

# CAPITALISMO E DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL: RUPTURAS E CONTINUIDADES ENTRE MARX E LUHMANN

João Paulo Bachur<sup>1</sup>

CAPITALISM AND FUNCTIONAL DIFFERENTIATION:  
RUPTURES AND CONTINUITIES BETWEEN MARX AND  
LUHMANN

**RESUMO:** A questão da utilização da teoria crítica para se definir sistemas sociais gera extremo desconforto, uma vez que não se utiliza, nesse contexto, aspirações universais e utópicas de justiça, pelo contrário, permite se retirar o véu da utopia e apresentar a verdade crua da sociedade. Dessa maneira, esse trabalho objetiva recuperar o sentido original da teoria crítica da Escola de Frankfurt e interpretar Niklas Luhmann como um crítico de Marx, fazendo com que, dessa forma, se possa fazer, de forma mais precisa, um diagnóstico da sociedade capitalista contemporânea. Para tanto, foi realizada uma análise qualitativa dos dados, a partir de extensa pesquisa bibliográfica. A pesquisa, por fim, demonstrou que as duas dialéticas apresentadas se equilibram reciprocamente, impondo uma “verdadeira” análise através da teoria crítica, capaz de descrever a sociedade capitalista como um todo, e não apenas limitada ao seu conteúdo normativo.

**Palavras-chave:** Teoria crítica. Sistemas sociais. Capitalismo. Autopoiese.

**ABSTRACT:** The question about the use of critical theory to define social systems generates extreme discomfort, since in this context, universal and utopian aspirations for justice are not used. On the contrary, it is possible to remove the veil of utopia and present the raw truth of society. That way, this work aims to recover the original meaning of the critical theory of the Frankfurt School and to interpret Niklas Luhmann as a critic of Marx, thus enabling a more accurate diagnosis of contemporary capitalist society. To this end, a qualitative analysis of data was performed, based on extensive bibliographic research. Finally, the research demonstrated that the two dialectics presented balance each other, imposing a "true" analysis through critical theory, capable of describing capitalist society, and not only limited to its normative content.

**Keywords:** Critical theory. Social systems. Capitalism. Autopoiesis.

---

<sup>1</sup> Doutor em ciência política pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (2009). Foi pesquisador visitante do Instituto de Filosofia da Universidade Livre de Berlim com bolsa de pós-doutorado da Fundação Alexander von Humboldt (2012-2013). Advogado e coordenador do mestrado e do doutorado em direito constitucional do Instituto de Direito Público (IDP), em Brasília, e professor do Insper/SP.



## 1 INTRODUÇÃO

Há uma curiosa disputa pelo título “teoria crítica” na sociologia alemã contemporânea. A disputa é curiosa porque pressupõe que o caráter crítico da célebre Escola de Frankfurt poderia advir de algo como uma vinculação formal ou nominal a esse projeto. O fato de alguém se apresentar, formalmente, como (um pretendo) continuador da teoria crítica não torna a teoria assim professada, qualquer que seja ela, verdadeiramente crítica. E a disputa é curiosa, outrossim, porque nenhum dos dois lados que reivindicam a rubrica “crítica” praticam, de fato, teoria crítica no sentido da velha Escola de Frankfurt.

A teoria crítica da sociedade designa uma forma de estruturar abordagens sociológicas e filosóficas *a partir de um diagnóstico do capitalismo*, isto é, a partir da sociedade histórica concreta (com Marx) e não a partir da consciência, entendida como razão abstrata ou Ideia absoluta (com Kant ou Hegel, respectivamente). Essa teoria crítica foi desenvolvida originalmente por um grupo de filósofos e cientistas sociais reunidos em torno de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, inicialmente no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt am Main mas, com a ascensão do regime nazista, também no exílio, entre os anos 1930 e 1960, aproximadamente, e ficou conhecida, como se sabe, por Escola de Frankfurt (JAY, 1974; VANDENBERGHE, 1997/1998; WIGGERSHAUS, 2002).

Em certo sentido (e não sem alguma ironia), a chamada teoria crítica poderia ser descrita como um marxismo que não saiu do armário, por assim dizer. “*Um marxismo*” porque a teoria crítica é, de fato, uma das muitas vertentes teóricas derivadas diretamente de Marx, opondo-se frontalmente ao marxismo da Segunda Internacional e às ramificações do marxismo ocidental da virada do século XIX para o século XX. Um marxismo “*que não saiu do armário*” porque a Escola de Frankfurt refutava justamente os conceitos essenciais do marxismo oficial dos partidos comunistas do período – a teoria de classes, a teoria do partido comunista e a teoria da revolução. Com efeito, é preciso recuperar as condições extremamente desfavoráveis para o desenvolvimento de um pensamento marxista

heterodoxo e radicalmente não dogmático na década de 1930. Basta lembrar que, desde a morte de Marx em 1883, o marxismo se ramificou em vertentes que disputavam a autenticidade de suas interpretações de Marx e se projetou institucionalmente nos partidos marxistas, comunistas e social-democratas do período. Isso levou o marxismo a um processo de progressiva dogmatização, afastando-o do próprio Marx. Do outro lado do espectro político, o liberalismo produzia Keynes e Ludwig von Mises, mas, do ponto de vista da política prática, assistia impassível à ascensão dos movimentos autoritários de extrema direita, que cresciam justamente em uma oposição frontal ao comunismo. Nesse quadrante, apresentar-se como uma teoria *marxista* (mas não dogmática e não filiada a nenhum partido político do socialismo real), *libertária* (mas não revolucionária) e radicalmente comprometida com a missão *emancipatória* herdada do iluminismo (mas sem apostar na democracia liberal) era uma tarefa aporética ou quase incomunicável. Daí, provavelmente, a opção por uma denominação alternativa – a chamada *teoria crítica da sociedade*.

Em seu discurso de posse como diretor do Instituto de Pesquisa Social, em 1931, Max Horkheimer delinea um programa de pesquisa conforme o qual as funções tradicionais da filosofia e das ciências especializadas – de maneira geral, o exercício abstrato inverificável e a obtenção de resultados práticos verificáveis, respectivamente – são redimensionadas e imbricadas no conhecimento filosófico do mundo social concreto (HORKHEIMER, [1931] 1999). Esse programa de pesquisa é detalhado alguns anos depois no artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, publicado em 1937 na *Zeitschrift für Sozialforschung*, principal periódico do Instituto (HORKHEIMER, [1937] 1983). A teoria crítica da sociedade, a partir de então, passara a designar a filosofia social que se servia do método dialético histórico-materialista para a fazer a crítica da sociedade como um todo. O artigo fixa alguns parâmetros para a teoria crítica a partir de sua contraposição à “teoria tradicional”, fundamentalmente representada pelo positivismo:

No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. (...) Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. (...) O sistema universal da ciência aparece aí como meta da teoria em geral. (...) A dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências. (...) Uma exigência fundamental, que todo sistema teórico tem que satisfazer,

consiste em estarem todas as partes conectadas ininterruptamente e livres de contradição (HORKHEIMER, [1937] 1983, p. 117-118).

