

Comunicação e humanidade: para uma leitura kierkegaardiana da teoria dos sistemas

Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

Índice

| | |
|--|----|
| 1 Humano e não humano – a comunicação | 1 |
| 2 A desconstrução do conceito tradicional de comunicação | 3 |
| 3 Luhmann e a relação entre consciência e comunicação | 5 |
| 4 Kierkegaard e a comunicação indirecta | 9 |
| 5 Arte e comunicação | 14 |
| 6 Conclusão | 15 |

*Ninguém compreende outro. Somos, como disse o poeta, ilhas no mar da vida; corre entre nós o mar que nos define e separa. Por mais que uma alma se esforce por saber o que é outra alma, não saberá senão o que lhe diga uma palavra – sombra disforme no chão do seu entendimento.*¹

¹ Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Volume 2, Lisboa, Ática, 1997, Volume 2, Fragmento 433, p. 175.

1 Humano e não humano – a comunicação

Aquilo que o humano é, é em cada época definido por oposição – e relação – àquilo que o humano não é, ao não humano. Nessa definição do humano, aquilo a que chamaremos o comunicacional – englobando, aí, termos como discursivo, linguístico e dialógico – sempre assumiu, ao longo da história, um papel essencial. Daremos, para ilustrar isso, apenas alguns exemplos.

Nos gregos, o humano é definido, por oposição ao ser vivo não humano, como um “ser vivo capaz de discurso” (*zoon logon ekhon*) e, como tal, capaz de ser um “ser vivo político” (*zoon politikon*).² Quanto à natureza desse discurso, como diz Aristóteles,

“[o]s sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz”; e, se bem que as palavras faladas e escritas sejam variáveis de homem para homem (de povo para povo), os estados da alma são “idênticos em todos, como são idênticas também as coisas de que esses estados são

² Cf. Aristóteles, *Política*, Livro I, 1253 a 5-15, Lisboa, Vega, 1998, p. 55.

imagens”³ – o que abre, desde logo, a possibilidade de uma comunicação (tradução) universal.

Nos modernos, mais particularmente em Descartes, o humano é definido, por oposição ao maquínico – no qual, como se sabe, Descartes inclui não só os animais como o próprio corpo humano – como uma alma pensante, um *cogito*. Aparentemente, a definição cartesiana de humanidade introduz uma distância abissal em relação à de Aristóteles; Descartes – a filosofia moderna – inaugura, diz-se, uma filosofia da consciência e solipsista, ignorando a intersubjectividade e a comunicação discursiva. No entanto, a relação entre *cogito* e linguagem surge em Descartes de uma dupla forma: de forma implícita, no facto de Descartes nunca pôr em dúvida a linguagem com que o *cogito* duvida;⁴ de forma explícita, quando Descartes se interroga acerca do critério de distinção entre as “máquinas humanas” e as não humanas, nomeadamente as animais. A resposta de Descartes a esta questão, dada já na 5ª Parte do *Discurso do Método* e retomada numa carta ao Marquês de Newcastle, é a de que “não há nenhuma das nossas acções exteriores que possa assegurar, àqueles que o examinam, que o nosso corpo não é apenas uma máquina que se movimenta por si própria mas que também há nele uma alma que tem pensamentos, a não ser as palavras ou outros signos feitos a propósito dos objec-

³ Aristóteles, “De L’Interprétation”, 16 a 5-10, in *Organon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 77-8.

⁴ Lembre-se que já Platão comparava, no *Timeu*, o pensar a “uma conversação que a alma prossegue consigo própria sobre o que é, eventualmente, objecto do seu exame”. Platão, “Théétète”, 189e, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994, p. 158.

tos que se apresentam sem dizerem respeito a nenhuma paixão.”⁵ O pensamento compreende – e exige –, assim, o momento da sua exteriorização pela linguagem, o momento da sua comunicação ao outro. Esta natureza comunitária e dialógica do pensamento, que o filósofo acaba por reconhecer *malgré soi*, justificaria mesmo, segundo Heinz von Foerster, que em vez do “Penso, logo existo” Descartes tivesse afirmado “Penso, logo existimos”.⁶

