlin “ritmo no mais elevado sentido”.

Mas também usa a ideia de uma lei calculável (*kalkulables Gesetz*) para exprimir o resultado a que chega a experiência trágica no equilíbrio das faculdades.

Ele insiste na ideia de que a tragédia não revela uma sucessão de figuras ou faculdades, mas sim um equilíbrio entre as faculdades, ou seja, uma determinada pausa num movimento. As pausas no movimento são reguladas por um cálculo.

Isto leva-nos à questão do significado da tragédia. Para o poeta, esta questão é esclarecida se associarmos a experiência trágica ao destino do Homem.

Na tragédia exprime-se este significado do destino.

O que a tragédia mostra é como se desenvolve o Homem a partir dos dados elementares de um determinado ponto de partida no jogo das faculdades.

¹⁵⁸ cf. M. Kasper, «Das Gesetz von allen der König». Hölderlins Anmerkungen zum Oedipus und Antigona, Würzburg, 2000, p. 14.

Nos primeiros parágrafos das *Observações sobre Antígona* escrevia o autor.

So wie nemlich immer die Philosophie nur ein Vermögen der Seele behandelt, so dass die Darstellung dieses Einen Vermögens ein Ganzes macht, und das bloße Zusammenhängen der Glieder dieses Einen Vermögens Logik genannt wird; so behandelt die Poesie die verschiedenen Vermögen des Menschen, so dass die Darstellung dieser verschiedenen Vermögen ein Ganzes macht, und das Zusammenhängen der selbständigeren Theile der verschiedenen Vermögen der Rhythmus, im höhern Sinne, oder das kalkulable Gesez genannt werden kann¹⁵⁹.

Deixa o poeta entender uma diferença entre a representação do todo como uma determinada sucessão de faculdades, que a Filosofia apresenta mediante a Lógica, e a representação poética do todo. Para esta última é especialmente importante a independência de cada uma das faculdades e aquilo que cada faculdade realiza por si mesma, de acordo com as suas características próprias. Por isso mesmo, segundo a representação poético-trágica a apresentação do todo deve ter o valor de um equilíbrio de tensões entre forças expressivas autónomas, que perseveram nessa sua autonomia até um dado ponto, e não de uma *série* em que os elementos estão progressivamente encadeados uns nos outros. O que do ponto de vista poético-trágico importa é um determinado princípio da intensidade e de profundidade, que só ganhamos se deixarmos que as faculdades se consigam exprimir livremente no que cada uma delas pode exprimir, indo, de certa forma, até ao extremo das suas capacidades expressivas próprias.

A lógica da Filosofia ordena os elementos das faculdades em cadeia e procura a relação e a concatenação entre eles ao passo que a Poesia (e o elemento dramático em especial) procura a verdade própria de cada faculdade e mostra como do resultado do seu jogo se gera um equilíbrio sempre instável, uma pausa num movimento.

Mas a Filosofia também não consegue produzir uma totalidade das diferentes faculdades e dos respectivos elementos. Só a poesia está em condições de fornecer o todo e de representar as partes desse todo como membros.

De todas as formas de representação da totalidade a tragédia é aquela que parece mais adequada a fornecer o sentido do todo e a representação de um equilíbrio dinâmico entre as diferentes partes.

É isto que leva Hölderlin a conceber a “lei calculável” e a própria ideia de ritmo no horizonte da experiência trágica, pois aqui a dimensão temporal é dada de modo exemplar e constante, precisamente como *ritmo*.

A sua compreensão do ritmo leva-o à elaboração de um esquema triangular constituído pelos pontos A B e C, nos quais C e B representam os extremos e A o ponto médio ou o que ele também chama “caesura”¹⁶⁰. A “caesura” representa uma figura de métrica grega e latina, do mesmo modo que, na linguagem vulgar, designa um corte ou uma interrupção. A caesura é o momento de mudança, aquele a partir do qual se dá o equilíbrio na acção dramática. É em relação à posição relativa desta caesura que Hölderlin distingue os dois casos de *Édipo* e de *Antígona*: na *Antígona* a caesura está mais inclinada para o fim da acção dramática enquanto no *Édipo* ela se dá logo no início¹⁶¹.

¹⁵⁹ F. Hölderlin, „Anmerkungen zur Antigonä“ in „Sophokles-Anmerkungen“ in IDEM, *Theoretische Schriften*, Hamburg, 1998, pp. 94-109, especialmente pp. 101-102.

¹⁶⁰ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 102.

¹⁶¹ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 101.

Num caso o princípio é rico e explosivo e a acção destina-se a ir equilibrando o excesso do início. Mas no outro caso a mudança sucede já para o fim e os acontecimentos vão empurrando a acção dramática naquele sentido, cuja solução se tem de dar para o fim, como um desenlace obrigatório em virtude de toda uma acumulação de sucessos.

A análise do “meio da expressão” na representação do todo permite a Hölderlin mostrar como a linguagem é um meio obrigatório com uma influência própria no todo e na forma de representar esse todo.

A linguagem e as artes ligadas à linguagem verbal mobilizam a sucessão como modo de coordenar e apresentar ordenadamente as representações.

Isso não acontece na pintura ou na escultura, em que a sucessão temporal parece ter sido congelada. Estas parecem-se com artes da pausa ou da interrupção não da mobilidade do Absoluto.

Na tragédia, como a representação do todo está associada à necessidade de aperceber as partes como membros do todo, e não segundo a ordem da sucessão, e aliás de acordo com o princípio de reconhecer a totalidade como equilíbrio dinâmico, é natural que a linguagem e a sucessão das frases não seja o único meio para a expressão. Neste sentido, a tragédia contrabalança o excesso da série temporal da sucessividade da linguagem com uma sobredeterminação da simultaneidade, no que se assemelha à escultura.

No fim das *Observações* Hölderlin afirma que a oposição trágica com que nos confrontamos no caso de *Antígona* tem uma natureza eminentemente política.

Trata-se, com mais propriedade, diz-nos, de um exemplo republicano¹⁶².

Assim parece ser, pois, neste drama, o antagonismo entre Creonte e Antígona. Ele é como uma oposição entre dois rivais que pertencem, ambos, à mesma categoria e se situam ao mesmo nível.

A sua luta só termina quando um deles perder o fôlego. O que significa que não se vê aqui uma qualquer diferença de estatuto entre os dois personagens. O facto de Creonte pertencer ao mesmo nível de Antígona está patente no facto de, para o fim, o serviçal quase o maltratar¹⁶³.

As *Observações sobre o Édipo e a Antígona* remetem para o centro de um problema que, na época, o poeta e Hegel reconheciam como muito sério. Trata-se da individuação¹⁶⁴.

De facto, a experiência trágica permite reconhecer a confluência entre os acontecimentos singulares e a observação da singularidade como um acontecimento ele mesmo singular. A ideia de ritmo trágico torna evidente que entre o acontecimento e o observador se forma um laço indissolúvel que a ambos singulariza. Neste resultado, a “lei calculável” da tragédia é a regra da combinação precisa entre as possibilidades de acção e de observação do observador e aquilo que ele toma como possibilidades de acção e de discurso nos personagens e no enredo. Trata-se de uma co-singularização que emerge do tipo particular de unidade entre acção e observação no drama.

Mas a forma de unir a diferença modal entre possibilidade e realidade na acção e na observação reside nas emoções. Uma dada disposição emocional liberta o jogo das facul-

¹⁶² IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 108.

¹⁶³ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 109.

¹⁶⁴ O conceito de individualidade aparece no contexto da teoria da arte dramática num texto com o título “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” referindo-se à concepção dos personagens dramáticos. Cf. IDEM, “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” in *loc. cit.*, pp. 28-32.

dades, a que se refere o poeta a propósito do ritmo, e torna possível a aderência entre os dois planos da acção e da observação.

Pelas emoções tem lugar o “processo da individuação” como um processo dinâmico que pode, assim, desenvolver-se com uma determinada velocidade, pode ser travado, acelerado ou precipitado.

Mas, mais fundamentalmente, é pelo encadeamento emocional que chegamos à tau-tologia da acção e da observação no elemento trágico. O que Hölderlin chama ritmo é uma tal coincidência. As emoções são, por conseguinte, conversores da observação na acção e *vice-versa*. Mas não traduzem representações mentais ou elementos fixos da realidade física, de um mundo exterior. Aquilo de que as emoções são a tradução é da passagem da possibilidade na realidade e *vice-versa*. As emoções são operadoras modais que convertem diferenças modais em conteúdos de experiência. Para isso devem poder estar associadas a mecanismos de alerta, que permitem medir intensidades e regular os excessos.

O que torna para nós muito interessante o tema das *Observações* de Hölderlin é o facto de a sua referência à tragédia tomar precisamente por modelos os casos mais evidentes de tragédia familiar. Não é um mero acaso.

Com efeito, a relação familiar como estrutura entre natureza, cultura e individuação de sujeitos cria um molde de associações entre os seus membros com um elevado valor expressivo e, dado o número limitado de personagens e os laços apertados de acções e observações recíprocas entre eles, extremamente condensado. Neste sentido, as emoções e onexo emocional fazem já parte da matéria da experiência trágica e o que a tragédia familiar revela é a experiência da emoção dentro da emoção, do trágico dentro do trágico.

III. INDIVIDUAÇÃO EXPRESSIVA

Por seu lado, Hegel explorou a poesia dramática dos gregos igualmente no que se refere ao problema da individuação e à questão do valor expressivo da arte dramática.

No designado “Ensaio sobre o Direito Natural” distinguia Hegel entre uma eticidade relativa e uma eticidade absoluta.

A primeira era identificada com o conceito “prático-real” (*reale Praktische*) que se subdividia em três aspectos: o subjectivo (como sentimento, necessidade ou gozo), o objectivo (como trabalho e posse) e o ponto de vista da indiferença (como unidade formal ou direito). Destes aspectos deduzia-se a divisão da sociedade nas classes dos “livres” e dos “não-livres”.

A eticidade absoluta exprime o “mundo ético” e a multiplicidade das suas relações num tipo particular de unidade. Para esclarecer que unidade é esta distingue o ensaio entre três tipos: 1. a unidade de indiferença entre coisas opostas que aniquilam a sua oposição num conceito; 2. a unidade como simples “indiferença formal”, como identidade da relação entre coisas existentes; 3. a unidade como *Aufhebung* da relação na indiferença absoluta, ou *durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst*¹⁶⁵.

¹⁶⁵ G. W. F. Hegel, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktische Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ in Idem, *Gesammelte Werke*. Bd 4. *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. H. Buchner/O. Pöggeler (Hrsg.) Hamburg, 1968, p. 453.

Este último tipo representa, do ponto de vista da eticidade, uma completa organização do “mundo ético” naquilo a que Hegel chama *Gestalt: das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (...) vollkommen organisieren*¹⁶⁶.

A relação entre natureza orgânica e natureza inorgânica persiste enquanto perdurar o “ponto de vista da relação” entre realidades subsistentes fora da única *Gestalt*.

Na forma como o filósofo descreve a organização interna da eticidade encontramos novamente os traços da tensão trágica descritos por Hölderlin. Enquanto para o poeta o essencial da tragédia está na quebra e na recuperação de um determinado equilíbrio das faculdades, e é isto que está na base do “ritmo”, para Hegel o essencial da experiência trágica deve identificar-se com a mobilidade interna do mundo ético na sua objectividade e nas suas forças internas. Se a eticidade tem de ser compreendida como um mundo objectivo internamente animado, mas com uma animação interna feita de equilíbrios dinâmicos, então o modelo da tragédia e das tensões trágicas é adequado para a compreensão da vida ética de um povo.

Mas também em relação a outro aspecto vemos uma convergência entre o que nos diz Hegel sobre a tragédia e as concepções de Hölderlin. Quero referir-me à conexão que ambos estabelecem entre a dinâmica e o “ritmo” da tragédia e a individuação.

A individuação aparece em ambos como o fruto de um processo de auto-desenvolvimento e de auto-expressão.

Deste ponto de vista, encontramos no texto sobre os “modos de tratamento do direito natural” dois conceitos de individuação e de indivíduo. O primeiro que é fruto da “eticidade relativa” e que coincide com o ponto de vista da relação e do “prático-real” e que é o indivíduo privado, constituído na base da posse privada e do direito privado, e o indivíduo que coincide com o ponto de vista da “eticidade absoluta”, que se identificará com o povo.

Ora, no referido texto, a introdução do modelo trágico serve em parte para explicar como se relacionam os dois princípios da individuação e da relação entre natureza inorgânica e natureza orgânica.

O ponto de partida é a tese de que a natureza divina é dupla. Por um lado tende para a multiplicidade e aqui se parece perder mas, por outro lado, ela regressa a si mesma na forma da unidade. Hegel compara estas duas expressões da natureza divina à força dispersiva das *euménides* e ao poder de unificação de Apolo, respectivamente, numa óbvia referência ao texto dramático de Ésquilo.

Nesta analogia os poderes do direito aparecem do lado da força dispersiva.

Das Bild dieses Trauerspiels näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollons, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volk Athens¹⁶⁷.

Entremos agora mais a fundo na estrutura e nos elementos referidos por Hegel no seu texto.

O elemento trágico une a representação topológica, o tempo e os elementos do “mundo ético” na unidade de uma trama narrativa.

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, pp. 458-459.

Podem assinalar-se, com este sentido, duas distinções topológicas baseadas em diferenças binárias, que geram quatro elementos, e um operador de base binária que gera dois efeitos distintos: diferenciação / separação ou fusão.

O operador de diferenciação realiza operações de recorte e de separação que tomam as diferenças topológicas como apoios ou alavancas. Aquilo que numa determinada relação pode significar agregação e fusão supõe em outra relação efeitos de diferenciação e separação.