Horkheimer designa por “teoria tradicional” o sistema dedutivo-matemático a partir do qual a teoria possa ser correlacionada de maneira não-contraditória à realidade. Nesse sentido, “As ciências do homem e da sociedade têm procurado seguir o modelo das bem sucedidas ciências naturais” (HORKHEIMER, 1983, p. 117-118). E, “Na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose, ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, *ideológica*. (...) Tanto quanto a influência do material sobre a teoria, a aplicação da teoria ao material não é apenas um processo intracientífico, mas também um processo social. Afinal a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas *na indústria*” (HORKHEIMER, 1983, p. 121-122, grifos acrescidos). Ou seja, o programa teórico da assim chamada teoria crítica exigia reconhecer que o conhecimento produzido pela filosofia tradicional e pelas ciências exatas de maneira abstrata se convertia, na prática, pela aplicação *industrial* desse conhecimento. Há, assim, uma imbricação estrutural entre a forma de produzir conhecimento e a conversão do conhecimento em produto – em *mercadorias*, para recuperar a terminologia de Marx.

O ponto crucial é este: ao realizar um balanço da filosofia e da teoria social, Horkheimer introduz a variável do *modo de produção capitalista* para entender como conhecimento se torna intervenção no mundo prático. Com isso, Horkheimer fixa o ponto de partida do *diagnóstico do capitalismo* – e é isso que funda o caráter *crítico* da teoria crítica:

Este comportamento será denominado a seguir de comportamento ‘crítico’. Mas é ‘crítico’ não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade (HORKHEIMER, 1983, p. 130).

Essa vinculação à crítica da economia política, contudo, nunca impôs um caráter dogmático à Escola de Frankfurt: autores comumente classificados como “conservadores”, tais como Hegel, Heidegger, Weber, Freud, Kierkegaard e Nietzsche, dentre outros, foram tomados como objeto de análise e colocados em confronto com a perspectiva teórica que

tem como ponto de partida a crítica da economia política e, com isso, submetidos a uma leitura dialética, ancorada no diagnóstico do capitalismo. Esse, o *modus operandi* da teoria crítica.

O desenrolar da história da Escola de Frankfurt é bastante conhecido: de Horkheimer e Adorno a Habermas, a teoria crítica deixou Marx e o diagnóstico do capitalismo de lado e aderiu à democracia liberal com argumentos fundados em teorias linguísticas da deliberação e da busca pelo consenso (BACHUR, 2017). Por sua vez, a chamada segunda geração da teoria crítica encontra sua principal expressão na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, inspirada em Hegel e não em Marx, enquanto a terceira geração, com Christoph Möllers e Rainer Forst, migra definitivamente para a filosofia do direito de matriz kantiana (VOIROL, 2012). Em perspectiva histórica, portanto, a Escola de Frankfurt parte de Marx, passa por Hegel e aporta em Kant. Nessa perspectiva, ela reverte a trajetória de Marx, que partiu da crítica à filosofia do direito de Hegel para culminar n’*O capital*: de Habermas em diante, a chamada teoria crítica se afastou progressivamente da economia política até se converter em uma filosofia do direito (kantiana).

É nesse contexto que teóricos vinculados mais diretamente à teoria de sistemas de Niklas Luhmann – historicamente vista como antípoda da teoria do agir comunicativo de Habermas (LUHMANN, 1990, 1993) – passaram a mobilizar o aparato conceitual da teoria de sistemas para ensaiar uma virada “crítica”, isto é, na verdade, uma virada por dentro da teoria de sistemas sociais em direção a uma abordagem ético-normativa (FISCHER-LESCANO, 2009; AMSTUTZ; FISCHER-LESCANO, 2013). Nessa abordagem, sustenta-se a compatibilidade da teoria de sistemas sociais de Luhmann com propósitos morais e normativos, enfeixados por uma concepção de justiça como fundamento para a condução de um programa emancipatório. O programa é, em si, problemático, como já se pôde apontar em outra ocasião (BACHUR, 2014; KLEIN, 2015). Em linha com o programa da velha Escola de Frankfurt, seu caráter *crítico* derivava de sua filiação à crítica *da economia política*, e não à crítica da razão pura, isto é, ao diagnóstico do capitalismo, e não ao comprometimento formalmente declamado com nada menos que a “emancipação”.

Neste ensaio, propõe-se apresentar, sinteticamente, uma perspectiva de leitura de Luhmann que, salvo melhor juízo, guarda maior proximidade com o escopo original da

velha Escola de Frankfurt do que com o que se tem chamado hoje de teoria crítica de sistemas<sup>2</sup>. No que segue, apresentaremos uma aproximação entre a *diferenciação funcional de sistemas*, tal como teorizada por Luhmann, e o conceito de *capitalismo*, desenvolvido com recurso à seminal obra de Marx, *O capital*. Na próxima seção, apresentaremos uma proximidade inusitada entre o conceito de autopoiese de Luhmann e o conceito de capital de Marx (Seção II). Essa aproximação é realizada no plano metodológico da construção conceitual. Feito isso, apresenta-se, no plano histórico, uma convergência entre capitalismo e diferenciação funcional, mostrando como esses dois processos – que *não são sinônimos* – têm uma raiz comum e se impulsionaram respectivamente (Seção III). Em seguida, mostraremos que essa familiaridade entre capitalismo e diferenciação funcional se reproduz em um outro nível: tal como o capital, também a diferenciação funcional está sujeita a uma lógica dialética que faz com que sua realização seja simultaneamente a negação de seus pressupostos (Seção IV). No entanto, essa contradição básica da sociedade funcionalmente diferenciada é contida por uma outra dialética que converte a negação dessa sociedade em uma espécie de sistema imunológico que zela por sua preservação (Seção V). Com isso, espera-se apresentar uma leitura imanente de Luhmann guiada pelo diagnóstico do capitalismo, cujos resultados são dialéticos no sentido original da teoria dialética praticada pela antiga Escola Frankfurt.