Acentuando também esta ligação entre pensamento e comunicação, Kant recusa liminarmente a posição daqueles para quem é possível separar a “liberdade de falar ou de escrever” da “liberdade de pensar” – já que, e dada a natureza comunitária e recíproca do pensamento, a proibição da primeira acarretará, necessariamente, a impossibilidade da segunda.⁷

Em todos os casos que citámos há pelo menos três aspectos essenciais que definem a comunicação: i) A comunicação é algo dotado de um “sentido” ou “conteúdo”; ii) A comunicação é um assunto humano, de homens para homens e entre homens; iii) A comunicação é uma acção intencional e cons-

⁵ René Descartes, “Lettre au Marquis de Newcastle”, 23 Novembre 1646, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994, p. 693. Cf. também *Discurso do Método*, Quinta Parte, Lisboa, Edições 70, 2003, pp. 95-7. Registe-se, a propósito, a analogia entre a resposta de Descartes e o “teste” proposto por Turing, em meados do século XX, para aferir se uma máquina poderia ou não pensar.

⁶ Cf. Heinz von Foerster, “Ethics and Second Order Cybernetics”, in *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*, Nova York, Springer, 2003, p. 297.

⁷ Cf. Kant “Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée?”, VIII, 144, in *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), Paris, Gallimard, 1985, pp. 542-3.

ciente de cada um desses homens. Ora, no decurso da 2ª metade do século XX este conceito de comunicação foi desconstruído numa tripla direcção: na sua separação da noção de sentido (a teoria matemática da comunicação); no seu alargamento aos organismos e às máquinas (a cibernética); na sua caracterização como um sistema social auto-poético e auto-referencial (a teoria geral dos sistemas).

2 A desconstrução do conceito tradicional de comunicação

Para Claude Shannon e a sua teoria matemática da comunicação – uma teoria que se elabora no âmbito da engenharia das telecomunicações, nomeadamente telefónicas –, “o problema fundamental da comunicação é o de reproduzir num ponto, de forma exacta ou aproximada, uma mensagem seleccionada num outro ponto.” E, se é verdade que a mensagem pode ter “sentido” – contanto que haja um código que estabeleça a forma de acordo com a qual ela se refere a certas entidades físicas ou conceptuais – “estes aspectos semânticos da comunicação são irrelevantes para o problema da engenharia. O aspecto significativo é que a mensagem presente é uma seleccionada de entre um conjunto de mensagens possíveis”.⁸ Como explicita Weaver, estas afirmações de Shannon significam que, por exemplo, “duas mensagens, uma das quais se encontra densamente carregada de sentido e a outra das

⁸ Claude E. Shannon, “The Mathematical Theory of Communication”, in Claude E. Shannon, Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Chicago, University of Illinois Press, 1963, p. 31.

quais é um puro absurdo, podem ser exactamente equivalentes, de acordo com o presente ponto de vista, no que respeita à informação”⁹ – já que “a informação é uma medida da nossa liberdade de escolha quando seleccionamos uma mensagem”, aplicando-se o conceito de informação “não às mensagens individuais, mas sobretudo à situação como um todo, indicando a unidade de informação que nesta situação temos uma quantidade de liberdade de escolha, na selecção de uma mensagem, que é conveniente olhar como um padrão ou uma unidade de quantidade.”¹⁰

Quanto à cibernética, ela é apresentada e definida, logo no subtítulo da principal obra que Norbert Wiener dedicou ao tema, como “controlo e comunicação no animal e na máquina”.¹¹ O facto de este subtítulo colocar no mesmo plano o animal – incluindo o humano – e a máquina, explica-se, segundo Wiener, por em sua opinião não haver diferenças essenciais entre os “autómatos da era presente” e os organismos – como o comprovará o facto de todos eles se apresentarem dotados de uma estrutura organizativa e funcional semelhante, assente na informação e na comunicação. Com efeito, todos eles se encontram ligados ao mundo exterior me-

⁹ Weaver, “Recent contributions to the mathematical theory of communication”, in Shannon, Weaver, *ibidem*, p. 8.