No caso da interpretação hegeliana das euménides, o mundo de baixo, subterrâneo, representa na relação topológica alto / baixo uma operação de fusão, de agregação e de perigosa continuidade com as “fúrias” do mundo subterrâneo. Mas este efeito de fusão supõe uma diferença, que reside na separação entre famílias, que está assente nas regras da proibição do incesto, na diferença entre estirpes e nas normas da procura das noivas. A cegueira das *euménides*, na sua fúria vingativa, nunca pode ser uma cegueira absoluta, mas é cegueira selectiva e o princípio da sua selecção é dado na ordem diurna do parentesco e da forma geral da soberania política.

Por outro lado, na posição do alto encontramos Apolo e Atenas que, em relação ao que está em “baixo”, representam a operação de diferenciação reflexiva, de separação do indivíduo da unidade da família e da fusão no mesmo sangue. Por outro lado, também representam a função de agregação das diferentes famílias e dos diferentes membros da *Polis* na totalidade do Povo. A diferenciação reflexiva é condição da nova agregação comunitária dos indivíduos livres, como cidadãos.

O povo será, por seu lado, diferenciado frente a outros povos na guerra, a qual deve poder ser entendida como relação de reconhecimento.

Vai estar no centro da reprodução por Hegel do modelo trágico a oposição entre a realidade ética natural e imediata e o mundo ético na sua realização efectiva, como criação do espírito.

A passagem da forma ainda “natural” do espírito para a sua forma “adulta” e perfeitamente desenvolvida desenrola-se dentro da própria moldura da família e por intermédio de um conjunto de operações de diferenciação e de fusão que se podem exprimir na unidade de um único conceito. A unidade das diferenciações e das fusões é um indivíduo e na medida em que ele está desde sempre ferido pelas suas fracturas internas. No indivíduo contêm-se, simultaneamente, a distinção em relação a um universo de possibilidades e uma expressão simples e em repouso desta diferença. O indivíduo é simultaneamente diferenciação e expressão num meio simples da sua diferença, fractura e reatamento de si.

Neste sentido, as análises que Hegel dedica à família nas *Grundlinien* de Berlim e que tomam a comunidade familiar como o invólucro “natural” do espírito, permitem ver como a família está contida na capacidade para produzir individualidades psíco-físicas, que o termo “pessoas” só ambigualmente traduziria, tornando possível, também, a diferenciação “natural” dos povos uns em relação com os outros, como indivíduos ou “totalidades exclusivas”, na medida em que na família tanto está em causa um operador de fusão (a pertença a um mesmo “sangue”) como um operador de diferenciação (a saída para fora da casa do irmão e, em consequência disso, a diferença entre irmão e irmã).

Tal como acontece nos textos das grandes tragédias também no modelo filosófico-trágico, que Hegel segue, há a necessidade de cruzar topologia e tempo. Assim, na doutrina mais completa das *Grundlinien*, o filósofo descreve a saída para o exterior da casa do irmão e a concomitante génese da sociedade civil burguesa, na medida em que a finalidade da “educação das crianças” se cumpriu dentro da própria família e no seu espaço circunscrito.

nária em que se move a simpatia e o movimento psíquico da analogia. É assim compreensível que alguém possa sentir alguma coisa com a representação do que ocorre com outrem sem ser necessário que o outro tenha exactamente o mesmo sentimento que o observador relativamente à sua situação³⁷³.

Embora na sua obra A. Smith não tenha explorado o tema das diferenças da representação imaginária, o que o levaria à complexidade da estrutura imaginária da virtualidade, foi claro quanto à mobilidade característica das posições desse imaginário ao longo da analogia inter-psíquica quando afirma, por exemplo, que a fonte da nossa noção da miséria alheia está numa “mudança de lugares na fantasia” (*changing places in fancy*) com aquele que sofre³⁷⁴.

A imaginação é a faculdade de transpor o que na percepção empírica se dá conjuntamente com a presença ou com o que coincide com o “facto” ou ainda o inamovível na objectividade no sentido de uma moldura acessível à experimentação mental num plano ideal, em que os objectos se deixam de algum modo moldar segundo relevâncias da história da consciência ou da história da comunicação. Com este significado, a imaginação suspende o carácter objectivo da presença na percepção para a substituir por uma forma ideal, que pode submeter-se às mais diversas variações, mantendo não obstante a referência a um “mesmo” como a uma meta-presença.

A analogia com a vida alheia só pode ter lugar ao longo destas variações como modificação ideal do sentido dessa vida alheia, inicialmente percebido em sinais de comportamento ou na comunicação. A riqueza dos elementos que se cruzam neste plano ideal dificilmente se pode percorrer sem nos situarmos plenamente nele. A própria diferença entre uma vida psíquica dada na sua originalidade, entendida como a *minha* vida psíquica, e os sentimentos associados, e a vida psíquica alheia com as respectivas emoções, paixões e sentimentos, é uma distinção que pertence a este domínio.

É por outro lado claro que o mecanismo responsável pela analogia imaginária em que assenta a simpatia não é um raciocínio. É esta diferença em relação às operações intelectuais que permite atribuir à simpatia uma coloração emocional que a situa nas formas imediatas da vida sentimental. Mas no desenvolvimento do texto chega-se à análise das atitudes emocionais para com as opiniões alheias³⁷⁵, combinando-se aqui o aspecto cognitivo e o argumentativo-emocional na relação simpatética. Para avaliar as opiniões de outrem é necessário até certo ponto assumi-las como nossas. Assim, é possível reconhecer um nexos entre a convicção de outrem sobre a sua opinião e o meu acesso simpatético a essa convicção, gerando-se ou não em mim a convicção idêntica. A simpatia transforma-se, então, num meio universal de comunicação afectiva e cognitiva, mas para isso tem de supor o meta-domínio imaginário da meta-presença do outro.

Embora a analogia e a simpatia suponham o meio imaginário apropriado às variações imaginativas, ambas implicam, ao mesmo tempo e em relação recíproca, identificação projectiva e assimetria entre o espectador e a vida psíquica de referência. A identificação projectiva explica-se pelo facto de o espectador não ter a faculdade de experimentar aquilo que lhe é totalmente inédito na sua vida mental, o que significa que de algum modo ele se redescobre na *sua* imagem da vida alheia, sempre a partir de um fundo auto-referencial. A

³⁷³ Idem, *Ibid.*, pp. 7-8.

³⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 4.

³⁷⁵ Idem, *Ibid.*, p. 15.

vida psíquica alheia dá-se sempre para um espectador e nas condições de experiência deste, aqui se incluindo a sua própria capacidade, experiência e condição avaliativas. Na medida em que a referência a um espectador é obrigatória é natural que o conhecimento exacto de uma descrição da vida psíquica obtida por analogia implique de um modo directo ou indirecto a reconstrução das vivências do espectador dessa vida psíquica. Embora este aspecto do tema da simpatia não seja explorado em todas as consequências por A. Smith, ele vai sendo referido a propósito dos limites do que a imaginação nos permite conceber sobre os outros, por exemplo a respeito da paixão amorosa³⁷⁶.

Contudo, a ideia smithiana do espectador simpatético oscila entre a clara singularização do observador, do qual partem regras também singulares da simpatia e da analogia com a vida psíquica alheia e as considerações genéricas sobre os hábitos sociais simpatéticos, por exemplo a respeito da estima ou desaprovação da pobreza e da riqueza em geral³⁷⁷ e a propósito da importância da diferença de estatuto social (*the distinction of ranks*) na concepção do bem e do mal dos outros, em geral. Esta oscilação leva a supor um duplo conceito de simpatia e analogia, um psíquico e outro social, mesmo que não encontremos um desenvolvimento explícito ou consistente neste sentido. A. Smith faz uma inferência importante da observação da tendência dos homens para alinharem os seus sentimentos com os “ricos e poderosos” para o equilíbrio da “ordem social”. Esta tese representa uma concepção social da simpatia que introduz um alargamento da abordagem estritamente psicológica das regras da analogia simpatética e é ainda comprovada com o exemplo político da admiração suscitada pelo governo de Luis XIV, que se fundou no esplendor e na glória, universalmente respeitados.

A disposição simpatética para admirar os poderosos e ricos insere-se numa regra social da simpatia que contribui para manter o equilíbrio social por garantir e sancionar a distinção das classes sociais. Mas, como explica o autor ao longo do capítulo III da Parte I a mesma tendência pode originar a corrupção dos sentimentos morais.

É a respeito desta possibilidade de corrupção do carácter moral que a *Teoria dos Sentimentos Morais* aprofunda a visão desta admiração dos poderosos e ricos. A sociedade de corte serve de modelo ilustrativo³⁷⁸. A partir daqui se identificam os traços simpatéticos da moda e da mimésis ao serviço da bajulação dos grandes, sempre segundo regras sociais da simpatia. O mecanismo da lisonja na sociedade de corte permite reproduzir uma assinalável indiferença relativamente ao valor próprio e ao mérito e ao gerar o culto generalizado do agradável faz decorrer todas as relações do artifício da imaginação do prazer de agradar.

As breves análises dedicadas por A. Smith à lisonja são um eco das discussões da época sobre o artifício dos costumes da alta sociedade, a hipocrisia e a dissimulação. É aqui que se situam aspectos importantes da referência ao uso social da imaginação, reatando tópicos da discussão sobre o luxo. Mas o interesse da abordagem da *Teoria dos Sentimentos Morais* reside na tentativa de ligar por meio da simpatia a imaginação como faculdade e mecanismo psicológico, a imaginação como dimensão ideal, meta-fáctica, da comunicação e a capacidade de avaliação moral das acções. A apelação dos efeitos psíquicos e sociais da imaginação não é uma censura moral como acontecia nas discussões sobre o impacto do luxo nos costumes, mas objectiva. A. Smith procura entender de que modo a imaginação como faculdade do espírito

³⁷⁶ Idem, *Ibid.*, p. 40 e ss.

³⁷⁷ Idem, *Ibid.*, pp. 71-72.

³⁷⁸ Idem, *Ibid.*, pp. 87-88.

gera disposições objectivas adequadas a uma compreensão e coordenação meta-fáticas e trans-subjectivas das emoções, paixões e sentimentos. Não obstante os vestígios da anterior moldura moral, este estilo de abordagem representa um ensaio sério de investigação do significado social do domínio imaginário e das regras sociais da simpatia.

Os desenvolvimentos da obra na parte II sobre mérito e demérito mostram o alcance da aplicação moral da teoria da simpatia na relação com as “penas” e “recompensas”. Mas também acentuam o carácter socialmente construído do espectador simpatético muito para além dos aspectos psicológicos da empatia. Tornam nesta medida problemática a relação entre a teoria da simpatia e a doutrina psicológica do carácter ou, dizendo-o de outra forma, acabam por condicionar a concepção do carácter com a descrição das condições sociais da simpatia. Nas determinações morais da capacidade de empatia o espectador simpatético é um tipo social. Só na medida em que nele se descreve idealmente uma pessoa ele se entende como tipo psicológico. Deste modo, o próprio espectador é uma figura do imaginário, pois ele é *essencialmente ideal* mesmo quando se pretende que ele seja *o mais concreto dos indivíduos* na aceção psicológica. A idealidade da imaginação garante a passagem da dimensão psicológica para a social, de um domínio definido pela singularidade da experiência para outro caracterizado pela generalidade da expectativa e, por conseguinte, enquanto tal, pura possibilidade. Assim, o que se toma dos pressupostos sociais da simpatia é o que reaparece como experiência psicológica concreta da relação simpatética com a vida psíquica alheia, pois o imaginário torna psicologicamente vivido e real o que no domínio da relação social pertence ao plano modal da possibilidade. Esta conversão do socialmente possível no psicologicamente vivido e *vice-versa* é o que tipifica o conceito smithiano de simpatia. A possibilidade numa das dimensões aparece como realidade na outra. Naturalmente, esta conversão não se concretiza sem reduções e a sua prova reside na linguagem moral.

As análises da obra de A. Smith exigem o reconhecimento da simpatia como produto imaginário. Tenho vindo a sustentar a ideia de que esta obra é um dos casos modernos de chamada de atenção para a eficácia social do domínio imaginário, mediante a simpatia. Mas essas análises impõem também que se tome a imaginação na sua dimensão psíquica e na social. Para este resultado é necessário conceber a imaginação como um conversor não só dos fenómenos psíquicos nos sociais (e *vice-versa*) mas também como um conversor modal da diferença da dimensão psíquica e da social. Deste modo, no domínio do imaginário e da simpatia o “psíquico” não é convertido de um modo simples e linear no “social”, e inversamente, mas esta conversão supõe modalização de uma das dimensões segundo o que ocorre na outra. Por outro lado, a conversão do possível no real (ou inversamente) implica ainda um outro efeito, que é o da conversão da simultaneidade na sucessão. O que é *simultaneamente possível* na comunicação e na sociedade só aparece como realidade da vivência psíquica na forma da *sucessão real das representações psíquicas*. A esta rotação radial complexa, em que a conversão imaginária do psíquico no social implica a conversão da sucessão temporal na forma da simultaneidade e da realidade na possibilidade, tenho vindo a chamar virtualização. O processo no sentido da virtualização é especialmente evidenciado no tema da simpatia em redor da auto-referência psíquica e social dos seus efeitos. Particularmente, o conceito smithiano de simpatia só é reconhecível nesta moldura.