## 2 LUHMANN E MARX: UM CONFRONTO NECESSÁRIO

O escopo deste trabalho é recuperar a teoria crítica da Escola de Frankfurt, em sua proposta original, e ler Luhmann como um crítico de Marx, buscando “corrigir” Marx com Luhmann e, simultaneamente, “corrigir” Luhmann com Marx, de forma a obter, tanto quanto possível, o melhor diagnóstico da sociedade capitalista contemporânea. A ideia de

---

<sup>2</sup> Este ensaio reproduz, com alguns ajustes, a fala proferida em 06.04.2018 na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no ciclo de conferências “*Teoria Crítica de Sistemas: Direito e Sociologia entre Ruptura e Continuidade*”, promovido pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito e coordenado pelo Prof. Celso Campilongo, por Lucas Fucci Amato e Marco Antônio L. L. de Barros. Por se tratar de um apanhado sintético de trabalhos monográficos (BACHUR, 2010, 2013), optou-se por manter o registro fluído da articulação oral de forma a acentuar a evolução do argumento, poupando-se assim o presente texto de apresentações conceituais e tecnicismos, bem como de um excesso de referências bibliográficas. Essas foram circunscritas ao essencial. O eventual interesse em aspectos particulares da presente argumentação poderá ser sanado com recurso às obras mencionadas, que trataram o tema de forma monográfica.

“corrigir” Marx e Luhmann reciprocamente se assenta sobre o fato de que, ao fundir esses dois aportes teóricos, podemos evitar unilateralidades verificáveis quando se adota um deles, isoladamente. Trata-se de procurar combinar autores aparentemente contraditórios (e que de fato o são!), acentuando linhas de ruptura entre eles e, a despeito disso, alguma continuidade entre eles, a princípio inusitada para quem se apega aos rótulos “marxista” ou “autopoiético” com muita força. Nossa perspectiva é “marxiana e anti-marxiana”, e, ao mesmo tempo, “luhmanniana e anti-luhmanniana”. É preciso evitar os dois dogmatismos, tanto do lado dos marxistas quanto do lado dos luhmannianos.

Com efeito, ao equiparamos a diferenciação funcional de sistemas como ponto de partida *equivalente e paralelo* ao capitalismo, evitamos reproduzir o desgastado esquema “base/super-estrutura” do marxismo ortodoxo, que vê (ainda hoje!) as esferas linguísticas e simbólicas (o direito, a política, os meios de comunicação, a ciência, a arte, a religião etc.) como desdobramentos funcionais da base (econômica e supostamente “material” em um sentido “puro”), pois é nessa instância que os homens trabalham para a satisfação de suas necessidades vitais. A diferenciação funcional assegura lidar com a economia, o direito, a política, a arte, a ciência etc., como âmbitos comunicativos da sociedade responsáveis por funções reciprocamente insubstituíveis, e que, nessa medida, mantêm suas respectivas fronteiras sistema/ambiente, regendo-se por lógicas próprias auto-determinadas e incomensuráveis – é o que Luhmann chama de autopoiese. Como veremos, isso não significa pressupor que todos os sistemas disponham da mesma *densidade institucional*. Além disso, a perspectiva autopoiética é essencialmente anti-teleológica: o fato de sistemas funcionais operarem para preservar sua fronteira sistema/ambiente não indica qualquer direção para o desenvolvimento da sociedade como um todo, pois esse desenvolvimento é resultado de efeitos incongruentes que os sistemas autopoiético produzem uns sobre os outros, sempre mediados por acoplamentos estruturais.

Por outro lado, ao tornarmos “capitalismo” um tema tratável com os conceitos da teoria de sistemas sociais, evitamos o ponto cego que a história representa para Luhmann. A teoria da evolução de Luhmann explica a sequência de padrões de diferenciação funcional (diferenciação segmentária, centro/periferia, estratificatória e funcional), mas não explica *por que* passamos à diferenciação funcional da sociedade. Essa transição só é

compreensível quando o capitalismo é introduzido como fator de transformação da sociedade feudal tardia. Ao mesmo tempo, a contaminação da teoria de sistemas pelo conceito de capitalismo nos permite identificar uma lógica dialética interna à própria diferenciação funcional, abrindo espaço para considerarmos aspectos a-funcionais e disfuncionais da sociedade funcionalmente diferenciada. Essa perspectiva crítica evita, por sua vez, que a própria diferenciação funcional se converta em um norte teleológico que orienta a boa ordenação da sociedade. A diferenciação funcional é uma realidade – condicionada, contudo, por fatores a-funcionais e disfuncionais.

Nossa hipótese sustenta que o estudo do capitalismo com o arsenal conceitual da teoria de sistemas é não apenas possível, mas permite ganhos significativos em comparação ao marxismo ortodoxo – mesmo que seja necessário, com isso, rever alguns dos postulados centrais de Luhmann.

Nas leituras iniciais das obras de Luhmann, impressiona menos a complexidade conceitual do vernáculo cibernético-autopoiético desenvolvido pelo sociólogo de Bielefeld que a aderência da descrição da sociedade funcionalmente diferenciada a aspectos minuciosos de nosso cotidiano. A acurácia das descrições o aproxima de Simmel ou Adorno e sugere aos desavisados: “Luhmann está descrevendo o mundo administrado”. Se observarmos os momentos em que o adjetivo “capitalista” aparece na obra de Luhmann, notaremos o invariável uso de aspas, como se se tratasse de uma impropriedade. Na verdade, Luhmann emprega quase sempre a expressão “economia capitalista”, como se fosse um pleonasma. Não é descuido; é proposital evitar o uso do termo capitalismo para descrever a sociedade atual. Em um prefácio a uma coletânea de artigos de Luhmann publicada em inglês, há um momento em que ele afirma que a sociedade não pode mais ser descrita como sociedade capitalista porque capitalismo significa o predomínio da economia:

Não podemos mais definir a sociedade concedendo primazia a um de seus domínios funcionais. Ela não pode ser descrita como sociedade civil, como sociedade capitalista/socialista ou como um sistema científico-tecnocrático. Temos de substituir tais interpretações por uma definição de sociedade que se refira à diferenciação social. (...) A sociedade não pode mais ser compreendida de um único ponto de vista dominante (LUHMANN, 1982, p. XII).



Numa sociedade funcionalmente diferenciada não haveria espaço para o domínio de um único sistema sobre os demais; portanto, se não é mais possível deduzir a superestrutura da base econômica, como fez o marxismo ortodoxo, não se tem mais o domínio da economia e, com isso, não se permite mais descrever a sociedade atual como sociedade capitalista. A partir daí, nota-se um empenho crescente de Luhmann em eliminar de sua teoria qualquer referência ao capitalismo. Luhmann tratou de inúmeros temas ao longo de sua trajetória intelectual – amor, arte, ciência, ecologia, risco, planejamento estatal, decisões, organizações, meios de comunicação de massa – menos do capitalismo. A estratégia então, para uma teoria crítica de sistemas afinada com os postulados iniciais da Escola de Frankfurt, é tornar capitalismo o grande tema da teoria de sistemas. Ou seja, pressupondo uma conexão interna entre a ruína da sociedade feudal pela passagem à sociedade funcionalmente diferenciada e a ruína da sociedade feudal pelo desenvolvimento do capitalismo. A premissa heurística da pesquisa inicialmente era: esses processos *têm de estar imbricados*, não pode ser uma simples coincidência ou uma mera distinção terminológica<sup>3</sup>.