¹⁰ Weaver, *ibidem*, p. 9. Mais concretamente, a quantidade de informação é representada pelo logaritmo do número de escolhas disponíveis; quando o número de escolhas é 2, como $\log_2 2=1$, temos a unidade de informação ou *bit* e, analogamente, se o número de escolhas disponíveis é 4, como $\log_2 4=2$, temos dois *bits*, e assim sucessivamente.

¹¹ Cf. Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965.

diante a recepção de impressões e a execução de acções, e possuem órgãos dos sentidos, órgãos motores e um equivalente do sistema nervoso que integra a transferência de informação do sistema receptor para o sistema motor. Consequentemente, “os muitos autómatos da era presente [...] prestam-se muito bem à descrição em termos fisiológicos. É quase um milagre que eles possam ser subsumidos numa teoria conjuntamente com os mecanismos da fisiologia.”¹² E aquilo que é válido para os indivíduos – organismos ou máquinas – também o é para os diferentes tipos de sociedades, animais e humanas: também aí a informação e a comunicação são “mecanismos de organização” que desempenham um papel de *feedback* essencial à sua manutenção como sistemas organizados.¹³ Heinz von Foerster – que, para lá da disparidade das várias definições de Cibernética, vê na “circularidade” o “tema central” da teoria –, acaba por dar um passo em frente em relação a Wiener e à sua “cibernética de primeira ordem”, ao propor, na sua “cibernética da cibernética” ou “cibernética de segunda ordem”, incluir os “sistemas observadores” nos próprios “sistemas observados” – algo que tanto pode ser lido (por nós) no sentido de que os “sistemas observados” se observam a si próprios mediante os “sistemas observadores” como no sentido de que, mediante a sua própria observação, os “sistemas observadores” são constitutivos dos “sistemas observados”. Uma das consequências fundamentais da proposta de Foerster –

¹² Wiener, *ibidem*, p. 43. Apesar da diferença em relação à cibernética “de primeira ordem” de Wiener, este é um aspecto retomado em Foerster, “On constructing a reality”, in *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*, pp. 211-227.

¹³ Cf. Wiener, *ibidem*, p. 18, 24 et *passim*.

que ele também caracteriza como viragem do olhar para “as coisas” para o olhar para o próprio “olhar”, de um “observador independente que observa como vai o mundo” para “um actor participante no drama da interacção mútua” –, é a de que conceitos como “realidade objectiva” e “objectividade” não passam de pura “ilusão”.¹⁴

A teoria matemática da comunicação e a cibernética são, precisamente, dois dos pilares sobre os quais Luhmann constrói a sua teoria dos sistemas sociais, que retoma e revê a de Talcott Parsons.¹⁵ No entanto, se é verdade que, tal como a cibernética, a “super-teoria dos sistemas”¹⁶ pretende aplicar-se, simultaneamente, a máquinas, organismos, sistemas sociais e sistemas psíquicos, ela distingue claramente os dois últimos dos dois primeiros: “os sistemas sociais e os sistemas psíquicos caracterizam-se porque operam no meio do sentido, em troca os organismos e as máquinas não”.¹⁷ A teoria de Luhmann tem, como uma das suas teses essenciais, a de que a sociedade é “um sistema autopoietico constituído por comunicações e que produz e reproduz ele mesmo as comu-

¹⁴ Cf. Foerster, “Ethics and Second Order Cybernetics”, in *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*, pp. 287-97; também “Cybernetics of cybernetics”, *ibidem*, pp. 283-6.

¹⁵ Outros dos pilares referidos por Luhmann são os trabalhos de Ludwig von Bertalanffy sobre a teoria geral dos sistemas (e, nomeadamente, as suas distinções entre sistema e meio ambiente e sistemas abertos e sistemas fechados) e a “biologia da cognição” dos neurofisiologistas Humberto Maturana e Francisco Varela, no seio da qual se desenvolve o conceito de *autopoiesis*. Cf. Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 31-35.

¹⁶ Sobre este conceito cf. Luhmann, *Sistemas Sociales*, pp. 29-30.