Na continuação da sua análise faz A. Smith intervir o duplo tópico da sociabilidade da espécie e da tendência para a auto-conservação e conservação da sociedade. Com base nestas duas tendências a ideia de “propriedade” ou rectidão das acções está directamente relacionada com a representação do fim da auto-reprodução da sociedade: *próprio* ou *apropriado* é

tudo o que na acção individual, representado como fim ou como motivo de acções possíveis, permite ligar a tendência para a auto-reprodução da vida psíquica à representação moral da auto-reprodução da sociedade³⁷⁹. A aprovação ou desaprovação dos sentimentos e das acções passa forçosamente pela observação simpatética mas tem sempre em vista esta coordenação entre as duas dimensões da auto-reprodução. A nota sobre a auto-preservação da Parte II (do capítulo sobre Mérito e Demérito) refere a diferença entre o prazer e a dor como estando directamente relacionada com o instinto da conservação de si mesmo na sua vida psíquica. A distinção entre recompensa e pena da dimensão social cria as condições simétricas na dimensão social. Uma linha de coordenação entre a representação do prazer psíquico e a representação da recompensa social é então bastante evidente e é essencialmente motivada pela necessidade de dar sentido à ideia de *propriedade* das acções nas duas dimensões psíquica e social e não somente em uma delas. É sempre graças à imaginação e à antecipação simpatética que é possível a cada um associar a representação do seu estado afectivo às condições afectivas dos demais, graças à representação mediadora do socialmente aprovado e do reprovado. O fundamento para esta coordenação não aparece a A. Smith como um resultado da observação da sociedade e dos sistemas psíquicos mas como um impulso da natureza e uma disposição, para nós obscura, do seu Autor.

A sociedade entendida como um nexos entre indivíduos com vista a prestações recíprocas (*common centre of mutual good offices* ou *mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation*³⁸⁰), como domínio em que se concretiza a utilidade própria e a utilidade comum, cuja definição aparece no capítulo III da Parte II da obra, é também o resultado da forma ideal da representação imaginária das expectativas mútuas, de antecipações da percepção, de ajustamentos nas representações das necessidades vitais à luz do que é antecipado por outrem, etc. Daqui decorria o conhecido condicionamento recíproco das necessidades de cada um pela representação das necessidades de todos os demais, no mercado.

A doutrina dos sentimentos morais de A. Smith vem associar-se às doutrinas morais correntes nos autores do Iluminismo escocês, que desde G. Carmichael conduzem de forma sistemática o ensino e divulgação da obra de Pufendorf e dos tópicos da doutrina estoica sobre a conduta cívica e a virtude, sobretudo ligada ao *De Officiis* de Cícero. Neste contexto doutrinário e de recepção uma linha de interpretação sustenta que Cícero em redor do conceito dos “ofícios” pretendia uma teoria dos deveres nas acções humanas qualificadas pela sua utilidade social e não pelo seu carácter moral, virtuoso ou não. Abria-se aqui uma via para a investigação do significado social das acções relativamente independente de apreciações sobre a vida virtuosa que, na tradição estoica, sempre estivera relacionada com o exemplo da vida do sábio.

Na terceira parte da obra, a simpatia serve igualmente para basear os juízos sobre si mesmo mediante uma relação consigo próprio. Trata-se, por isso, de um mecanismo idiópático e heteropático.

O objectivo é mostrar que o espectador imparcial se pode aplicar em uso próprio e que, dadas as condições apropriadas, podemos emitir juízos imparciais a nosso próprio respeito, a propósito dos nossos motivos, representações de fins, intenções e acções. Isto significa que podemos aplicar a nós próprios o mesmo modelo de imparcialidade e independência que usamos na aplicação destes critérios para com os outros à luz do “espectador imparcial”.

³⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 110.

³⁸⁰ Idem, *Ibid.*, p. 124.

Para chegar a esta ideia, a obra entra em mais detalhes sobre o que agora é descrito como o tipo particular de relação especular que é a relação social. Sem a relação social não é possível qualquer juízo válido sobre si mesmo. A própria bitola axiológica se altera mediante o contacto social, nomeadamente no que se refere às ideias de beleza³⁸¹. Um homem solitário não consegue formar ideias a este nível. A relação consigo mesmo e o juízo sobre si, em especial, requerem um distanciamento que só é adquirido com base na troca de posições com os outros em sociedade. É a imagem que os outros possuem sobre nós próprios que nos permite usar a diferença temporal do tempo da consciência para objectivar perante nós próprios a nossa imagem. Mas, para dizer isto estamos-nos a basear num mecanismo imaginário, reflexivo e especular.

Então, a sociedade é a base e a condição essencial da ideia da propriedade ou deformidade do nosso próprio eu na reflexão sobre as suas acções. O efeito descrito nesta co-referência é comparado a um jogo de espelhos, em que, na relação com o *si*, nos tomamos como sujeito, como objecto ou ainda como espectadores. Com este sentido, a concepção de um *looking-glass* ocupa uma parte considerável das ideias da obra sobre a reflexão cruzada entre o *Self* e a sua imagem social.

É numa versão simplificada desta tripla referência cruzada que A. Smith estabelece uma divisão em dois do eu. O *si* é então reconhecido como o espectador e como o agente³⁸².

Mas é relevante apontar o carácter abreviado de uma tal auto-divisão bifacial do eu. Na verdade, a estrutura dual deixa por esclarecer que aspecto do sujeito-agente é efectivamente tido em conta pelo espectador. Se a relação especular e social da simpatia relativamente à formação da imagem do eu é tão central é precisamente porque nela o eu se descobre como sujeito temático ou “objecto” e não como um agente. E é este eu-objecto como imagem dada de fora dele que o eu assume ou rejeita como idêntico consigo mesmo. Este eu-objecto é um fruto da idealidade da imaginação, formado na face morta ou no resto social-imaginário do eu-agente e não está disponível, como tal, nem na corrente de consciência nem na acção. Como uma simplificação da complexidade da vida psíquica, o eu-objecto se deve considerar um genuíno produto do imaginário e da estrutura triádica da relação social especular.

Os exemplos da filautia são esclarecedores. O amor-próprio condicionado pela representação social do eu é *desejo de ser amado*. O simétrico deste desejo é a *repulsa por se ser odiado*. Com base na fixação do objecto imaginário e na liberdade de que este dá provas relativamente ao fluxo do tempo imanente, o amor-próprio pode transformar-se num indicador dos estados internos influenciados pela opinião alheia. Em ambos os casos actua o sentimento interno do prazer e da dor não já sobre as qualidades dos objectos empíricos da percepção empírica, mas relativamente à imagem do si mesmo concebido no efeito especular da relação simpatética com os outros. O desejo de ser reconhecido atravessa esta relação e dá-lhe a sustentação temporal ou uma certa repetibilidade. As mais diversas formas de ilusões se podem formar neste domínio imaginário, como acontece com a vaidade ou vã glória.

A obra de A. Smith alarga por fim as análises da simpatia e do espectador imparcial até à dimensão de um sistema completo de moralidade. Nas suas considerações da parte final sobre os sistemas de moralidade o autor mostra como o espectador imparcial simpatético

³⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 163.

³⁸² Idem, *Ibid.*, p. 164.

representa um modelo para ajuizar sobre acções morais com base em concepções partilhadas e em imagens sobre o “apropriado” ou “não-apropriado” das acções, mas envolve desde logo, para além disso, na ideia de acção “apropriada”, um conceito de virtude que, por ter uma base directa na relação social e nas noções partilhadas do “próprio” e do “impróprio”, se considera mais conveniente que as ideias tradicionais sobre a temperança como reguladora dos excessos do prazer e da dor³⁸³. A distinção entre apropriado e não-apropriado é equivalente à diferença entre aprovado e não-aprovado pelo sentido moral.

Antes de entrar na análise dos sistemas de Filosofia Moral sobre as bases do sentimento da aprovação e da desaprovação das acções na dependência das relações sociais com outrem, fundadas nas imagens recíprocas, A. Smith analisou a concepção de B. Mandeville e a sua versão do papel do amor-próprio nas relações sociais. A doutrina da *Fábula das Abelhas* pode mesmo ser entendida como ilustração do primeiro dos três sistemas de Filosofia Moral que A. Smith contempla na Secção III da obra com o título “Dos diferentes sistemas que se formaram a respeito do princípio da aprovação”. Aqui, a *Teoria dos Sentimentos Morais* identificava as doutrinas dos que defenderam o amor-próprio como o único fundamento do princípio da aprovação; os que viram no sentimento interno da aprovação um resultado da razão e, por fim, aqueles que consideraram que a distinção entre aprovação e desaprovação releva do sentimento interno de satisfação ou desgosto em relação com o impacto das nossas acções na avaliação de outrem.

Embora a perspectiva de A. Smith sobre o sistema de B. Mandeville não seja muito positiva isso não o impediu de avaliar a coerência e as implicações desta doutrina na *Teoria dos Sentimentos Morais*. Aqui, o autor começa por recordar que, segundo B. Mandeville, a vaidade e a procura da glória pessoal estão na base de todas as acções dos indivíduos e que também as acções que supomos virtuosas têm no seu fundo a procura da glória pessoal. A diferença entre ambos os autores está no facto de, para A. Smith, não ser válido afirmar a identidade entre vício, vaidade e procura da imagem do amor-próprio na relação social. Deste modo, se a procura da auto-estima mediante a relação social não pode por si mesma ser objecto de censura moral, é então necessário distinguir entre o investimento na procura da melhor imagem social de si mesmo por meio das boas acções e uma procura frívola da melhor imagem. Pode haver, portanto, uma justa relação entre mérito e imagem positiva sobre si mesmo na relação social que, aliás, é a única forma de fundar moralmente a busca da auto-estima pela mediação dos outros, como uma procura virtuosa.

No princípio “vícios privados, virtudes públicas” o erro de B. Mandeville consistiu em se haver centrado de tal forma no amor-próprio como motivo das condutas que acabou por não conseguir diferenciar entre formas honestas e viciosas de o concretizar na natureza humana³⁸⁴.

Ora, com esta observação A. Smith deixa na sombra um importante aspecto da argumentação de B. Mandeville, que se referia à indiferença moral das consequências económicas das acções na formação da riqueza, isto é, ao facto de os efeitos económicos de determinadas motivações ou fins dos agentes não terem de se incluir numa moldura moral definida na qual fazia sentido a distinção entre vício e virtude, entre “boas” e “más” acções. Isto quer dizer que de acções estimadas como viciosas na perspectiva psicológica do agente se podem seguir consequências económicas estimadas como “boas”.

³⁸³ Idem, *Ibid.*, p. 437.

³⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 373 e ss.

Com o sentido de associar a sua teoria da simpatia à distinção do sentido moral entre aprovação e desaprovação e ainda à sua ideia de que a justiça é a virtude básica e mais influente, na *Teoria dos Sentimentos Morais* o autor é conduzido a um exame do desejo de reconhecimento em várias colorações sentimentais e sempre através da mediação da linguagem. Entre outros sentimentos que resultam do vínculo entre simpatia e sentido moral estão o “desejo de ser acreditado”, o “desejo de persuadir” ou o “desejo de dirigir e orientar”³⁸⁵. Mas a acompanhar estas formações emocionais relacionadas com a crença na verdade dos interlocutores, na sua sinceridade e fidelidade está o uso do discurso, que o autor considera o mais típico da natureza humana³⁸⁶ e um factor distintivo em relação aos animais. A aliança entre o discurso e o “desejo de ser acreditado” leva-o mesmo a ver no seu contrário, na mentira e na suspeita da falta de verdade, qualquer coisa de humilhante para o sujeito, pois quem é acusado de faltar à verdade ou ser infiel ao que diz é ferido na sua capacidade mais íntima de poder iniciar um discurso sensato e capaz de ser escutado por outrem (*to tell a man that he lies, is of all affronts the most mortal*). Assim, a fidelidade à sua palavra e a veracidade são tomados como elementos indispensáveis para a credibilidade dos contratos, à luz do princípio tradicional do *pacta sunt servanda*, e igualmente aspectos básicos da justiça na interacção. Sobre este último aspecto, A. Smith considera que não é possível basear a “conversação” e a “sociedade” na desconfiança mútua, pois estes sentimentos violariam as condições pragmáticas da interacção, para além de destruírem o prazer mútuo que, graças à simpatia, acompanha a relação entre presentes como uma corrente inter-psíquica ou “harmonia entre mentes”, apenas igualável à de certos instrumentos musicais que conseguem sincronizar os respectivos tempos uns com os outros. Daqui se segue que o desejo de ser reconhecido supõe a veracidade e fidelidade mas também a capacidade de sentir como é que os outros são afectados na relação por meio de uma proximidade por simpatia relativamente aos sentimentos alheios. A esta abertura ao outro na relação simpatética A. Smith chama “hospitalidade”³⁸⁷. Para além disso, a unidade entre Ética e Jurisprudência, entre veracidade, fidelidade e justiça está contida na interacção como uma consonância entre estas duas vertentes da veracidade e da proximidade. Da conexão entre estes dois aspectos se torna também possível a “sociedade civil” como uma permanente “conversação” ordeira, que constitui a própria imagem da justiça. Da sua violação resulta a destruição dos laços sociais. Por isso, acrescenta para o fim A. Smith, com a finalidade de ver cumprido o acordo entre veracidade e justiça na “conversação” entre os homens a Lei Civil se assemelha a uma construção que tende a ser, de forma mais ou menos perfeita, um sistema de “jurisprudência natural” que, graças à actividade dos magistrados e dos tribunais, efectiva a virtude da justiça tal como se infere da relação pacífica entre os homens na sociedade civil³⁸⁸.

A estrutura reflexiva e especular sustenta a formação de juízos, o que implica a ideia de linguagem e de uso de símbolos socialmente articulados e reconhecidos. Mas seria um erro ver neste meta-domínio do imaginário, que temos vindo a reconhecer, qualquer coisa de redutível à formação de juízos e à linguagem em geral. Uma investigação aprofundada sobre a relação entre imaginação e linguagem devia ter lugar neste contexto. O estudo da relação entre imagem e símbolo deve a propósito levar mais longe que à constatação simplificadora

³⁸⁵ Idem, *Ibid.*, p. 377 e ss.

³⁸⁶ Idem, *Ibid.*, p. 429.