Como então transformar capitalismo em um tema para a teoria de sistemas? O que acontece quando o capitalismo é tornado tema central para o arcabouço conceitual luhmanniano? Ele resiste ao teste? Com perdas ou ganhos em relação ao marxismo?

O primeiro movimento nessa aproximação entre Marx e Luhmann é mostrar como o conceito de *autopoiese* guarda um parentesco remoto e profundo com a formulação do conceito de *capital*. Ambas as categorias têm como denominador comum o seguinte: designam uma *auto-referência no nível do objeto*. Essa seção elucidada o significado dessa afirmação. É preciso então injetar o tema do capitalismo na teoria de sistemas para que o parentesco entre capital e autopoiese salte aos olhos.

N’*O capital*, Marx define o processo de “auto-valorização do valor” como *sujeito automático*. Se lembrarmos, no livro II d’*O capital*, os três estágios de circulação do capital (D - M - D’ para o ciclo do capital-dinheiro; M’ - D’ - M para o ciclo capital produtivo; e M’ - D - M’ para o ciclo do capital-mercadoria), veremos que esses estágios são encadeados de tal

---

<sup>3</sup> É claro que poderia ter sido apenas uma coincidência. Mas nossa pesquisa aponta, ao contrário, para o imbricamento desses dois fenômenos históricos.

forma que a realidade do capital não está em um coisa, mas em um movimento, em um circuito auto-referente e auto-conduzido pelo processo de valorização do valor: o capital *é e não é dinheiro*, o capital *é e não é mercadoria*; em qualquer caso, o capital nunca é só dinheiro ou só a mercadoria – ele é o passar de um a outro continuamente. É nisso que o fundamento do capital – o trabalho concreto dos homens e mulheres de carne e osso – é coisificado pelas “leis objetivas” do funcionamento da produção, as quais subjagam o pressuposto humano (os sujeitos) do capital como sujeito automático. Sua realidade não está nas paradas que realiza, mas na articulação de seus momentos sob a unidade de seu movimento:

Se captarmos as três formas em conjunto, então todos os pressupostos do processo aparecem como seu resultado, como pressuposto produzido por ele mesmo. Cada momento se apresenta como ponto de partida, ponto de passagem e ponto de retorno. O processo global se apresenta como unidade de processo de produção e processo de circulação; o processo de produção torna-se mediador do processo de circulação e vice-versa. Aos três ciclos é comum: a valorização do valor como objetivo determinante, motivo impulsor. (...) Num círculo em constante rotação, cada ponto é, ao mesmo tempo, ponto de partida e ponto de retorno (MARX, [1867-1890] 1988, livro II, tomo 3, p. 70).

O capital, enquanto valor que se valoriza, abrange não só relações de classe, mas determinado caráter social que repousa sobre a existência do trabalho como trabalho assalariado. É um movimento, um processo de circulação por diferentes estágios que, por sua vez, novamente abrange três formas diferentes do processo de circulação. Só pode, por isso, ser entendido como movimento e não como coisa em repouso. Aqueles que consideram a autonomização do valor como mera abstração esquecem que o movimento do capital industrial é essa abstração *in actu* (MARX, [1867-1890] 1988, livro II, tomo 3, p. 73).

Por essa razão, o capital é valor que se auto-valoriza em um processo auto-referente – é um sujeito automático: *“Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático”* (MARX, [1867-1890] 1988, livro I, tomo I, p. 124-125).

O importante é que o capital toma-se a si mesmo como referência. É uma forma de auto-referência objetiva, portanto, pois não medida por um sujeito que toma consciência de si nesse processo. Auto-referência não no nível da consciência, portanto, mas no nível do objeto. Do ponto de vista da história da filosofia, essa inversão é tudo, menos trivial. Descartes, Kant e Hegel, para ficarmos apenas com a santíssima trindade da filosofia da consciência, haviam identificado nela uma propriedade única: tomar-se a si próprio como

objeto. Marx, por sua vez, identificara objetos sociais que tomam a si próprio como referência. É por isso que Marx chega na paradoxal formulação de um “sujeito automático”: porque tomar-se como referência aqui, no nível do objeto, no capital, não é mediado por tomar consciência de si por parte dos sujeitos (isso significaria a emancipação).

Até aqui, temos a auto-referência objetiva como uma lógica social intrínseca ao movimento do capital. É essa afinidade com o conceito de autopoiese que precisa ser sublinhada. Mas isso não significa, como ficou corrente dizer, que Luhmann teria feito para a economia “apenas” o que Marx fizera para a economia. Esse enunciado contém uma simplificação didática, mas é somente parte da verdade – tanto em relação a Marx quanto em relação a Luhmann. Quanto a Marx, o diagnóstico não para por aí. É nesse contexto que a tese do fetichismo tem de ser entendida: esse movimento automatizado apresenta aos indivíduos concretos o produto de seu trabalho como coisas independentes deles, que na verdade se impõem a eles como uma segunda natureza. Ademais, esse movimento automático é indissociável da grande instituição da modernidade responsável pela generalização mundial do capitalismo – o *trabalho assalariado*. O específico do capitalismo não é o lucro, isso existe desde que existe comércio e dinheiro. Também não é a exploração do trabalho. Ela existiu nos modos pré-modernos de produção. O específico do capitalismo, para Marx, é que a geração de valor no capitalismo é um processo interno à economia, *exclusivamente*. A economia gera valor sem o auxílio de outros sistemas. No feudalismo, a exploração do trabalho ocorria com recurso à tradição e ao poder político do senhor feudal sobre o servo. O grande ponto do capitalismo é tornar a produção de valor *independente* das relações pessoais, das relações de autoridade e poder. Esse fator é claramente subestimado na descrição que Luhmann faz da economia em *A economia da sociedade*: acentua-se a auto-referência organizacional das empresas, mas Luhmann silencia quanto ao papel desempenhado pelo trabalho assalariado para que a diferenciação funcional da economia fosse possível (LUHMANN, 1988). Por outro lado, ao generalizar a lógica de uma auto-referência no nível do objeto para outros âmbitos sociais, Luhmann está indo significativamente além de Marx.

Não obstante, uma continuidade entre Marx e Luhmann remanesce: a auto-referência objetiva que Marx viu no surgimento da economia capitalista, Luhmann atesta nos demais sistemas funcionais da sociedade. Cada sistema social segue lógicas auto-referentes de demarcação de si próprios face ao restante da sociedade. E aqui Luhmann está basicamente extrapolando o diagnóstico de Weber, que viu a multiplicação de diferenciações a partir da erosão do mundo religioso. A quebra de uma visão de mundo unificada pela religião libera forças divergentes que se afirmam como lógicas autônomas que somente tomam a si próprias como referência. Por exemplo, no direito, o código lícito/ilícito deixa de depender de uma visão moral do mundo e passa a ser definido pelo próprio direito – essa, a revolução propiciada pelo fenômeno de positivação do direito. O código governo/oposição deixa de depender de aspectos morais e é definido pelas regras do jogo democrático. E assim por diante, para todos os sistemas sociais. E o próprio Luhmann, quando desenvolve o conceito de autopoiese, reconhece que está seguindo Marx:

Autopoiese significa: reprodução a partir dos próprios produtos” (LUHMANN, 1997, p. 833).