¹⁷ Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 29.

nicações que o constituem por meio da rede dessas comunicações” – daí inferindo que “a sociedade é unicamente composta de comunicações (e não de homens, por exemplo) e tudo o que não é comunicação pertence ao ambiente desse sistema”.¹⁸ Esta tese de Luhmann também pode ser expressa afirmando-se que os sistemas sociais e os sistemas psíquicos, a comunicação e a consciência, são sistemas que funcionam de forma autónoma, auto-referencial e autopoietica. É esta tese que iremos procurar clarificar na secção seguinte.

3 Luhmann e a relação entre consciência e comunicação

De acordo com Luhmann, o sistema nervoso é “um mecanismo para a auto-observação do organismo”, dos “estados próprios do corpo”, não do meio ambiente. A consciência, por sua vez, encontra-se “acoplada estruturalmente” ao sistema nervoso, o que lhe permite ser consciência do corpo, experimentado pela consciência como exterior a si própria; assim, sobre a base da actividade do sistema nervoso, “a consciência constrói um mundo no qual pode observar a diferença entre o próprio corpo e o mundo, e, desta maneira, pode também observar-se a si mesma”.¹⁹

¹⁸ Niklas Luhmann, “La différentiation de la politique et de l’économie”, in *Politique et Complexité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 52. Sobre o conceito de *autopoiesis* cf. Humberto Maturana, Jorge Mpodozis, Juan Carlos Letelier, “Brain, Language and the Origin of Human Mental Functions”, *Biological Research*, 28: 15-26, 1995, [www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let\(1995\).html](http://www.informatik.umu.se/%7Erwhit/MatMpo&Let(1995).html).

¹⁹ Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, Barcelona Anthropos, 1996, pp.19-20.

O próprio da consciência é a percepção, a imaginação intuitiva, não a comunicação.²⁰ A percepção e a comunicação distinguem-se na medida em que, enquanto que na percepção se aprende o diverso como unidade – eliminando-se distinções ou diferenças –, na comunicação processam-se distinções ou diferenças e, nomeadamente, a distinção entre informação e acto de comunicar.²¹ O acto de comunicar pressupõe a percepção e, assim a consciência, mas leva-nos para além da mera percepção – como se verifica, por exemplo, na diferença entre percebermos erradamente a hora num relógio ou recebermos uma informação errada através de um anúncio radiofónico.²² Acerca da razão básica que leva o sujeito a transcender a mera percepção e a envolver-se comunicativamente com *alter* – a envolver-se no processo da “dupla contingência” que está na base dos sistemas sociais –, Luhmann coloca a hipótese de que ela resida na “problemática da imputação da responsabilidade em relação com o erro, o engano, o abuso de símbolos”.²³

Nas teorias que tomam como ponto de partida a consciência – como é o caso, nomeadamente, da fenomenologia husserliana e de todas as teorias de inspiração cartesiana –,²⁴ a comunicação é introduzida “como algo

²⁰ Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 20.

²¹ Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 20.

²² Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 20.

²³ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 20.

²⁴ Caberia aqui lembrar a conhecida afirmação de Husserl, feita a propósito da importância do estudo das *Meditações* cartesianas na elaboração da fenomenologia, de que tal “quase autoriza que se a designe como um neo-cartesianismo, um cartesianismo do século XX.” Edmund Husserl, “Les Conférences de Paris”, in *Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 1.

secundário, como um meio para a compreensão entre os seres humanos”, o que leva também tais teorias a colocar o problema da verdade em termos de “intersubjectividade”.²⁵ Ora, segundo Luhmann, o problema da comunicação reside em que, por um lado, ela “supõe sempre uma pluralidade de sistemas psíquicos” mas, por outro lado, estes sistemas “têm um modo de operação auto-referencialmente fechado, para além de serem mutuamente inacessíveis” – de tal modo que, e devido à sua própria neurofisiologia, “[n]enhuma consciência pode anexar as suas operações próprias às de outra consciência; nenhuma consciência pode ser o prolongamento de outra”.²⁶ Não havendo um tal tipo de “prolongamento” entre consciências, não pode existir “a transmissão de significado de uma consciência para outra” afirmada, desde o seu início, pela teoria da informação, mas outrossim “uma concentração convergente de atenção (por exemplo, de atenção a sinais)”. Deste modo, “os conceitos com os quais a comunicação é descrita devem, na sua totalidade, desprender-se de qualquer tipo de referência sistémica psicológica e referir-se simplesmente ao processo de produção da comunicação pela comunicação”.²⁷