³⁸⁷ Idem, *Ibid.*, p. 428.

³⁸⁸ Idem, *Ibid.*, p. 433.

de uma relação entre representação e signo. Devemos ter logo em conta que a imagem não é uma representação no sentido psicológico do termo. Dada a sua idealidade, a imagem transgride o conteúdo momentâneo da corrente de consciência e, como se viu, incorpora traços que derivam de outras imagens e da concepção do *si*, sendo por isso toda a imagem uma inter-imagem que se submete a variados efeitos de retomada, de que a memória individual é apenas um caso. A incorporação de traços imaginários em outras imagens permite-nos afirmar que na imagem já existe a dimensão simbólica de re-envio, referência, co-referência ou retro-referência. Mas estas condições simbólicas operam já num meta-nível cuja relação com a linguagem pode não ser totalmente evidente. Quando A. Smith descreve o uso do amor-próprio na relação social e o associa aos fenómenos da emulação em redor de imagens muito elaboradas de si na dependência das imagens de outrem está a descrever uma estrutura simultaneamente simbólica e imaginária, dotada de um dinamismo interno próprio, sem ser necessariamente dominada pela linguagem e pela linguagem verbal mais especificamente. Abrem-se muitas possibilidades de relações neste domínio imaginário e simbólico, mas sem dúvida que a característica que lhe garante interesse social e económico é o movimento interno da *mimésis* a que A. Smith chama simplesmente “emulação”.

Ainda na Escócia, da pena de Henri Home, Lorde of Kames, o tema do luxo recebeu também uma atenção especial na obra *Sketches of the History of Man* (vol. I) em que o tema foi abordado, de novo, ao lado da questão da evolução dos costumes das nações “rudes” até às formas mais “polidas” e do significado do progresso e da civilização³⁸⁹.

Uma parte das análises da *mimésis* do luxo permitia observar este dinamismo da relação social imagética como qualquer coisa de auto-referente e característico da própria relação simbólica entre as imagens na sua capacidade de re-envio e referência. Os sujeitos da relação social estão absorvidos nesta malha de relações cruzadas e na escalada mimética correspondente, que aliás serve para definir o que é a sociedade.

Numa formalização minimalista fariamos assentar a estrutura da imagem no nexos especular entre reflexo idioléctico e reflexo heterogénico, na relação $I = \frac{r_i}{r_h}$.

A noção de reflexo indica que na formação da imagem já estão presentes imagens, em que o valor do “percebido” ou do “percipiente” perdeu o seu valor axial. Isto significa que em r_i e em r_h se assinalam posições para o “looking-glass” da relação social e não pólos de uma relação causal do tipo que se daria entre um objecto inicialmente percebido e a sua imagem ou representação. Através do “looking-glass” têm lugar imagens e posições para reflectir novamente imagens. A reflexão através do espelho gera um *meio* propício para o condicionamento recíproco entre as posições ocupadas por r_i e por r_h . Graças à observação através do espelho os símbolos associados a estas duas posições exemplificativas são tomados a partir de uma malha de nexos de causalidade recíproca circular, que tornam impraticável o isolamento ou corte de um dos pólos da relação com o outro.

Na medida em que este meio caracterizado pela causalidade circular é desde logo também o meio da relação social, os símbolos que servirem para preencher as posições r_i e r_h são expressão de aspectos da relação social e podem, por isso, reflectir necessidades económicas, a utilidade própria e a de outrem, ou apreciações estéticas e morais de valor relacional.

³⁸⁹ Cf. H. Home, Lorde of Kames, *Sketches of the History of Man, in four volumes, considerably enlarged by the last additions and corrections*, Edinburgh, (1778) reed. 1788, Sketch V “Manners”, pp. 314 e ss. e Sketch VII “Progress and Effects of Luxury”.

Meio social, expressivo e causal (de condicionamento recíproco) o meio imaginário do “looking-glass” adequa-se especialmente ao conceito de mercado da “sociedade comercial”.

Mas para a construção completa do diagrama das relações constitutivas do mercado no plano imaginário é-nos necessário perceber de que modo o meta-domínio imaginário inclui a representação de acções possíveis. Esta referência a acções possíveis envolve a configuração modal do meta-domínio.

Deste modo, a acção não aparece no “looking-glass” como um acontecimento empírico de agentes empíricos mas como acontecimento antecipável atribuído a agentes possíveis. Entra, então, duplamente, no jogo modal de combinações modais em que a actualidade empírica se vai formando a partir da temporalidade imaginária da antecipação projectiva típica das expectativas e da atenção expectante, da antevisão de motivos e de fins e do cálculo de oportunidades de agentes.

O conceito económico, social, político e jurídico de expectativa é pré-figurado no “looking-glass” neste meta-domínio imaginário.

No entanto, a forma reflexiva que relaciona r_i e r_h ao incluir a forma temporal e a forma causal, por meio da antecipação projectiva e da condicionalidade recíproca, transforma-se, de um modo praticamente integral, em modelo de realidade. Trata-se de um modelo virtual em relação ao qual se pode colocar o problema de saber com base em que conexões se ligam os seus elementos com o mundo dos acontecimentos da experiência percebida e histórica.

Podem perguntar-se, por exemplo, que nexos atravessam a forma virtual da relação imaginária $\frac{r_i}{r_h}$ e as expectativas recíprocas de agentes reais ou o equilíbrio histórico-real do mercado. Para responder seria necessário percorrer a ponte entre o tempo imaginário e o tempo histórico dos acontecimentos. Se $A = \frac{ti}{ta}$ (o acontecimento, A, é idêntico à relação entre o tempo da sua antecipação imaginária, ti , e o tempo histórico da sua ocorrência, ta) não pode contudo ignorar-se que esta relação é ela mesma uma projecção temporal e, deve mesmo dizer-se, ela dura. A projecção imaginária cria o equivalente a uma sombra do acontecimento real e nas formas da antecipação se geram os mais diversos tipos, desde a expectativa à profecia.

Uma vez que a observação da sociedade se passou a ligar declaradamente à forma reflexiva do meta-domínio imaginário, à sua causalidade e ao tempo imaginário, tudo o que se pode reconhecer como acontecimento na sociedade, no mercado, nas relações jurídicas entre pessoas é como uma combinação de indiscerníveis entre o plano virtual e o real, entre o diagrama das relações imaginárias da reflexão recíproca de r_i e r_h e o que efectivamente ocorre no tempo histórico.

bem como com os fenómenos de regulação da vida social indispensáveis para gerar estabilidade nas relações entre indivíduos e entre grupos. Os três domínios anteriores conterão sempre, portanto, uma referência obrigatória às duas constantes da sistematização da vida social (autoridade / regulação). O sociólogo diferenciava a “regulação” da “autoridade” dizendo que a primeira assentava sobretudo no terreno das relações inter-individuais fazendo, por isso, fronteira com a esfera privada da existência, ao passo que a “autoridade” implicava a evolução de uma consciência pública que desse legitimidade a determinados órgãos do poder dentro da sociedade. Por autoridade entende-se, *ipso facto*, “autoridade legítima”. Em *Estrutura e Processo nas Sociedades Modernas*, concebia T. Parsons a relação entre a esfera pública das sociedades modernas e a autoridade com base na ideia de um desenvolvimento da diferenciação de funções dentro da sociedade global que corre em paralelo ao desenvolvimento das modalidades de formalização da autoridade.

3. LEGITIMIDADE

Assim, nesta perspectiva, os fenómenos ligados à institucionalização dependem de dois factores conjugados: os graus de formalização da autoridade (legítima); os níveis e patamares de diferenciação funcional no interior do sistema social e nos diferentes sub-sistemas.

É evidente que estes dois factores conjugados tendem a manifestar-se: *i*) no desenvolvimento dos sistemas legais referentes à organização social total e *ii*) no desenvolvimento de estruturas normativas vigentes em organizações sociais e em sub-sistemas integrados na sociedade global. Com efeito, os sistemas parciais e as organizações sociais dependem da “organização legal” da sociedade (expressa no ordenamento jurídico) e do grau de diferenciação de funções que desempenham na sociedade e que permitem a conformação dos comportamentos, de acordo com certos valores sociais partilhados em comum. Na obra citada T. Parsons propunha como definição de instituição o seguinte: *As instituições são expressões normativas que definem as categorias de acções esperadas (ordenada, permitida ou proibida) por parte das pessoas situadas em diferentes posições no sistema, em diferentes situações, e que podem impôr ou estar sujeitas a diferentes sanções*⁵⁵⁹.

Nesta definição o que aparece como muito evidente é a síntese entre o significado normativo e o significado social-comportamental. Mas a virtude de uma definição sintética, deste género, depende do conceito parsoniano de *autoridade* e, em termos mais gerais ainda, do seu conceito de *sistema social*. A tematização do conceito de autoridade (conceito determinante em Sociologia Política desde M. Weber, para não entrar já em linha de conta com o seu sentido na Filosofia Política Clássica) envolve as dimensões: dos valores partilhados em comum por pessoas e grupos, das instituições e do poder político formalmente instituído.

A análise dos fenómenos sociais e das estruturas sociais que envolvem autoridade faz-se em quatro direcções que traduzem, ao mesmo tempo, quatro orientações fundamentais da investigação sociológica: o sistema de valores, o nível analítico das instituições, as colectividades e a relação entre funções e papéis. Estes patamares de análise supõem uma ordem lógica que vai do mais abstracto até ao mais concreto, do menos diferenciado até ao mais diferenciado.

⁵⁵⁹ T. Parsons, *Estructura y Proceso en las Sociedades Modernas* (trad. castelhana), Madrid, 1966, p. 221. É esta obra do sociólogo que tenho por referência nas observações que se seguem.

Começemos pelo sistema de valores. Um valor pode ser definido como *um modo de orientação normativa da acção num sistema social que define as direcções principais da acção sem referência a fins específicos ou a situações ou estruturas mais detalhadas*. Em comparação com os valores a instituição já representa um patamar descritivo mais estreito, pois por instituições se entendem modelos normativos que possuem diferenciação interna dependente de exigências das situações e de subdivisões estruturais do sistema social. As colectividades representam um “sistema concreto” de indivíduos humanos relacionados entre si e que realizam determinadas funções sociais em grupo, agindo como uma comunidade de interesses.

As “funções” e os “papéis”, por seu lado, são “complexos de participação organizada dos indivíduos ou categorias de indivíduos no funcionamento das colectividades”.

Um sistema social necessita de assimilar nos níveis mais diferenciados do ponto de vista funcional os valores sociais que reflectem parcialmente os interesses sociais. A assimilação dos valores nos subsistemas, nas colectividades, organizações e pelos indivíduos depende em larga escala de três mecanismos sociais interligados entre si, mas que se podem dissociar com uma intenção analítica: o *processo da institucionalização*, a *socialização*, o *controlo social*.

A noção de um interesse social encontra-se permanentemente articulada com a dimensão dos valores e, por outro lado, com os graus de realismo das exigências dos grupos sociais e dos indivíduos. É neste sentido muito definido que se pode falar em interesses objectivos das instituições. Estes resultam de um certo hábito de comportamento de grupos e organizações (reflectindo valores) que são gerados e produzem, simultaneamente, o terreno em que se articulam a personalidade e o sistema social como um todo. Este domínio muito complexo e movediço implica três dimensões principais, ordenadas desde o mais para o menos geral: as crenças existenciais sobre o mundo e o seu sentido (explicações religiosas e modelos filosóficos assentes em escatologias, por exemplo); as necessidades motivadoras do comportamento (conformidade / inconformismo com o meio); as relações inter-pessoais que permitem a caracterização concreta da existência social, ou seja, o nível da interacção social.

O primeiro plano responde ao que M. Weber designava por problema do sentido e aqui pode ter lugar a exigência última de justificação dos valores partilhados em comum.

A questão referente à penetração dos valores sociais na estrutura social implica uma análise do grau de diferenciação e especialização das funções de um determinado ou de determinados sub-sistemas da sociedade. Nesses sub-sistemas a pertinência de uma impregnação axiológica determinada dependerá do peso específico de certos valores para a integração cultural dos indivíduos em níveis sistémicos superiores. A integração cultural que atravessa os planos referidos deve-se a um conjunto de procedimentos simbólicos, que visam todos a justificação e acomodação das condutas individuais e / ou das práticas institucionais. T. Parsons combina as diferentes formas da legitimação, desde a mais à menos geral, quanto ao universo de exigência legitimadora: a justificação última dos valores em nome de princípios religiosos e/ou teológico; a justificação partindo da efectiva integração dos valores na constituição pessoal, com a capacidade para produzir motivações da conduta e influência mútua no plano inter-pessoal; a justificação partindo da simples referência a valores partilhados na comunidade social, mas que o sistema político reflecte em mecanismos próprios de legitimação.

Vê-se, a partir desta análise, como a questão da institucionalização não se pode separar do problema mais vasto da legitimação do comportamento com referência a um sistema

de valores partilhado em comum. É por isso que o conceito de legitimação deve ser definido antes de prosseguir: *legitimação neste sentido é a valoração da acção segundo os valores comuns ou participados segundo a importância da acção no sistema social.*

A legitimação situa-se no centro do sistema social e da acção voltada para a sistematização, enquanto por sistema social se entender um processo global afectando o indivíduo e as relações sociais das quais ele participa. O que resulta legitimado não são exactamente os agentes sociais, nem sequer as suas relações atomizadas, mas sim a própria acção social como um resultado ou efeito dotado de um sentido autónomo. A legitimação captada como um processo governado por leis próprias constitui, para T. Parsons, uma "regulação empírica da acção".

Deve entender-se o processo de institucionalização como um conjunto de procedimentos de complexidade variável consoante os níveis de comportamento social, tipos de agentes sociais, normas, sub-sistemas e organizações envolvidos, que resulta de um cruzamento sistémico entre a estrutura, o sistema social global e o processo legitimador que orienta a produção e a distribuição sociais da autoridade.