Reprodução significa assim não simplesmente: repetição da produção do mesmo, mas produção reflexiva, produção a partir dos produtos. [...] Essa conceituação de reprodução tem tradição; fora introduzida, em todo caso, muito antes de Marx (LUHMANN, 1984, p. 79).

Se é verdade que esse conceito de “*reprodução a partir dos próprios produtos*” é anterior a Marx, como sustenta Luhmann (o que não se questiona, até porque isso é indiferente para nosso argumento), não há como negar, contudo, que ele passa por Marx necessariamente. Autopoiese significa então: reprodução a partir dos próprios produtos. Tal como fizera Marx para descrever o capital como sujeito automático.

### **3 A VISÃO ALÉM DA AUTOPOIESE DE LUHMANN**

Há, contudo, um limite para essa aproximação. Há quem diga que a virada autopoietica de Luhmann, marcada pela publicação de *Sistemas sociais* em 1984, trouxe-lhe mais problemas que soluções; que não haveria um grande salto conceitual entre auto-referência e autopoiese, sendo que os problemas dessa última formulação ficaram mais

claros. Há uma certa razão nessa leitura que compreende a evolução teórica de Luhmann a partir de problemas postos por ele mesmo (GÖBEL, 2000). É claro que o conceito de *autopoiese* passou a ocupar o centro da produção teórica de Luhmann e orientou suas monografias sobre a economia, o direito, a arte, a ciência, a política, os meios de comunicação, a educação e a religião da sociedade. E é claro que o conceito ganhou contornos muito mais nítidos e rigorosamente construídos do que as versões mais fluídas de auto-referência. Com isso, o ganho trazido pelo rigor na construção conceitual implicou também perdas: a categoria da autopoiese tem de ser vista de forma *radical*, isto é, como uma categoria “tudo ou nada” – ou o sistema é autopoietico ou não existe (enquanto sistema). Não há meio termo, zonas cinzentas ou gradações:

Como deve evoluir o sistema da sociedade, como sistema operativamente fechado que não pode utilizar suas próprias operações para definir seu início ou seu fim, mas que, ao contrário, *opera de forma autopoietica ou não opera?* Como ele deveria surgir gradualmente? Não há "meia" vida ou "pouca" comunicação como posições de transição. Um ser vivo vive ou não vive. A comunicação ocorre ou não ocorre. O conceito exige essa dureza sem solução de compromisso (LUHMANN, 1997, p. 440, grifos acrescidos).

Nesse sentido, a autopoiese é um princípio "ou isto/ou aquilo" de construção de sistemas. *Ou o respectivo sistema existe ou não existe* – para a economia, o direito, a política, a ciência e assim por diante” (LUHMANN, 1997, p. 757, grifos acrescidos).

Isso põe o problema crucial de explicar *como e por que* a evolução levou os sistemas a níveis tão discrepantes de diferenciação interna e desenvolvimento institucional. Da mesma maneira, é preciso explicar porque formações funcionais tomaram a forma que tomaram. O que Luhmann faz, aqui, é sobrecarregar a autopoiese, hipostasiando por conseguinte também o poder explicativo de sua categoria da *evolução*. Com efeito, os diferentes níveis de desenvolvimento institucional de cada sistema, suas estruturas internas, seus acoplamentos estruturais, seu fechamento operacional; enfim, tudo fica dado por explicado pela categoria da evolução. Essa categoria, ao ter de explicar tudo, acaba explicando muito pouco. A literatura crítica aponta, com razão, essa lacuna explicativa na teoria de sistemas de Luhmann. De fato, a teoria da evolução de Luhmann procede selecionando inovações que são estabilizadas, ao passo que outras são descartadas. Mas os fatores intrínsecos a essa escolha (por exemplo, as razões pelas quais

o contrato de trabalho é selecionado e estabilizado como aquisição evolutiva, ou as razões pelas quais a diferenciação segmentária de Estados é preservada pela diferenciação funcional) ficam explicados *a posteriori*, pela própria categoria da evolução.

A autopoiese assim configurada bloqueia a explicação histórica. Quando é preciso tratar todos os sistemas de maneira radicalmente igualitária e, mais que isso, de maneira radicalmente binária, eles somente podem existir ou não existir. Portanto, a passagem de um quase-sistema – um âmbito de comunicações funcionalizadas e diferenciadas, mas ainda não plenamente autopoietico (a política antes da forma democrática, o direito antes do positivismo, a economia não monetária etc.) – a sistema autopoietico operativamente fechado é feita sem mediação histórica. O ganho de abstração permitido pela categoria da autopoiese implica perda na capacidade de diagnósticos históricos.

A forma de corrigir essa deficiência parecer ser aproximar *capitalismo e diferenciação funcional*. Para tanto, é preciso afastar a identificação entre capitalismo e sistema econômico (feita tanto pelos marxistas ortodoxos quanto por Luhmann). A rigor, o capitalismo é possível graças a um arranjo político-jurídico: o *mercado* é, antes de tudo, uma instituição *jurídico-política*. Nesse passo, seguimos a seminal investigação de Karl Polanyi em *A grande transformação* (POLANYI, [1944] 2001). O próprio Marx asseverara n' *O capital*, que as mercadorias “não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar”, dependem de um vendedor e um comprador, proprietários que as ponham em relação umas com as outras (MARX, [1867-1890] 1988, livro I, tomo I, p. 79). Toda troca é simultaneamente uma operação econômica e *jurídica*. Talvez até primariamente jurídica, pois seus efeitos econômicos somente podem ser sentidos depois da performance do contrato. E o contrato somente pode ser juridicamente efetivo se pudermos pressupor que as instituições da sociedade que zelam pelo *enforcement* dos contratos (o Estado de direito e seus poderes instituídos: legislativo, executivo e judiciário) estão presentes e atuantes. É isso que mostra Polanyi n' *A grande transformação*: o processo pelo qual terra, capital e trabalho foram convertidos em mercadorias foi conduzido a ferro e fogo pelo direito e pela política.