A comunicação, como Luhmann a entende, envolve como elementos a informação, o acto de comunicar e a compreensão – ou, e na terminologia de Austin, o locutório, o ilocutório e o perlocutório. Ora, estes elementos são produtos do próprio sistema de comunicação, nomeadamente da que se efectua pela linguagem, e não de

²⁵ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 21.

²⁶ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 22.

²⁷ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, pp. 23.

um sistema psíquico que participa na comunicação; eles “constroem-se na comunicação e nela mesma desaparecem e se actualizam; ocasionalmente registam-se e, por vezes, convertem-se de novo em objecto de discussão. Não intervêm como operações da consciência no sistema, nem como conhecimento de um sistema psíquico existente previamente e que logo se incorpora à comunicação.”²⁸

Afirmar que o sistema social e o sistema psíquico são auto-referenciais e autopoieticos equivale a dizer que cada um dos sistemas produz os seus elementos a partir dos seus próprios elementos e estruturas: comunicações a partir de comunicações, no caso dos sistemas sociais, pensamentos ou representações (consciência) a partir de pensamentos ou representações (consciência), no caso dos sistemas psíquicos.²⁹ Em consequência, não existem “as comunicações conscientes, assim como tão-pouco existem um pensamento, uma sensação ou uma percepção comunicativas. Expresso de outra maneira: não é o homem, mas apenas a comunicação, o que pode comunicar.”³⁰ Ou, dito ainda de outra forma, “o labor do pensamento é sempre é sempre um labor do pensamento numa consciência, e a comunicação é sempre comunicação no sistema social da sociedade”.³¹

E se é verdade que as operações da comunicação e da consciência “podem transcorrer simultaneamente e ser vistas como unidade

²⁸ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 23.

²⁹ Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 27.

³⁰ Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 27.

³¹ Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 27.

por um observador”,³² configurando aparentes situações de uma “comunicação consciente” ou de uma “consciência comunicativa”; se é verdade, ainda, que “os sistemas psíquicos e os sistemas sociais surgiram no caminho da co-evolução, algo que se manifesta no uso comum do sentido na representação e na redução da complexidade (própria ou do ambiente)”;³³ não é menos verdade que essa simultaneidade e essa co-evolução não podem ser vistas em termos de relação causal, recíproca ou não – a comunicação só pode produzir a comunicação, tal como o pensamento (a consciência) só pode produzir o pensamento (a consciência).³⁴ Não há, assim, nenhum “super-sistema autopoietico” a unificar consciência e comunicação: “nenhuma consciência é absorvida pela comunicação nem vice-versa.”³⁵

O facto de os sistemas sociais e os sistemas psíquicos serem sistemas auto-referenciais e autopoieticos não significa que eles possam separar-se uns dos outros, isto é, que possa haver comunicação sem consciência ou consciência sem comunicação. Com efeito, eles constituem os meios ambientes uns dos outros, estabelecendo entre si uma relação de um tipo especial que Luhmann tematiza em termos de “interpenetração” e de “acoplamento estrutural” e faz assentar na linguagem.

Assim, na obra *Sistemas Sociais*,³⁶ afirma

³² Niklas Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 27.

³³ Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 249.

³⁴ Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, pp. 28-9.

³⁵ Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 249.