A institucionalização consiste, então, por fim, numa *direcção legitimada da conduta.*

Do ponto de vista da teoria funcional das instituições todo o universo institucional se estrutura com base na abstracção de certos princípios da conduta admitida como válida (legitimada) para os elementos de um determinado grupo ou mesmo para a sociedade global e seus membros. Por esta razão, as instituições surgem-nos como formas condicionais e representam sempre para determinada relação inter-pessoal um certo equilíbrio nas expectativas mútuas - espero que esta pessoa num determinado contexto traduzido na forma motivacional certa, actue de determinada maneira. As instituições regulam a estabilidade das relações entre o contexto social e a motivação dos comportamentos dos indivíduos e podem designar-se, nesta medida, como *depositárias de conteúdos de valor.*

A realidade institucional na qual cada indivíduo concebido como unidade psíquico-física se insere e que a todos rodeia como entidade relativamente independente assegura as formas de regulação da acção social que importa evidenciar. As instituições participam e determinam a direcção legitimada da conduta, a relativização dos direitos e dos deveres, a definição estrutural das sanções (com valor antecipativo ou retrospectivo) positivas ou negativas.

Um problema complexo que se pode colocar aqui refere-se à diferenciação que caracteriza a realidade "institucional" em oposição ao carácter indiferenciado do ponto de vista funcional dos "valores sociais" (sempre com referência à terminologia de T. Parsons). A diferenciação funcional que nas sociedades modernas nos permite separar a instituição familiar da instituição económica do mundo empresarial; a igreja das instituições militares e para-militares; a instituição prisional das instituições educativas e as de saúde pública, dotadas todas elas de regulamentos próprios e, por conseguinte, de padrões normativos relativamente estáveis da evolução da sociedade, concretiza-se com base em duas variáveis de especificação: pelas funções desempenhadas pela instituição na estrutura social e mediante os resultados especificadores da evolução da complexidade interna da estrutura social.

Quanto mais complexas as sociedades, do ponto de vista da massa das exigências sociais, tanto maior será a necessidade de respostas institucionais especializadas e, conseqüentemente, aumentará a diferenciação institucional. Já em 1946, numa expressão "behaviourista", C. Morris⁵⁶⁰ tinha chamado a atenção para a relação entre a multiplicidade de organismos dentro

⁵⁶⁰ Cf. C. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946.

da sociedade e o desempenho especializado de cada um deles: *Uma sociedade é um grupo de organismos numa interacção relativamente persistente, de tal tipo que o comportamento de cada um dos organismos contribui para a satisfação das necessidades de outros organismos.* Esta relação entre especialização funcional e articulação interactiva pede para nos determos no problema dos graus de institucionalização da vida social e dos comportamentos individuais.

O que chamamos graus de institucionalização corresponde aos níveis processuais de integração das acções individuais nas estruturas de grupo. A possibilidade da integração do indivíduo no grupo depende das normas do grupo sobre o que em cada caso se deve entender por *appropriate behaviour*. R. K. Merton definiu o comportamento adequado nos seguintes termos.

“Comportamento adequado” em qualquer grupo é definido pelas normas do grupo. Estas são consideradas institucionalizadas quando são largamente aceites nesse grupo e profundamente inculcadas nas personalidades que constituem os seus membros. A situação do indivíduo no grupo determina o que se pode designar por “posição social do indivíduo” que liga os aspectos fundamentais de toda a interacção social nos domínios: *i*) dos estatutos concebidos como direitos que cada indivíduo tem no grupo; e *ii*) dos papéis, que definem as obrigações que esse indivíduo contraiu para com o grupo de referência.

R. K. Merton refere a complexidade da “posição social” principalmente no domínio dos papéis. A complexidade da interacção social e dos graus de institucionalização depende do facto de os papéis sociais do mesmo indivíduo nunca aparecerem isolados uns dos outros, mas entrelaçados uns nos outros, numa teia indefinida de reenvios. Cada posição social depende de outras posições sociais e das expectativas associadas com elas assim como da percepção por outrem dos valores relacionados com essas posições, o que implica que os papéis se devam descrever como sendo do tipo “role-set”, como conjunto ou “bateria” de papéis, ligados às diferentes posições⁵⁶¹. R. K. Merton escrevia a propósito que o termo “role-set” se referia, primeiramente, ao complexo das outras posições sociais com o qual cada posição social particular está conectada de uma forma característica. A complexidade de expectativas e papéis que cumpre a cada um na base da estrutura social das sociedades modernas levou o sociólogo ao conceito de “ambivalência sociológica” e a uma descrição da relação *posição – papéis – expectativas* menos unívoca que aquela que se podia adivinhar na obra de T. Parsons⁵⁶². Considero que os modelos teóricos sobre a acção social, expectativas e papéis desenvolvidos na Sociologia Americana, especialmente por T. Parsons, R. K. Merton e E. Goffman, continuam a descrever o mesmo domínio imaginário gerado no “looking-glass” inicialmente focado pelos autores do século XVIII, como A. Smith. A consciência que estes modelos possuem do imaginário e das formas de combinação imaginária de tempo e simultaneidade; causalidade e acontecimento no mundo; constituição virtual das sequências causais-temporais-actanciais e acção real, parece, apesar de tudo, limitada. Uma investigação complementar das teorias da interacção deve referir-se à cumplicidade entre a forma da diferenciação interna da sociedade moderna e a geração de projecções imaginárias de conexões inteiramente virtuais entre posições sociais, papéis e expectativas.

A noção de uma divisão interna do *ego* começa logo com a autonomia relativa dos elementos psíquicos em relação aos elementos sociais da sequencialidade do sentido. Começar pelo psiquismo, pela motivação individual da conduta e acabar na relação social

⁵⁶¹ Cf. Robert K. Merton, “The Role-Set,” *British Journal of Sociology*, 8, nº 2 (London 1957), pp. 106-120.

⁵⁶² Idem, *A Ambivalência Sociológica*, (trad. port.), Rio de Janeiro, 1979.

entre *actores* pode precisamente ser o caminho a evitar se a pretensão for a de conhecer a complexidade da *estrutura virtual* da antecipação das acções desses actores, de que a forma diagramática das normas jurídicas, eixo da institucionalização e da relação entre instituição e acção, é um exemplo.

A complexa teia de relações que envolve as diferentes posições sociais implica que a sociedade global venha a conceber formas de controlo sobre a actualidade da “interiorização” das normas pelos indivíduos que ocupam certos lugares dentro da estrutura, em instituições, em organizações e em grupos. Trata-se de um controlo social que procura regular as expectativas que legitimamente se podem relacionar com determinadas posições sociais. O controlo social é exercido de dois modos distintos: *externamente*, pela aplicação directa de sanções; *internamente*, mediante a capacidade individual de imaginar a reacção de outrem a determinados tipos de acção sujeitos a sanções, ou seja, de um modo diagramático.

Situado na herança teórica da Teoria Geral dos Sistemas, na sua *Sociologia do Direito* N. Luhmann propôs um modelo de interpretação do processo de institucionalização baseando-se em grande parte no conceito de expectativa, que liga as duas dimensões cognitiva e normativa, e na noção de “dupla contingência”. Partiu da ideia genérica de que uma instituição só adquire sentido sociológico se for compreendida à luz da sua finalidade social. É necessário, portanto, saber *para que servem* as instituições⁵⁶³.

O recurso à “experiência normativa” ou seja à experiência que na vida quotidiana cada um pode fazer sobre o *comportamento orientado por regras e submetido a controlo* ou sobre a *relação entre os participantes na acção e as normas como conteúdos de um conhecimento sobre a acção*, revela como as finalidades das instituições se devem procurar nos dois efeitos da *segurança* e da *integração social*.

A segurança e a integração social traduzem-se em uma relativa estabilidade das expectativas normativas dos participantes ou agentes. As instituições procuram contrariar os desapontamentos que surgem nas sociedades complexas relacionados com expectativas normativas. Lidam, para isso, com um elevado grau de complexidade no cruzamento entre acções sociais e motivações baseadas em expectativas normativas. A vida social não seria dotada de complexidade significativa caso as acções sociais tivessem existência e efeitos para um número reduzido de pessoas, que conosco vivem, com as quais temos um trato diário na interacção e em relações de proximidade ou mesmo de sangue.

As expectativas não seriam, também, nesse caso, dimensões diagramáticas tão complexas da relação social a justificar processos específicos de institucionalização. A necessidade das instituições faz-se sentir quando a tendência para contrariar os desapontamentos com o comportamento alheio se baseia numa enorme multiplicidade de posições e papéis sociais de indivíduos (“role-set”) que entram em interacção, independentemente de um conhecimento prévio uns dos outros e cujas acções influenciam outros comportamentos, presumidos em terceiros, sempre de um modo diferido e sem que para isso seja obrigatório um conhecimento directo de pessoas, acções e factos do mundo.

Quer dizer que o processo de institucionalização se engendra quando, com base exclusiva do que ocorre no face-a-face, a interacção não consegue orientar e estabilizar expectativas supostas em terceiros e força a uma abstracção das qualidades dos participantes para se poder concentrar em puras conexões diagramáticas.

⁵⁶³ N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, op. cit., cap. II, § 4 – “Institutionalisierung”, pp. 64-80.

Na *Sociologia do Direito*, definiu N. Luhmann a finalidade central de toda a instituição na vida social, ao relacionar a posição do “terceiro inteiramente anónimo” e as “expectativas de expectativas” ou, sinteticamente, *o grau em que as expectativas podem estar apoiadas sobre expectativas de expectativas supostas em terceiros*. Esta relação permite perceber como as instituições são o resultado de selecções de possibilidades práticas que se consolidaram no tempo com o fito de desafiar o risco e os desapontamentos⁵⁶⁴. Acrescento a partir das conclusões sobre diagramas normativos que para produzir este resultado as qualidades psíquicas e todos os elementos situacionais que constituem a coloração fenoménica dos acontecimentos e das acções de participantes definidos contarão somente como aspectos do “caso” na relação diagramática de caso – regra – caso.

Portanto, a finalidade das instituições sociais está na necessidade de regular as expectativas de um terceiro no interior de uma acção social em que são pertinentes as intenções de mais do que dois indivíduos que sabem concretamente o que esperar um do outro. A referência forçosa a “terceiros” faz com que a simplicidade das relações sociais “entre presentes” desapareça, complexificando-se e tornando-se por isso *virtual e irreal* o universo das expectativas do ponto de vista cognitivo e normativo. Um dos enunciados de base desta complexidade acrescida encontra-se na fórmula de N. Luhmann: *nem todos podem esperar tudo concretamente e tão pouco todos podem realizar todas as acções esperadas por todos os agentes sociais*. A noção do terceiro que, na História da Sociologia, aparece associado com as funções do “apaziguador”, do “actor neutralizante”, do “objectivador”, ou ainda do “espectador distanciado” (G. Simmel), não foi, nessa História, ainda suficientemente caracterizado em relação com a complexidade social e com as estruturas virtuais que se geram para lhe dar resposta. Ora, neste último sentido, e partindo de uma génese dos diagramas normativos no horizonte da interacção, o terceiro deve definir-se duplamente, também segundo N. Luhmann. Ele representa *i)* “alguém ocupado com outras coisas”, mas que pode ser atraído para o que se passa “entre presentes” nas formas possíveis dos juízos, das condenações e mais genericamente das acções; *ii)* o terceiro é, além disso, o “hipotético coadjuvante”. A definição dual do terceiro contribui para clarificar por que motivo é obrigatória a relação entre aspectos fácticos e contrafactos, cognitivos e normativos, na institucionalização⁵⁶⁵.

No conceito de terceiro de N. Luhmann podem reconhecer-se aspectos das tipologias desenvolvidas por A. Schutz⁵⁶⁶, mas o que se tornou central foi o facto de a situação dos “terceiros” no interior da interacção, orientada por expectativas mútuas, estar deslocada do “campo actual” da atenção dos indivíduos “directamente empenhados” no que estão a fazer e no que estão a dizer obrigando a uma orientação para modos hipotético-condicionais de redução dos riscos de desapontamento. Assim, o terceiro é, com mais propriedade: aquele a quem os sujeitos ocupados em fazer (dizer) qualquer coisa não prestam uma atenção directa ou; quem pode ou não estar actualmente atento ao que outros realizam. Consoante o grau esperado da participação do terceiro no que “actualmente se realiza”, diferencia-se entre um terceiro não inteiramente deslocado da participação na comunicação “entre presentes” e um terceiro inteiramente anónimo.

⁵⁶⁴ Idem, *Ibid.*, , pp. 35 e ss.

⁵⁶⁵ Idem, *Ibid.*, pp. 42 ess.

⁵⁶⁶ A distinção entre relações directas e indirectas e a expansão do horizonte desde os tipos de relação directos até aos indirectos, incluindo-se aqui o “mundo histórico”, está na base das concepções fenomenológicas da acção social e respectiva tipificação de A. Schutz, *Collected papers: Studies in Phenomenological Philosophy*, I-III, vol. II - “Studies in Social Theory”, Part I - “Pure Theory”, The Hague, 1974.

É em virtude desta última categoria do terceiro, o “terceiro anónimo”, que se justificam as estruturas indirectas e hipotético-condicionais, ou seja, o que as instituições representam no plano dos “grupos sociais oficiais”. A questão que se colocava sobre a integração social de expectativas supostas em terceiros é a mesma que se refere às condições de possibilidade de criação de um consenso mais ou menos generalizado entre os sujeitos actual ou virtualmente interessados na acção. Tal consenso diz respeito às modalidades de geração de convicções comuns. A função das instituições não assenta tanto na criação deste consenso quanto numa acção que já o pressupõe relativamente estabilizado nas crenças colectivas e individuais. As instituições fazem a gestão (a economia) do consenso socialmente útil para a orientação de certas acções na vida social e para a integração dessas acções em níveis sistémicos inferiores e superiores. Da posição cada vez mais excêntrica do terceiro em relação ao que se passa na comunicação “entre presentes” depende a expansão da complexidade social frente à acção, à causalidade psiquicamente controlada e observada e à sucessão temporal na solução de problemas e tomada de decisões.