Quando tiramos o foco excessivo de Luhmann na autopoiese e observamos as formações institucionais que estruturam os sistemas sociais – os chamados *acoplamentos*

*estruturais* – recobramos a possibilidade de investigar processos históricos com maior precisão. Os acoplamentos estruturais são o correlato lógico necessário da autopoiese. Contudo, são caracterizados por um desenvolvimento teórico apenas incipiente e tardio na obra de Luhmann. Ora, se não há autopoiese sem acoplamentos estruturais, a eles é preciso dar a mesma atenção que Luhmann dispensa à autopoiese. Acoplamentos estruturais são estruturas: formas que reduzem complexidade para dois sistemas, simultaneamente, por estruturarem expectativas e possibilidades operativas para os dois sistemas. A constituição, como acoplamento estrutural entre o direito e a política, disciplina a legalidade do processo legislativo e dos processos políticos, ao mesmo tempo em que funciona como último recurso de normatividade para as normas jurídicas produzidas pelo sistema político. A propriedade privada e o contrato são acoplamentos estruturais entre o direito e a economia e regram as inúmeras operações praticadas nesses sistemas cotidianamente. O orçamento público, por sua vez, é o acoplamento estrutural entre a política e a economia: decisões coletivamente vinculantes sobre pagamentos são realizadas em seu arcabouço. Ora, se isolarmos esses acoplamentos estruturais (a saber, a constituição, a propriedade privada, o contrato e o orçamento público), temos a história do capitalismo narrada sinteticamente do ponto de vista de suas instituições cruciais. O capitalismo não sobrevive sem qualquer uma delas. Mesmo em momentos de aguda crise econômica, é preciso que as medidas de sobrevivência do modo de produção capitalista sejam tomadas pela política, conforme suas próprias regras, isto é, formando-se maiorias parlamentares.

Acoplamentos estruturais concretizam institucionalmente o significado da autopoiese para cada sistema social e, com isso, abrem a teoria de sistemas sociais para a consideração histórica. Pois, no nível institucional, *é perfeitamente possível identificar diferenças e assimetrias de desenvolvimento entre os sistemas*, o que não nos é dado fazer ao termos como único ponto de observação a categoria da autopoiese. Ou alguém duvida da diferença de densidade institucional entre galerias de arte (acoplamentos estruturais entre a economia e a arte), universidades (acoplamentos estruturais entre educação e ciência) e a propriedade privada (acoplamento estrutural entre a economia e o direito)?

Com o foco sobre a projeção *institucional* dos sistemas funcionais é então possível aproximar capitalismo e diferenciação funcional. A teoria da evolução de Luhmann prevê quatro padrões ou modos de diferenciação social: (i) diferenciação segmentária, típica das sociedades arcaicas fundadas no parentesco e na vizinhança, pautada pela igualdade na formação dos sistemas; (ii) diferenciação centro/periferia, típica de sociedades organizadas pela distinção cidade/campo; (iii) diferenciação por estratificação, fundada em um princípio de hierarquia de níveis sociais, tipicamente feudal; e (iv) diferenciação funcional, estabelecida conforme o desempenho de funções (LUHMANN, 1997, cap. 4). A teoria de sistemas sociais não explica a passagem entre os diferentes modos de diferenciação social. A história aparece como linearidade interrompida por saltos que transformam os critérios de diferenciação. Para entendermos a passagem à sociedade funcionalmente diferenciada, é preciso explicá-la do ângulo do capitalismo e, para tanto, o ponto de partida está nos acoplamentos estruturais. Como não é possível a um sistema fechar-se operacional e se tornar autopoietico sem estabelecer acoplamentos estruturais com outros sistemas, a diferenciação de sistemas é um movimento de conjunto:

os sistemas funcionais em diferenciação entre si alcançam nesses conflitos [entre si] um *movimento conjunto*, qual seja, *a contínua diferenciação paralela de uma maioria de sistemas funcionais*" (LUHMANN, 1997, p. 713).

Esse movimento de conjunto é disparado pela diferenciação funcional da economia, e isso por uma questão muito específica: para estabelecer o contrato de trabalho como ato jurídico praticado entre sujeitos de direito (formalmente) livres e iguais, foi preciso dissolver as relações baseadas na autoridade e no estamento, típicas da sociedade feudal. Outros sistemas, tais como a política, a ciência e o direito, conseguiram conviver por mais tempo com a ordem feudal. A economia, não: ela implodiu as bases produtivas assentadas no senhorio feudal e as substituiu pelo anonimato do mercado. O processo não foi instantâneo, pacífico ou linear. Ao contrário, foi marcado por avanços e recuos, bem como distendeu-se por quase três séculos. Mas a partir do momento em que a relação salarial pôde se generalizar, ela fez isso *para a sociedade como um todo*, inclusive para os outros sistemas funcionais da sociedade:



Mas enquanto organização do trabalho é apenas outra maneira de designar as formas de vida das pessoas comuns, isso significa que o desenvolvimento do sistema de mercado seria acompanhado por uma mudança na organização da própria sociedade. Isso, com o tempo, tornou a sociedade humana um acessório do sistema econômico (POLANYI, [1944] 2001, p. 79).

Nesse momento, unicamente nesse momento, a base econômica substituiu os fundamentos sobre os quais se assentava a política, o direito, os meios de comunicação de massa, a ciência, a arte, a educação. Ela não continuou determinando esses sistemas por força dos acoplamentos estruturais, que filtram influências de outros sistemas. Tudo se passa como se a economia, ao destruir o fundamento da sociedade feudal para viabilizar a conversão da força de trabalho em mercadoria, destruísse relações estamentais para a sociedade como um todo. E isso não significa, em medida alguma, determinar o funcionamento dos demais sistemas funcionais da sociedade. A economia, ao transformar o feudalismo e criar uma ordem fundada no trabalho assalariado, aniquila as relações de autoridade para permitir a compra e venda da força de trabalho por critérios de mercado. Isso tem de ser independente de posições estamentais dadas pelo nascimento. Porém, ao destruir essa base de autoridade estamental da sociedade feudal, *a economia faz isso para a sociedade como um todo*. Isso é diferente do esquema mecânico base/superestrutura porque é mediado por acoplamentos estruturais. Ou seja, ela não determina o conteúdo da autopoiese nos demais sistemas, apenas impulsiona a evolução autopoietica desses sistemas ao tornar obsoleta a ordem social fundada na autoridade do estamento feudal. Depois disso, cada sistema segue sua evolução própria, constricto pelos acoplamentos estruturais institucionalizados entre pares específicos de sistemas. Com isso, fica elucidado o parentesco genético entre *capitalismo* e *diferenciação funcional*: a passagem para uma sociedade apoiada no contrato de trabalho destruiu as bases feudais sobre as quais ainda se apoiavam a política, o direito, a arte, a ciência etc., de forma que esses sistemas sociais puderam se diferenciar funcionalmente em ritmo mais acelerado por força dos acoplamentos estruturais.