³⁶ Se, como diz Luhmann, “não existe nenhum super-sistema autopoietico que pudesse integrar ambos [consciência e comunicação] numa unidade”, então “apenas se pode perguntar com sentido como é

Luhmann que “[o] sistema social coloca à disposição do sistema psíquico a sua própria complexidade que passou já a prova do manejo comunicacional. A aquisição evolutiva que se desenvolveu para esta transferência é a linguagem.”³⁷ A tese de que “[a] linguagem transforma a complexidade social em complexidade psíquica” não significa, no entanto, que a consciência passe a identificar-se com a linguagem e o pensamento com a chamada “fala interior”.³⁸ Através da linguagem – do conjunto das “representações linguisticamente formadas” – o sistema psíquico pode desenvolver a “capacidade de formação de episódios”, e, assim,

[...] diferenciar e descontinuar as operações; passar versatilmente de um contexto de representações da linguagem a outro, sem terminar a auto-reprodução da consciência e sem impedir a possibilidade de se tornar consciente de outras representações; equiparar a diferença antes/depois da sucessão de ideias com imensos conteúdos de exclusão que mudam incessantemente – por exemplo, ler o jornal no comboio com horizontes panorâmicos que mudam de artigo para artigo; pedir lume, entretanto, a um dos companheiros de viagem (e não pedir nada a outro), constatar que, entretanto, não se chega a Colónia, etc.³⁹

Na obra *A Ciência da Sociedade*, ao referir-se à possibilidade de “reconhecer

que a comunicação coopera na reprodução autopoietica da consciência. Na terminologia do capítulo precedente, trata-se de um caso de interpenetração.” Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 249.

³⁷ Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 249.

³⁸ Cf. Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 250.

³⁹ Luhmann, *Sistemas Sociales*, p. 250.

como a consciência e a comunicação constituem, efectivamente, uma relação necessária (embora não, certamente, um sistema unitário)”, Luhmann afirma que “[a] chave de tudo isso reside no conceito de *acoplamento estrutural*”.⁴⁰

Mais concretamente, a consciência é fundamental para que se possa reconhecer a comunicação, não a confundindo com a mera percepção mútua, ao permitir distinguir entre acto de comunicar (acção comunicativa) e informação (tema, conteúdo do acto de comunicar) – uma distinção que está na base do próprio conceito de comunicação e que leva Luhmann, também, quer a descartar a possibilidade de uma “comunicação inconsciente”, quer a chamar a atenção para o facto, normalmente não tido em conta, de que “a comunicação pressupõe, pelo menos, uma consciência adicional que escute e entenda”.⁴¹ Por sua vez, sem comunicação não pode haver “evolução da consciência” – até porque há uma parte substancial da consciência que é consciência da comunicação, nomeadamente das palavras ouvidas ou lidas.⁴²

O acoplamento entre sistema social e sistema psíquico tem, como dissemos, o seu centro na linguagem.⁴³ Deste modo, e contra os “filósofos da linguagem”, Luhmann

⁴⁰ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 33 (itálico do autor).

⁴¹ Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, respectivamente p. 33 e 34.

⁴² Cf. Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 33.

⁴³ “É através da linguagem que resultam possíveis tanto a constituição de uma consciência como de uma sociedade. Ou, se não quisermos ir tão longe, é através dela que resultam possíveis num sentido que nos parece normal; porque, na realidade, é apenas através deste acoplamento estrutural que se pode garantir o nível necessário de dependências e independências.” Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 40.

propõe-se considerar esta não como um sistema mas como “um não sistema que torna possível, por si só, a constituição de sistemas na esfera da consciência e da comunicação, ao tornar possível o acoplamento estrutural de ambos os tipos de sistema”. O que implica, também, “tomar agora como conceito fundamental não a linguagem, mas a comunicação”.⁴⁴ A linguagem tem, nesta matéria, uma função múltipla:⁴⁵

i) Favorece a *autopoiesis* da comunicação “sob condições sistémicas sempre mais complexas”, na medida em que, por um lado, dispensa - porque já pressuposta na sua própria utilização - a distinção entre acto de comunicar e informação e, por outro lado, abre a possibilidade de comunicações ulteriores sobre aquilo que se diz.

ii) “Cativa”, “envolve” ou “fascina” a consciência ao proporcionar-lhe objectos de percepção (as palavras) “de grande notoriedade” - e isto em termos da artificialidade, da mudança constante e do ritmo que caracterizam as formas da linguagem. Dificilmente a consciência se pode subtrair a essa “cativação” da linguagem – como o experimenta, por exemplo, todo aquele “que tenha tentado trabalhar no decurso de uma conferência”; o resultado da “irritação” da consciência pela comunicação é, pois, uma consciência mais ou menos – mas nunca totalmente - entregue à comunicação.⁴⁶ Para além da sua capacidade de “cativar”, as palavras

⁴⁴ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 43.