É a este propósito que se deve colocar agora o tema do papel do controlo social, não já directamente sobre a interacção mas sobre o nexo das formas normativas diagramáticas, que têm o seu suporte em formas institucionais, e a interacção. É também a seu respeito que importa o tópico da relação entre o poder (político ou não) e a causalidade fáctica e contra-fáctica. Nas condições da sociedade moderna o controlo fáctico, assente por exemplo no recurso à violência física ou a formas de coacção em que o poder directo está envolvido, é sempre modulado por condições contra-fácticas no sentido da sua limitação, proibição ou consentimento.

Do ponto de vista da teoria dos sistemas importa ainda conceber a relação entre os sistemas assentes na interacção e os sistemas parciais do sistema da sociedade. Este horizonte vai numa direcção diferente do tema da institucionalização mas não deixa de ser essencial para se compreender como é que a sociedade como sistema se vem acoplar a sistemas de interacção e a organizações⁵⁶⁷.

A clarificação destes temas no plano do sistema político, como sistema parcial da sociedade, leva-nos à questão convencional da relação entre interacção, instituições e o poder político do estado. O estado pode definir-se num sentido geral a partir do seu fim e função na sociedade. Implicando imediatamente o conceito de poder, ele pode definir-se como a capacidade generalizada de um sistema social para realizar coisas no interesse de fins colectivos, como pretendeu T. Parsons. Os seus fins são, portanto, de carácter colectivo e residem na formação e no cumprimento das mais importantes “políticas públicas”. Estas realizam-se por intermédio de um mecanismo processual que se pode designar em termos latos por “processo político” envolvendo as instituições e o governo. Dentro de um quadro institucional dado, o governo aparece como um conjunto interconectado de colectividades que serve os objectivos do poder político central por intermédio de órgãos estatuidos. As colectividades governamentais mais ou menos especializadas do ponto de vista funcional concretizam-se nas acções voltadas para a mobilização dos recursos disponíveis; para a tomada de decisões sobre fins colectivos e para a distribuição dos benefícios na sociedade.

O sistema político em que o poder político do Estado desempenha um papel central articula-se com a realidade institucional assim como com a realidade das organizações sociais,

⁵⁶⁷ Neste sentido cf. A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt / M., 1999.

políticas e económicas. O tipo de relações traduz-se sempre ao nível da organização política do estado, particularmente no que se refere aos procedimentos da tomada de decisões. Seguindo ainda T. Parsons em *Estrutura e Processo...*, pode agrupar-se o universo decisório dependente da autoridade política do Estado em três aspectos nucleares.

1. Chamam-se “decisões políticas” às decisões que afectam o nível mais geral de compreensão das finalidades do estado. Elas supõem um comprometimento da totalidade das colectividades que suportam as políticas públicas no cumprimento das funções primárias. As “decisões políticas” envolvem uma clara determinação da qualidade e dos destinatários das políticas públicas. A existência de uma decisão política implica a clarificação de quem pode tomar decisões e a que prazo.

2. Por decisões sobre assignação de responsabilidades se compreende a extensão da delegação da autoridade em níveis mais baixos da hierarquia da organização política e administrativa do estado. A este respeito um dos principais problemas que se coloca no estado moderno é o dos mecanismos do recrutamento político.

3. As decisões de coordenação têm como objectivo ordenar o conjunto da organização do estado, integrando as tarefas dos seus agentes e orientando-as de um modo racional para as finalidades centrais do poder político. Este tipo de decisões tende a contrariar a força centrífuga da parcelarização da hierarquia, que poderia conduzir até ao estabelecimento de tendências que de algum modo se afastassem dos objectivos traçados.

Interpretar a institucionalização como causa e reforço do vínculo entre as sequências virtuais das normas e as sequências reais das acções não é despropositado. Aliás, o nexo entre o controlo sobre comportamentos e a hierarquização institucional das responsabilidades sobre tomadas de decisão e a institucionalização revela como a instituição pode mesmo ser definida como *controlo sobre a eficácia causal dos diagramas normativos*. Voltamos aqui a rever o nó entre a causalidade irreal das regras no meta-domínio do jogo normativo respectivo e a causalidade fenoménica das acções, no qual se vem ligar também a antecipação diagramática de acções possíveis e a forma de um poder apto a gerar acções determinadas segundo um diagrama hierarquizado de decisões.

É indubitável que o poder político de estado se apoia na sustentação por via institucional da legitimidade dos corpos políticos, ou seja de um conjunto de colectividades relativamente autónomo da sociedade. No domínio da vida política o processo da legitimação deve ser apreendido na sua dimensão histórica, na medida em que cada tipo de autoridade válido para a coerência do todo social depende da evolução das sociedades. É por esta última razão que o valor de uma reconstrução teórica sobre os sistemas políticos depende do entrelaçamento dos aspectos referentes às funções do sistema político; às relações de poder que o sistema político exprime; à evolução histórica do sistema social em que se integra o sistema político e ao enquadramento institucional da acção política. Alguns destes aspectos ficaram evidenciados a propósito das nossas considerações anteriores sobre o significado da teoria da justiça na época histórica do “estado providência”.

O tema da “autoridade legítima” vem situar-se na ligação entre as formas diagramáticas da decisão e do poder e o poder fáctico. Trata-se, sem dúvida, de um tópico antigo mas que na sociedade moderna assumiu dimensões vastas. Nas condições modernas o poder significa capacidade causal através da moldura dos diagramas normativos. Sem a forma diagramática o poder equivaleria a violência. O facto de a sociedade moderna ser sensível à diferença entre poder fáctico e poder socialmente generalizável significa que nela

a forma do poder resulta da combinação da causalidade fenoménica e da causalidade diagramática dos diagramas normativos.

A “autoridade legítima” desenvolve-se em grande proximidade às conexões entre organizações sociais, interações e controlo social mediante recursos do sistema político. Não é por acaso que o tema da integração social assume um grande relevo na discussão da legitimidade. Mas há outros níveis de análise da legitimação que são especialmente importantes para a Filosofia. Quero referir-me aos aspectos em que há que referir uma moldura semântica mais abrangente, em que estão em causa “visões do mundo e do homem”, narrativas sobre a ordem social e política, a mobilização de certos termos e conceitos de uma forma relativamente independente do âmbito das organizações sociais e da interacção e, ainda, a forma do discurso teórico como reflexão interna destes aspectos no modo da objectivação. Estas são dimensões que é difícil reunir em conjunto num único tipo de discurso que não o discurso da Filosofia. É por outro lado evidente, também, que do foco teórico inicial da forma discursiva da Filosofia emergem vários termos associados a temas que ganham uma difusão semântica muito maior do que aquela que lhe estava destinada inicialmente na reflexão teórica e que passam a ser de uso comunicativo corrente e de referência legitimadora nas instituições. A contaminação entre a forma da reflexão teórica e o uso comunicativo de termos e expressões em práticas legitimadoras é consabido na sociedade moderna, sobretudo no que se refere ao discurso político sobre questões do direito público. Este nexos comunicativo entre o discurso da teoria e a sócio-semia é responsável pela generalização de formas semânticas que estão duplamente ajustadas à interacção, à integração nas organizações e às formas do discurso temático e teórico sobre as condições do “uso legítimo” da autoridade política na sociedade moderna. A análise deste nexos semântico-discursivo não só nos parece decisiva pelo facto de aqui se produzirem muitas das significações morais do sistema político da sociedade moderna mas ainda pelo facto de esta sócio-semia se revestir da forma da teoria.

Graças à forma da teoria a sócio-semia da “autoridade legítima” assemelha-se às descrições da sociedade e do poder político e graças a isso é então possível processar o sentido comunicativo, *normativo*, sobre a legitimidade mediante *descrições* da legitimidade. Na gramática dos seus textos fundadores, a História da Filosofia Política está atravessada precisamente por este vínculo do descritivo e do normativo.

Nas páginas que se seguem ensaia-se uma nova análise histórico-filosófica sobre as teorias políticas da Filosofia moderna mais significativas na geração de uma concepção pública sobre “autoridade legítima” no sistema político. Esta análise deve entender-se como um capítulo da *semântica política da modernidade*. Com ela se pretende provar a tese geral segundo a qual a modernidade se caracteriza como um processo de virtualização crescente na referência ao mundo, e à comunidade política em particular, que se deve, em parte, à generalização dos condicionamentos diagramáticos da interacção e à sua crescente formalização normativa.

Na sequência das suas análises chega N. Luhmann à conclusão de que a acoplagem estrutural de direito e política se deve formular ao nível do próprio conceito de Estado.

A nossa conjectura orientadora é que o acoplamento estrutural do sistema político e do sistema jurídico se desenvolveu como “Estado”⁹⁹⁵.

Outro acoplamento estrutural analisado é aquela que se dá entre o sistema político e o sistema da ciência.

O “aconselhamento” é uma das formas de efectivação da acoplagem entre política e ciência⁹⁹⁶. O aconselhamento é uma modalidade da “Steuerung”, da governação, da orientação política prática⁹⁹⁷. Para esta última são naturalmente requeridos certos saberes que reflectem sobre a oportunidade de determinadas acções e decisões.

Finalmente, cabe a análise da acoplagem estrutural entre o sistema político e as organizações, tendo por base o processo de tomada de decisão⁹⁹⁸.

Neste domínio refere N. Luhmann, antes de mais, o sistema educativo e o sistema de saúde.

O que distingue este tipo de sistemas organizacionais é o facto de eles se basearem de um modo claro na relação interpessoal, num “people processing”, que pressupõe uma capacidade para alterar situações e estados envolvendo pessoas concretas⁹⁹⁹.

Em vez de se basearem na função que asseguram perante o sistema social como um todo, as organizações assentam na comunicação directa. Mas a razão de ser da introdução de uma acoplagem estrutural entre sistema político e organizações fica a dever-se ao facto de no âmbito das organizações se gerar sempre uma tal hipertrofia de possibilidades de decisões que elas têm de ser reduzidas. E o sistema político é chamado a desempenhar essa função mediante o estabelecimento de políticas públicas determinadas.

Na sequência das análises relativas aos diversos acoplamentos estruturais, merece referência o que no livro *Economia da Sociedade* N. Luhmann escrevia ao se debater com alguns problemas que se colocam quando sistemas funcionalmente diferenciados têm contactos com códigos de outros sistemas.

A este tipo de problema chamava o sociólogo um “problema lógico”.

A sua formulação exacta deste “problema lógico” é a seguinte.

⁹⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 390. Mais adiante ainda esclarecia o sociólogo o carácter bi-codificado do conceito de estado nos seguintes termos. *No estado encontram-se, poderia dizer-se, continuamente, a Política e o Direito – porém de um modo que não se dissolve a discernibilidade de cada um dos sistemas, das suas funções e dos seus códigos. Cada simples comunicação exige relevância em ambos os sistemas acoplados, ou seja, que ao mesmo tempo seja jurídica e politicamente significativa.* (N. Luhmann, *Ibid.*, p. 392).

⁹⁹⁶ Infelizmente não é possível no espaço deste trabalho tomar em conta toda a riqueza de análises presentes em *A Ciência da Sociedade*, obra extensa em que N. Luhmann desenvolveu o tema do aconselhamento na sua parcial significação política e em articulação com o surgimento histórico de um interesse no autoconhecimento e, por isso, na observação de segundo grau, como observação de observadores. Remeto o leitor para N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1990, pp. 95 e ss.

⁹⁹⁷ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 394.

⁹⁹⁸ A teoria sociológica das organizações é um domínio particularmente caro ao sociólogo. Depois da publicação de *Fim e Racionalidade nos Sistemas* de 1968 regressou aos temas da Administração, Organização e Decisão num manuscrito em que trabalhou longamente e publicado já postumamente por D. Baeker. Cf. Idem, *Organisation und Entscheidung*, *o. c.*, especialmente 380 – 416,

⁹⁹⁹ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 396.

O regime da diferenciação funcional, graças ao qual a sociedade moderna é constituída por uma multiplicidade de subsistemas codificados com dois valores e, por meio destes, autonomizados, exige, para a descrição da própria sociedade, uma Lógica multivalente¹⁰⁰⁰.

K. 11. FECHAMENTO OPERATÓRIO DOS SISTEMAS PARCIAIS E TRANSJUNÇÕES.
O ENCONTRO DA TEORIA DOS SISTEMAS SOCIAIS COM A OBRA DE G. GÜNTHER¹⁰⁰¹.

Se exceptuarmos as múltiplas referências que nas suas obras da década de 1990 vão na direcção do lógico G. Spencer-Brown e da sua teoria da forma, a referência feita por N. Luhmann a uma lógica multivalente e à sua necessidade para a descrição dos acoplamentos estruturais corre paralela à consideração da lógica como um saber nuclear para a concepção total da sociedade como conjunto de todos os sistemas antopoieticos e funcionalmente diferenciados, que se baseiam na comunicação. O sistema da ciência e com ele o código binário baseado na verdade (e na oposição verdade / falsidade) é apenas um caso entre outros¹⁰⁰².

O facto de os diferentes códigos dos diferentes sistemas autopoieticos serem relativamente impermeáveis uns aos outros e permitirem nomeadamente o fechamento operatório desses mesmos sistemas funcionalmente diferenciados, não invalida que os restantes códigos sejam tomados como irrelevantes ou impertinentes. A possibilidade que um sistema autónomo abre a outros sistemas de possuírem os seus próprios códigos autónomos, é uma possibilidade que se baseia num reconhecimento de uma diferença real entre códigos, do mesmo modo que uma certa indiferença de um código em relação ao funcionamento binário de outros códigos.