#### **4 A METODOLOGIA BINÁRIA DE LUHMAN: MODELO DE INCLUSÃO E EXCLUSÃO ANALÍTICA**

Até aqui, vimos que há um paralelismo metodológico, no nível da construção conceitual, entre o capital de Marx e a autopoiese de Luhmann. No plano histórico, os diagnósticos divergentes da passagem à modernidade, capitalismo e diferenciação funcional, podem ser reaproximados a partir de uma consideração *institucional da diferenciação funcional da economia*. É a economia que destrói a sociedade feudal – mas ela não pode destruí-la apenas para viabilizar a sua própria autopoiese, ela destrói a sociedade feudal para todos os sistemas que, com isso, estruturalmente acoplados uns aos outros, passam a co-evoluir de maneira acelerada, seguindo cada um suas próprias determinações funcionais.

O problema é que esse movimento, tal qual o movimento do capital, está submetido a uma lógica dialética – entendida aqui rigorosamente, no sentido da crítica da economia política, como uma lógica que, em movimento, nega-se a si própria.

Um dos feitos da sociedade funcionalmente diferenciada, para Luhmann, é sua indiferença face a desigualdades sociais fenômenos de classe (LUHMANN, 1985). Não que a sociedade funcionalmente diferenciada não produza desigualdades – ela o faz, e em medidas cavalares. Mas, para Luhmann, essa sociedade é indiferente às determinações de classe: conta, para a política, apenas a lógica da disputa entre governo e oposição; para o direito, a definição do lícito e do ilícito; para a ciência, a produção de novo conhecimento e assim por diante. Diferenças de classe e riqueza são ortogonais à comunicação diferenciada funcionalmente e irrelevantes para a manutenção das diversas fronteiras sistema/ambiente.

Nos últimos anos de sua produção intelectual, Luhmann avançou esse diagnóstico com a apresentação da forma inclusão/exclusão. Trata-se de um dos aspectos mais polêmicos da teoria de sistemas sociais. Essa forma de dois lados indica, no lado inclusão, a consideração de pessoas pelos sistemas autopoietico, ficando o lado da exclusão reservado àquilo que o sistema ignora e que, assim, não pode tomar parte em suas comunicações (ambiente). Essa forma é radicalmente binária: ou se está do lado da inclusão ou da exclusão, ao mesmo tempo em que somente é possível termos inclusão se gerarmos

exclusão. O problema está nos diferentes graus de integração social proporcionados pela inclusão e pela exclusão: enquanto a integração social é baixa na inclusão, ela é extremamente densa na exclusão. Inclusão na economia não gera automaticamente inclusão na política ou na ciência, ao mesmo tempo em que exclusão em um desses sistemas, na ciência ou na religião, por exemplo, não resultará em exclusão necessária por outros sistemas. O problema é que a exclusão dos sistemas da economia e da educação acarretam, quase automaticamente, a exclusão dos demais sistemas sociais. Enquanto a inclusão integra muito frouxamente, a exclusão define um âmbito social altamente integrado:

Com isso, a ordenação das inclusões corresponde às condições gerais da sociedade funcionalmente diferenciada: as relações entre os sistemas funcionais são flutuantes e não podem mais ser fixadas para a sociedade como um todo. No âmbito da exclusão se encontra uma composição oposta. Aqui a sociedade é altamente integrada (...). Altamente integrada por isto, porque *a exclusão de um sistema funcional implica quase automaticamente a exclusão de outros* (LUHMANN, 1994, p. 242).

Pois *a exclusão fática de um sistema funcional* – nenhum trabalho, nenhuma renda, nenhuma documentação, nenhuma relação íntima estável, nenhum acesso a contratos e a proteção jurídica jurisdicional, nenhuma possibilidade de distinguir campanhas político-eleitorais de desfiles de carnaval, analfabetismo e maus cuidados médicos e nutricionais – *limita o que é alcançável em outros sistemas* e mais ou menos define grandes parcelas da população que são frequentemente separadas também com relação à moradia e que, com isso, são tornadas invisíveis (LUHMANN, 1997, p. 631).

Nessa passagem, Luhmann reconhece: por mais que inclusão possa ser contingente, a exclusão atinge sempre os mesmos indivíduos. A alta integração do âmbito da exclusão se condensa e se acumula, se reproduzindo socialmente e recuperando padrões pré-funcionais de diferenciação: pelas famílias (padrões segmentários) e pelos bairros ou regiões geográficas (padrão centro/periferia). Isso faz com que surja, dentro da diferenciação funcional, *classes sociais*: grupos de pessoas que, por questões *territoriais, estratificatórias e familiares* (i.e., afetas ao nascimento), têm mais acesso às prestações dos sistemas funcionais da sociedade. Essas diferenças estratificatórias, segmentárias e territoriais condicionam as operações dos sistemas funcionalmente diferenciados. Com isso, fica demonstrado que a sociedade funcionalmente diferenciada repõe sua própria negação – a classe social.

## 5 A INSTITUCIONALIZAÇÃO COMO MEIO DE ENCERRAR CONFLITOS SOCIAIS

Vimos que a diferenciação funcional produz, como subproduto, exclusão social – cumulativa e altamente integrada. Com ela, reproduzem-se padrões segmentários, estratificatórios e territoriais que, combinados, repõem a *classe social* como contexto em que a diferenciação funcional opera. É por isso que a diferenciação funcional de sistemas nega seus próprios fundamentos: a diferenciação funcional engendra padrões não-funcionais de diferenciação, que condicionam a própria operação de sistemas funcionais. O primado da diferenciação funcional cai por terra: a diferenciação funcional somente é possível ao lado de padrões pré-funcionais e não funcionais de diferenciação. A afirmação da diferenciação funcional culmina na negação do primado da diferenciação funcional, pedra angular da teoria de sistemas sociais de Luhmann.

A questão passa a ser então: por que essa produção ampliada de exclusão não implode a sociedade funcionalmente diferenciada?

Nesse passo tem lugar uma segunda dialética, uma dialética *institucional* que opera convertendo a negação da sociedade funcionalmente diferenciada em sua conservação. A sociedade funcionalmente diferenciada desenvolveu canais institucionais para lidar com os conflitos que ela mesma gera, de forma que o conflito não consegue se generalizar socialmente. Ele é mantido fragmentado, dentro do sistema da política ou do direito. Com efeito, a sociedade funcionalmente diferenciada tem dois caminhos para tratar seus conflitos: o *procedimento jurídico-político* ou o *protesto*.