N. Luhmann segue G. Günther na identificação que este fez de um “valor de rejeição” com base nesta situação bifacetada. Chamou G. Günther “transjunção” à operação em causa quando há negação dos valores de um código por parte de outro código, gerando-se, nesta negação, um “valor de rejeição”¹⁰⁰³.

Na formulação de G. Günther uma transjunção ocorre quando há um valor rejeitado, que não obedece à oposição binária de uma face positiva e de outra negativa de um outro código tomado por referência¹⁰⁰⁴.

Diz-se que um valor rejeitado transcende o sistema objectivo em que vigoram apenas dois valores entre os quais se impõe que se faça uma escolha. No caso que interessa a N. Luhmann é necessário construir uma “lógica transjuncional” para compreender como

¹⁰⁰⁰ Idem, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M. 1988, p. 85.

¹⁰⁰¹ Cf. a título introdutório « Kurt Klagenfurt », *Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers*, Frankfurt / Main, 1995. Existe uma versão html desta obra em <http://www.techno.net/pkl/media/kurtk/techint.htm>.

¹⁰⁰² Cf. entre outras referências N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, op. cit., p. 97.

¹⁰⁰³ O trabalho de G. Günther que vou tomar por referência é G. Günther, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Hamburg, 1976, pp. 249 – 328.

¹⁰⁰⁴ *Qualquer valor que não aceite a escolha proferida é um valor de rejeição: ele transcende o sistema objectivo (a dois valores) no qual ele ocorre. Por analogia com a disjunção e a conjunção nós devemos, por conseguinte, designar um morfograma que requer mais que dois valores para que possa ser um modelo transjuncional; uma operação realizada com ele designamos por “transjunção”* (G. Günther, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, op. cit., p. 287).

certos valores rejeitados por certos códigos podem ser assimilados pelo lado positivo ou pelo lado negativo do código de referência.

Importa analisar, mesmo que rapidamente, os pressupostos de que partiu G. Günther na sua obra.

Os métodos da Lógica que são ainda usados na Cibernética pertencem à velha tradição da Ontologia e não servem, segundo a longa explicação do lógico e hegeliano G. Günther, para explicar nem a nova realidade dos autómatos nem a subjectividade humana nem o que designa por “subjective self-awareness”¹⁰⁰⁵.

Na estratégia filosófica de G. Günther será necessário criar uma lógica da Cibernética para além do seu berço na Ontologia clássica, bivalente e ignorante do papel reflexivo da negação, propondo-se uma “ontologia trans-clássica”¹⁰⁰⁶.

O ponto de partida do texto de G. Günther é a constatação de que a ontologia clássica domina por completo a nossa maneira de pensar e de fundamentar as próprias operações lógicas. Esta força da ontologia clássica e da forma de lógica associada está inclusivamente presente no modo como Einstein concebeu a regularidade da natureza e do pensamento no dito “Deus não joga aos dados”.

Foi ainda significativo que J. Lukasiewicz, que introduziu três valores no seu cálculo lógico e que previra o seu alargamento para um número infinito de valores, não tenha admitido qualquer alcance ontológico para a sua descoberta¹⁰⁰⁷.

Por esta razão, muitos lógicos se tornaram profundamente conservadores quanto à adopção de lógicas com n -valores, preferindo limitar por princípio os sistemas lógicos a estruturas bivalentes¹⁰⁰⁸.

Aquilo de que se trata na visão transclássica de G. Günther é de levar a sério a interrogação sobre até que ponto é limitadora a concepção clássica de “realidade”.

Quando lidamos com as realidades criadas pela cibernética constatamos como é necessário alargar quer o sentido do “Real” da ontologia clássica quer a Lógica que lhe serve de instrumento.

Por isso, G. Günther coloca directamente face-a-face as duas questões orientadoras da Lógica e Ontologia clássica e da Lógica e Ontologia cibernética. Por um lado temos a pergunta *o que é o ser objectivo?* É a pergunta de que partiu Aristóteles. Por outro lado temos a questão cibernética por excelência, que se interroga sobre o que é a “auto-consciência” e o controlo reflexivo auto-consciente.

O que é o auto-controlo de si auto-consciente? Tal é a pergunta de que terá de partir uma lógica para a Cibernética.

Antes de tudo, portanto, aquilo que é requerido por G. Günther e pela concepção de uma lógica para a Cibernética é o que ele próprio referiu como uma “definição operacional do sujeito”, nos seguintes termos.

¹⁰⁰⁵ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, op. cit., pp. 252 e ss. *Quando a teoria dos computadores coloca questões como: as máquinas podem ter memória? Elas pensam? Elas são capazes de aprender? Elas podem tomar decisões? Elas possuem criatividade? Nós podemos ver que a subjectividade entra na Cibernética, desde o início, de um modo mais forte que na Física* (Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 266).

¹⁰⁰⁶ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 266 e ss.

¹⁰⁰⁷ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 250.

¹⁰⁰⁸ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 251.

Agora nós temos de novo em mente que nós tencionamos desenvolver uma Lógica capaz de definir a subjectividade em contraposição lógica com tudo o que designa meros objectos e a objectividade¹⁰⁰⁹.

No programa de G. Günther não se contém, portanto, qualquer rejeição da ontologia como disciplina filosófica, mas sim a sua reformulação no sentido de a alargar a um conceito de realidade no qual esteja contido o próprio sujeito. É com este sentido que G. Günther irá criticar as insuficiências dos projectos de Schrödinger e de Heisenberg¹⁰¹⁰.

Continuando vários argumentos relativos ao que se deve entender pela Física Quântica no seu conceito de “realidade”, G. Günther sustenta a tese de que a introdução da subjectividade no quadro de referência do que se entende por “real” altera profundamente a “ontologia do objecto”.

Na genealogia que faz G. Günther do processo teórico e filosófico que conduziu à chamada de atenção para o sujeito na concepção da realidade e da lógica da Cibernética tem um lugar central a “lógica da consciência”, que o ciberneticista vê a desenhar-se com grande clareza sobretudo no Idealismo Alemão, se excluirmos a relativa importância concedida à temática de uma realidade trans-objectiva ou meta-objectiva na construção teológica do mundo e da consciência na época medieval.

Em parte, G. Günther concebe a Cibernética como uma ciência que herdou esta tradição filosófica, pois a finalidade desta ciência é a compreensão daquilo que no Universo se representa como tendo capacidade de auto-organização¹⁰¹¹.

Neste horizonte, a cibernética tem necessidade de uma lógica e de uma ontologia capazes de responder às necessidades analíticas nos domínios da formação de ordem a partir da desordem; da auto-regulação das “máquinas” pensada do ponto de vista de reacções semelhantes às de um sujeito; do auto-controle exercido pelas “máquinas” em relação aos seus estados e ao estado do meio ambiente.

Estes três elementos em conjugação revelam o objecto da Cibernética como um tipo de realidade que não se pode considerar a realidade material a que chamamos “objecto” ou “objectividade”, de acordo com a tradição na qual se insere a própria linguagem comum.

A cibernética compartilha com os filósofos da ideia de que tanto a vida como a história obedecem a fenómenos de auto-reflexão e que se esta auto-reflexão se deve levar a sério, então o que se nos depara como autêntico âmbito da Cibernética é a fundamentação de todo o tipo de realidade que tem por base unidades auto-organizadas e as disciplinas correspondentes: Física, Química, Biologia e Sociologia.

A questão fundamental que é perseguida pela Cibernética é, então, a seguinte: “can we repeat in machines the behavioral traits of all those self-reflective systems that our universe has produced in its natural evolution?”¹⁰¹². Na Cibernética coroava-se, segundo esta visão, a totalidade da evolução inteligente da natureza, nesta se incluindo o próprio homem.

A possibilidade de construção de certos autómatos que em operações fundamentais imitam as características da auto-reflexão de um sujeito humano é alguma coisa que está estreitamente associada à possibilidade de determinar qual é o critério lógico formal da

¹⁰⁰⁹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 281.

¹⁰¹⁰ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 259 – 260.

¹⁰¹¹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 269.

¹⁰¹² Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 273.

auto-consciência, que pode ser traduzido num cálculo lógico e ainda na matemática. Depois de os primeiros ciberneticistas terem chamado a atenção para o facto de esta ciência não estar voltada para o estudo de qualquer realidade material no sentido da ontologia clássica, mas simplesmente para os processos de auto-controlo reflexivo, G. Günther seguiu os dois contributos mais importantes de Schrödinger e de H. von Foerster. Da parte de Schrödinger a tese a reter é a de que no processo da vida assistimos a dois princípios da emergência da ordem.

“Ordem a partir da ordem” → princípio dinâmico

“Ordem a partir da desordem” → princípio estatístico

A estes dois princípios referidos por Schrödinger acrescentou H. von Foerster um terceiro princípio, que para G. Günther se reveste de especial importância.

“Ordem a partir do ruído”

A partir da sua experiência da caixa com cubos magnetizados, concluiu von Foerster¹⁰¹³ como foi possível surgir ordem, uma estrutura regular, a partir do “ruído” que, neste caso, não é outra coisa a não ser a energia aleatoriamente introduzida para dentro da caixa com um abanão¹⁰¹⁴.

São precisamente estes fenómenos ligados ao aparecimento da ordem a partir do ruído, que suscitam a introdução do tipo particular de operações lógicas que G. Günther designa por “transjunções” e a que se refere, de novo, N. Luhmann.

Na sequência da sua descrição da experiência da caixa com os cubos de H. von Foerster, G. Günther tenta tematizar o que deve ser entendido por “ruído” e a sua influência na emergência de sistemas e chega à conclusão que aquilo a que von Foerster chamou “ruído” é uma síntese entre ordem a partir da ordem e ordem a partir da desordem¹⁰¹⁵.

Enquanto o princípio de Schrödinger servia para dar conta do que acontecia aos portadores individuais de certos valores de um sistema numa situação de desordem ou de desequilíbrio, o princípio da ordem a partir do ruído de von Foerster preocupa-se em dar uma explicação do surgimento de um sistema inteiro ordenado com valores. G. Günther considera que são dois princípios diferentes. Porque o princípio de Schrödinger distribui portadores individuais dentro de um sistema já definido, enquanto o de von Foerster parte directamente do problema da distribuição do próprio sistema com os seus valores.

Se o princípio distributivo de Schrödinger tem a sua lógica própria, que obedece ao cálculo das probabilidades e à estratégia, já o princípio distributivo de von Foerster exige um sistema de lógica apropriado. Ora, é este sistema que G. Günther considera estar em causa com a sua concepção da transjunção.

Toda a estratégia argumentativa do artigo de G. Günther depois do seu exame da diferença entre os sistemas distributivos de Schrödinger e von Foerster assenta numa única questão. Esta única questão que inicia o ponto 3. do seu texto transforma o problema de

¹⁰¹³ *Ele demonstra a sua ideia por intermédio de um experimento mental simples. Cubos com as superfícies magnetizadas perpendiculares à superfície são colocados numa caixa em condições que permitam que eles oscilem sob fricção. Todos estes cubos são caracterizados pela polaridade oposta dos dois pares daqueles três lados que se juntam em dois cantos opostos. Agora, liberte-se energia não dirigida (ruído) na caixa mediante o expediente simples de a agitar. Se abrimos a caixa depois de algum tempo aparecerá uma estrutura incrivelmente ordenada (Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 275).*

¹⁰¹⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁰¹⁵ *O ruído é qualquer coisa que é capaz de instigar um processo que absorve formas de ordem mais elementares e daí converte um correspondente grau de desordem num sistema de ordem mais elevada. Por outras palavras: é uma síntese das ideias da ordem-a-partir-da-ordem e da ordem-a-partir-da-desordem (Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 277).*

saber como emerge o sistema de valores a partir do ruído no problema de saber o que faz com que certos valores constituam um sistema¹⁰¹⁶. Este problema lava-o, directamente, à análise do que constitui a articulação interna de um sistema lógico bivalente.

O que da sua análise resulta é a ideia de que um sistema lógico com 2 valores é possível na medida em que existe um operador que coloca os 2 valores em articulação recíproca e que não se pode reduzir nem a um nem ao outro. Esse operador é a negação e aquilo que estabelece ao nível da articulação dos dois valores do sistema lógico bivalente é que um é a negação do outro: $1 = \sim 0$; $V = \sim F$. Chama G. Günther à articulação entre 2 valores tornada possível pela negação uma “relação de troca entre 2 valores” (“exchange relation between two values”).

O princípio de von Foerster de uma emergência da ordem ou do sistema a partir do ruído só se entende na medida em que do ruído se forma um certo equilíbrio nas relações de troca entre valores.

A distribuição de valores que pode ser explicada nas tabelas de G. Günther, na linha horizontal, submete-se à lógica da probabilidade e diz respeito ao aparecimento da ordem a partir da desordem. A distribuição de sistemas já é diferente e supõe que se introduza a negação, como autêntico gerador de relações de troca. Na tabela III do texto de G. Günther está representada na linha vertical e dá resposta ao aparecimento da ordem a partir do ruído¹⁰¹⁷.

Quando, para o final do seu artigo¹⁰¹⁸, G. Günther regressa à experiência de von Foerster com os cubos magnetizados, ele mostra como o que está em causa aqui é a ideia de um sistema que reflecte ou tem capacidade para reflectir o seu próprio meio-ambiente. A reflexão que o sistema faz do seu meio-ambiente possui, no caso da experiência com os cubos, o valor de um acréscimo de ordem, ou seja, da produção daquilo que, com propriedade, se chamará auto-organização.

Para explicar a geração desta nova ordem, não precisamos de valores simples, mas de conjuntos ordenados de informação, dotados de capacidade de formar sistemas.

E acrescentava G. Günther o seguinte: «a unidade básica de uma tal lógica deve ser algo que represente um feixe de informação. Esta unidade é o “morfograma”»¹⁰¹⁹.

G. Günther interpreta a possibilidade de construir morfogramas completos, ou seja, em outras palavras, descrições completas da geração de ordem / sistema a partir do ruído, em associação íntima com as transjunções e com a necessidade de, nestas, se contar com pelo menos 4 valores operatórios: 1, 2, 3, 4. Se relacionamos os 4 valores com a verdade e falsidade da lógica convencional, obtemos V., F., Aceitação e Rejeição: V.F.A.R. Os dois novos valores da aceitação e da rejeição só são pensáveis e considerados úteis se tivermos em conta a reflexão sobre um determinado estado considerado “objectivo”. Como a subjectividade é a única dimensão que pode ser reconhecida como estando associada à reflexão, a introdução dos dois valores da aceitação e da rejeição supõe a presença da subjectividade.

Estamos, neste caso, perante a ocorrência de uma transjunção porque o binarismo das operações lógicas consentidas pela lógica convencional vai ser transgredido por valores que não pertencem à disposição interna da sua ordem binária de base. A aceitação e a rejeição

¹⁰¹⁶ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 278.

¹⁰¹⁷ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 279.

¹⁰¹⁸ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 316.

¹⁰¹⁹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

participam, simultaneamente, da negação e da reflexão. É a unidade da negação e da reflexão que nos dá a medida da presença da subjectividade nos quadros formais da lógica convencional. A transjunção assegura, por outro lado, a autonomia dos sistemas no seu fechamento operatório particular em relação com os seus meios ambientes respectivos¹⁰²⁰. Referindo-se a L. Wittgenstein, G. Günther escrevia o seguinte sobre a necessidade de recorrer a mais do que 2 valores num sistema de lógica que admita as transjunções.

Um valor não é suficiente para definir um sistema. Qualquer descrição dele absorve dois valores! Mas o modo como alguns valores desempenham a tarefa de o descrever não pode ser usado para nos dizer o que significa ter um envelope à volta dele (Wittgenstein)¹⁰²¹.

Para que haja uma diferença entre sistema e meio ambiente é necessário que o sistema tenha previamente traçado uma linha de demarcação entre ele próprio e o meio ambiente. É com este sentido que G. Günther vai referir o significado da concepção hegeliana da reflexão no seu arranjo triádico.

- i) reflexion in sich (“retroverted reflection”)
- ii) reflexion in anderes (“transverted reflection”)
- iii) reflexion in sich und anderes (“retroverted reflection of retroversion and transversion”)¹⁰²².

Se a primeira noção de acto de reflexão se contém no interior de um sentido envolvente de Universo, já as duas outras ideias de reflexão vão supor o isolamento do sistema como um autêntico sujeito frente a algo diferente de si, um “outro”¹⁰²³.

Para G. Günther, a explicação detalhada dos três momentos reflexivos mencionados na obra lógica de Hegel requerem que se postule não um só meio ambiente dos sistemas, mas dois meios. Com a diferença entre os dois meios ambientes reflecte G. Günther a distinção entre b) e c): um meio ambiente externo e outro meio ambiente interno.

Nas tabelas, a inclusão de um duplo meio ambiente só pode reflectir-se adequadamente no morfograma 15, quando se introduzem dois valores de rejeição.

(15)		
1	1	1
1	2	3
2	1	4
2	2	2

O valor 4 representa a emergência de uma fronteira nova, aquela que se estabelece entre o meio-ambiente externo, o meio ambiente interno e o sistema. O valor 4 representa a divisória entre sistema e meio ambiente interno, ao criar este último mediante uma

¹⁰²⁰ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 318.

¹⁰²¹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁰²² Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p.319.

¹⁰²³ Isto mostra que a antiga teoria filosófica da reflexão está ainda longe do actual estado lógico da cibernética. Nós falamos da auto-organização dos sistemas, mas a distinção de Hegel entre a), b) e c) revela que isto ainda não é suficiente. Um sistema auto-reflexivo que possui traços genuínos de comportamento subjectivo tem de ser capaz de distinguir entre dois tipos de ambiente, que residem para além da sua própria concha adiabática e, em segundo lugar, tem de ser capaz de tratar b) como um ambiente de c)... (G. Günther, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem).

reflexão da reflexão ou uma negação da negação (de 3 → 4)¹⁰²⁴. É por isto que G. Günther afirma que 4 possui um “poder adicional de rejeição” e que embora com o valor 3 já se pudesse falar de um estado de isolamento do sistema, em 4 esta situação sai reforçada. Se analisarmos bem a disposição dos termos na fileira (15) (1 3 4 2) não tem exactamente o mesmo significado se escrevermos 1 4 3 2. A diferença reside no modo como estudamos a geração das fronteiras internas e externas do sistema. É uma questão que o próprio G. Günther não aborda no espaço do seu artigo.

K. 12. O FIM DA UNIVERSALIDADE DO “POLÍTICO”?

Um totalitarismo polimórfico parece advir do facto de a sociedade moderna não conter em si um único sistema parcial que não queira assumir para si próprio a característica de sistema mais fundamental da sociedade. Isso deve-se a que cada sistema parcial desenvolve uma determinada imagem do meio ambiente social, que é aquela e só aquela que importa a cada um dos sistemas para manter a sua própria observação do “todo”. Nesta situação é de certo modo natural que o político não possa ambicionar para si a função de espelho da totalidade ética¹⁰²⁵, de garantia de uma ordem pública moralmente adequada e de expressão de uma “vontade geral” sempre virtuosa.

Há um escândalo e uma prospectiva, ambos ligados à diferenciação funcional da sociedade moderna, que derivam de esta sociedade já prescindir de uma garantia política da totalidade, no que acaba por se associar, também, a uma certa maneira de nos despedirmos da filosofia, e de esta sociedade estar, todavia, ainda a caminho.

No modelo da solidariedade orgânica entrevisto por E. Durkheim e na diferenciação funcional investigada por N. Luhmann está em causa uma tendência do desenvolvimento histórico da modernidade que leva a uma virtualização da realidade social nos quadros dos sistemas parciais e à conseqüente virtualização da construção social do sujeito e do indivíduo.

A virtualização do real é o outro lado da moeda do princípio de individuação e diferenciação sistémicas. Na medida em que a comunicação é socialmente condicionada pelo encerramento operatório dos sistemas parciais, pela re-entrada e pelos cruzamentos possíveis graças a transjunções, ela é comunicação condicionada do ponto de vista sistémico e não tem muito sentido aludir-se a um “real” da comunicação sem tomar em conta o encadeamento intra e intersistémico da referência a esse “real”, o que leva sempre, de novo, a procurar saber em que basear a construção de um todo da sociedade, independentemente das suas observações limitadas em sistemas parciais.

O carácter de “tipo ideal” de que se reveste a diferenciação funcional faz com que não possamos afirmar todas as suas características de uma dada experiência de sociedade. Mas por isso mesmo, a descrição da sociedade com base nela continuará a levantar alguns problemas, nomeadamente naquilo que se refere à continuidade da identificação das comunidades políticas com unidades territoriais do tipo do estado-nação, mas também no que diz respeito à tradicional ambição universalista do político em relação à sociedade como um todo. Estas duas resistências da época em que vivemos à completa afirmação das

¹⁰²⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 320.

¹⁰²⁵ Alguns aspectos destas questões foram referidos também por U. Beck, cf. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt / M., 1986, pp. 306 e ss.

últimas consequências da diferenciação funcional estão interligadas. Nesta situação histórica e sociológica do sistema político podemos identificar três ângulos de visão sobre a realidade social: o ângulo territorial, o ângulo das colectividades de referência do sistema político e o ângulo dóxico e semântico.

Quando definimos a função do político pelo poder de *mobilização de recursos para tomada de decisões colectivamente vinculativas*, estamos a lidar com a capacidade do político para encenar e representar a colectividade de referência e as suas crenças e valores. O problema, hoje, é saber como situar essa colectividade.

A diferenciação funcional da sociedade e do político não é uma teoria no quadro do estado-nação. N. Luhmann retirou as consequências desta ideia de um modo claro, quando na *Sociedade da Sociedade* declarou que a sociedade como rede de comunicações é “sociedade mundial”. A teoria da diferenciação funcional da sociedade moderna é uma teoria sobre uma sociedade *atópica* (para usar a expressão de H. Willke¹⁰²⁶), porque a sua perspectiva sobre as relações sociais não repousa já nas fontes da comunicação directa e na presença do *consensus* como únicos fundamentos da selecção e da selecção sistémica. Por isso, uma limitação da comunicação e da sociedade baseada em um critério territorial ou uma limitação a grupos, colectividades, nações ou povos, não se enquadra no tipo ideal da diferenciação funcional e nos seus efeitos.

Neste sentido, a descrição da diferenciação funcional, em todas as suas consequências, vai além da experiência histórica e da forma empírica da realidade social tal como a conhecemos hoje, numa época de avanços e recuos face ao que há de inevitável na chamada “globalização”, ou seja, frente à “sociedade mundial” empiricamente realizada.

Adequadamente interpretada, a narrativa sobre o lugar do político na diferenciação funcional da sociedade não destrói a evidência da diversidade dos povos e nações, mas a “colectividade” que o poder político toma por referência é já, hoje, largamente indiferente à coloração étnica ou a qualquer particularismo nacional. O que em outra ocasião formulei a propósito dos índices de realidade do “povo”¹⁰²⁷ deve ser reformulado a respeito da colectividade *empírica* de referência do sistema político funcionalmente diferenciado.

Sem perder nunca o contacto cognitivo com a colectividade empírica o sistema político é cada vez mais responsável pela construção de uma *colectividade virtual*, que se manifesta, em parte, sob forma de ficções político-constitucionais e filosóficas. Por outro lado, o modo de encenar essa colectividade virtual está já incluído nas técnicas processuais e nas formas que assistem a tomada de decisões, o que se reflectiu na famosa ideia de uma “legitimidade pelo procedimento”.

Na virtualização do real pelo sistema político está simultaneamente a abstenção de ele encenar a universalidade das relações sociais, porque ele representará sempre a imagem *política* da sociedade, mas também a abstenção de devolver ao indivíduo e ao sujeito a imagem do todo assim como a imagem da sua simplicidade.

Do mesmo modo que na acusação de auto-contradição performativa dos argumentos cépticos, também a este propósito se pode sustentar que esta dupla abstenção do sistema político é precisamente algo de positivo e não simplesmente negativo ou privativo. Nesta abstenção se revela a condição universal da diferenciação funcional e, com ela, a forma da sociedade moderna no seu todo e a sua visibilidade política própria.

¹⁰²⁶ H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2001.

¹⁰²⁷ Cf. E. Balsemão Pires, “«Um perfume de insolação protege o que vai eclodir». De Hegel até ao futuro”, in *Revista Filosófica de Coimbra* n.º 21 (Coimbra 2002), 81 – 127, pp. 116 – 117.

Deste modo, a ideia de um fim da universalidade do político pode ser ilusória, pois aquilo de que nos começámos a despedir, dolorosamente, em certos casos, foi apenas do sonho da universalidade empírica da “vontade geral”.

Pelo facto de a constituição da colectividade virtual do sistema político se rodear, hoje, necessariamente, de condições dóxicas muito diferentes daquelas que permitiram fundar as comunidades políticas nacionais da primeira modernidade, isso não significa o fim dos condicionamentos dóxicos do sistema político, que aliás mereciam ser investigados à luz do acoplamento estrutural entre a consciência (“sistemas psíquicos”) e o sistema político.

Do ponto de vista das bases dóxicas e mesmo na perspectiva dos alicerces semânticos do sistema político moderno não é possível não entrar em linha de conta com os resultados da “interpenetração” entre sistema político e sistemas psíquicos.

Quando em 1820 Hegel recomendava no seu manual universitário sobre “Filosofia do Direito” que a Filosofia Prática tomasse por seu fio condutor a unidade entre o “querer da vontade” e a “verdade da vontade”, dava continuidade ao seu repetido ensaio de realização da unidade entre uma metafísica da substância e uma metafísica da subjectividade, mas também traçava, no plano político, as condições de uma verdade política do “mundo ético” no plano do estado constitucional da modernidade.

Se a recomendação de Hegel se pode considerar como a expressão da condição de possibilidade da unidade do sujeito prático e das suas crenças relativamente à unidade da sociedade e, por conseguinte, como a base da consciência política em geral, ela foi historicamente deslocada da sua posição central pela forma da individuação que se acentuou ao longo da evolução da sociedade moderna, solidária da diferenciação funcional.

O próprio Hegel esteve consciente da ameaça que representava o princípio moderno da individuação prática para os seus planos no sentido de fazer sobreviver o republicanismo clássico e moderno no conceito de estado¹⁰²⁸.

A análise da diferenciação funcional do político por N. Luhmann mostrou a raiz das dificuldades do filósofo Hegel frente a uma modernidade que se mantém para com ele numa posição contraditória: a semântica política é herdeira da ambição do político de ser como a transparência racional da sociedade, enquanto a forma da individuação e as condições da reprodução social da comunicação desmentem a própria noção de um centro da sociedade.

A era da globalização vive esta contradição na forma do maior paradoxo do nosso tempo, a saber, a de uma sociedade mundial sem estado mundial.

¹⁰²⁸ Como “Estado” podem referir-se coisas muito diferentes. Todavia, uma coisa é certa: que os assuntos públicos da nossa ordem social não se podem já entender no sentido antigo e indiferenciado de Res Publica. Muito menos corresponderia às nossas circunstâncias apreender no Estado a Res Publica da ordem social, a realização do bem comum ou ainda o cume hierárquico de toda a sociedade. (N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. op. cit.* p. 14).