Pela via institucional, a sociedade trata seus conflitos pelo procedimento judicial ou político, isto é, como decisões a serem obrigatoriamente tomadas pelo sistema jurídico ou político. Com isso, disputas localizadas são absorvidas por esses sistemas, que contam com procedimentos altamente especializados para tratar conflitos. O que não é canalizado pelo procedimento vira protesto: negação indistinta da sociedade “tal como ela é” e recusa para tomar parte nos procedimentos decisórios do direito e da política. O problema do protesto é que, para evitar a canalização institucional, ele precisa contar com alta capacidade de mobilização coletiva, visibilidade e uma pauta radical. O grande inimigo do protesto é o tempo. O passar do tempo atenua a radicalidade do movimento, arrefece a capacidade de mobilização e pressiona pela adesão aos procedimentos decisórios

institucionais. O conflito é então neutralizado como procedimento decisório do direito ou da política *ou* é neutralizado como protesto, inconformismo puro que se isola na sociedade e se torna, por isso, inofensivo. A dinâmica entre protesto e procedimento compõe uma espécie de sistema imunológico da sociedade, nos termos do qual as tentativas de negação dessa sociedade são dialeticamente convertidas em mecanismos de proteção da sociedade. Não há mais uma instância de atuação da sociedade sobre si mesma como um todo, como totalidade. O protesto não se torna revolução: o protesto é incorporado pelas instâncias decisórias oficiais ou é ignorado e isolado socialmente. Nos dois casos, ele se dissolve. A negação da sociedade é, na verdade, a imunização dessa sociedade contra transformações estruturais. Não existe mais uma instância de atuação da sociedade sobre ela mesma como um todo.

## 6 CONCLUSÃO

Existem, assim, como se procurou demonstrar, duas dialéticas em curso, que se equilibram reciprocamente. Por um lado, a diferenciação funcional produz desigualdade social na forma de diferenciações segmentárias, estratificatória e territoriais – as classes sociais. Elas compõem o contexto em que a diferenciação funcional opera. Os conflitos daí advindo, contudo, não implodem essa sociedade. Nem a abalam. São canalizados para os procedimentos decisórios oficiais do direito e da política. Quando muito, provocam alguma turbulência passageira, inevitavelmente passageira, na forma de protestos. Com isso, a contradição fundamental da sociedade funcionalmente diferenciada – a negação do primado da diferenciação funcional pela reprodução inexorável de formas não funcionais de diferenciação – é protegida pela dialética institucional entre protesto e procedimento. Isso explica o sentimento estacionário de nossa época: a sensação de que tudo está permanentemente mudando sem que nada se altere estruturalmente.

Esse diagnóstico somente foi possível por combinarmos capitalismo e diferenciação funcional. O que se conhece hoje por teoria crítica de sistemas é algo muito diferente disso. É com isso que ela pode eventualmente vir a balizar a prática política concreta. O compromisso formal com a emancipação, com uma visão normativa da sociedade, só faz obscurecer as lentes disponibilizadas pela teoria de sistemas para a observação da

sociedade contemporânea. De fato, “teoria crítica” não é algo que se escolha fazer, como quem lê um cardápio. Teoria crítica significa, sempre, leitura imanente ancorada pelo diagnóstico do capitalismo. O caráter crítico está enraizado justamente na capacidade descritiva que se atribui à teoria, e não ao seu conteúdo normativo. Pode parecer pouco, diante das tarefas urgentes que a política real nos coloca. A teoria crítica não nos consola com aspirações universais e utópicas de justiça; muito pelo contrário, ela serve para gerar desconforto no mundo administrado. Ao fim e ao cabo, uma descrição acurada da sociedade atual é o melhor que a teoria pode oferecer.



## REFERÊNCIAS

- AMSTUTZ, MARC; FISCHER-LESCANO, ANDREAS (org.). **Kritische Systemtheorie: Zur Evolution einer normativen Theorie**. Bielefeld: Transcript, 2013.
- BACHUR, J. P. **Às portas do labirinto: para uma recepção crítica da teoria social de Niklas Luhmann**. Rio de Janeiro: Azougue, 2010.
- BACHUR, J. P. Intersubjetividade ou solipsismo? Aporias da teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas. **Dados**, v. 60, n. 2, p. 541-575, 2017.
- BACHUR, J. P. **Kapitalismus und funktionale Differenzierung: Eine kritische Rekonstruktion**. Baden-Baden: Nomos, 2013.
- BACHUR, J. P. Niklas Luhmann and his Legacy. **International Sociology Reviews**, v. 29, n. 5, p. 405-408, 2014.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. Kritische Systemtheorie Frankfurter Schule. In: CALLIESS, Graf-Peter et al. (org.). **Soziologische Jurisprudenz**. Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag. Berlin: De Gruyter, 2009. p. 49-68.
- GÖBEL, Andreas. **Theoriegenese als Problemgenese: Eine problemgeschichtliche Rekonstruktion der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns**. Konstanz: UVK, 2000.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937). In: **Textos Escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. 2. ed. Tradução de José Lino Grünewald et al. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- JAY, Martin. **La Imaginación Dialéctica: una Historia de la Escuela de Francfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)**. Tradução de Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.
- KLEIN, Stefan Fornos. Sobre a reivindicação sistêmica à criticidade. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 103, p. 153-167, 2015.

- LUHMANN, Niklas. Author's Preface. *In: The Differentiation of Society*. Tradução de S. Holmes e C. Larmore. New York: Columbia University Press, 1982.
- LUHMANN, Niklas. **Die Gesellschaft der Gesellschaft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- LUHMANN, Niklas. **Die Wirtschaft der Gesellschaft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- LUHMANN, Niklas. Ich sehe was, was Du nicht siehst. *In: Soziologische Aufklärung 5*. Wiesbaden: VS, 1990. p. 220-226.
- LUHMANN, Niklas. Inklusion und Exklusion. *In: Soziologische Aufklärung 6*. Wiesbaden: VS, 1994. p. 226-251.
- LUHMANN, Niklas. **Soziale Systeme**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- LUHMANN, Niklas. "Was ist der Fall?" und "Was steckt dahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie". **Zeitschrift für Soziologie**, v. 22, n. 4, p. 245-260, 1993.
- LUHMANN, Niklas. Zum Begriff der sozialen Klasse. *In: LUHMANN, Niklas (org.). Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher, 1985. p. 119-162.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. 3. ed. Tradução de R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural (coleção "Os economistas"), [1867-1890] 1988.
- POLANYI, Karl. **The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time** Boston: Beacon Press, [1944] 2001.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Une Histoire Critique de la Sociologie Allemande: Aliénation et Réification**. Vol. 1 (Marx, Simmel, Weber, Lukács). Paris: La Découverte, 1997.
- VANDENBERGHE, Frédéric. **Une Histoire Critique de la Sociologie Allemande: Aliénation et Réification**. Vol. 2 (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas). Paris: La Découverte, 1998.
- VOIROL, Olivier. **Da dialética à reconstrução**. Tradução de B. Simões. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 93, p. 81-99, 2012.
- WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política**. Tradução al. de Lilyane Deroche-Gurgel/Tradução fr. De Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

BACHUR, João Paulo. Capitalismo e diferenciação funcional: rupturas e continuidades entre Marx e Luhmann. **RBSD – Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 6, n. 3, p. 103-125, set./dez. 2019.

Recebido em: 09/08/2019  
Aprovado em: 17/08/2019