⁴⁵ Cf., para o que se segue, Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, pp. 40-43.

⁴⁶ “Quem participa não pode, ao mesmo tempo, ocupar-se de muitas outras coisas. Quem lê encontra-se particularmente bloqueado por esta actividade, e tem que interromper a sua leitura ao cansar-se. O pensamento próprio encontra-se, em grande medida, desactivado, tanto ao falar como ao escutar, tanto ao

têm também a propriedade de estimular, “de maneira controlável”, a imaginação, produzindo em nós determinadas imagens à medida que as escutamos ou lemos – algo que envolve, também, a capacidade de memória (das palavras, das imagens e da sua relação).

iii) Permite a existência das descontinuidades pressupostas em todo o acoplamento estrutural, na medida em que as suas orações e sucessões de orações tornam necessária a constante transição de sentido – o que pressupõe a existência, na linguagem, de estruturas que permitam a redundância e, assim, o funcionamento da comunicação e da consciência.

iv) Possibilita que a consciência participe de forma “quase automática e silenciosa” na comunicação, adquirindo “esta a liberdade de se ocupar das suas próprias questões”. A “atração da consciência” pela linguagem é, assim, o meio de aquela participar na comunicação e permitir a continuação desta.

Dada a sua natureza de “acoplamento estrutural”, a relação entre consciência e comunicação nunca pode entender-se em termos de causalidade e sucessão, mas tão-só em termos de simultaneidade, “pois ainda que quiséssemos exibir um pensamento como causa de uma comunicação, de qualquer maneira resulta novamente necessária a presença da consciência – e, naturalmente, também a de pelo menos outra consciência – no instante do efeito”.⁴⁷ Deste modo, e em conclusão do que ficou dito,

A consciência não é nem a causa nem a origem, não é nem a substância nem

escrever como ao ler; de outra maneira perderíamos o fio.” Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 41.

⁴⁷ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 48.

o sujeito da comunicação. A comunicação não tem lugar de forma tal que seja o sujeito que primeiro tome a decisão de comunicar, levando logo à prática tal desígnio; para que, finalmente, como efeito desta cadeia causal, alguém escute ou leia o que se disse ou escreveu. Representar assim as coisas faz tábua rasa da simultaneidade das relações entre sistema e meio ambiente, sem as quais nada absolutamente pode funcionar; faz tábua rasa da recursividade das antecipações e das *posticipações* em todas as operações autopoiéticas. Por outras palavras, faz-se tábua rasa da memória, reduzindo o conceito de comunicação a uma das suas componentes, a acção de comunicar.⁴⁸

4 Kierkegaard e a comunicação indirecta

Mesmo se Habermas considera a teoria dos sistemas de Luhmann como um prolongamento da “filosofia do sujeito” que culmina em Hegel,⁴⁹ não podemos deixar de ter em conta que existem diferenças apreciáveis entre a forma como Hegel e Luhmann concebem o “sistema”. Assim, enquanto que em Hegel o indivíduo enquanto indivíduo é absorvido no “Espírito” (objectivo/absoluto), em Luhmann o “sistema psíquico” constitui um sistema independente do sistema social, ainda que “acoplado” a este; enquanto que em Hegel o auto-desenvolvimento do sistema caminha para a sua própria comple-

⁴⁸ Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 49.

⁴⁹ Jürgen Habermas, “Excurso sobre o modo como a teoria dos sistemas de Luhmann se apropria da herança da filosofia do sujeito”, in *Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, D. Quixote, 1998, pp. 335-50.

tude (fechamento/ser), em Luhmann a *auto-poiesis* dos sistemas encaminha-os para a novidade e a improbabilidade (abertura/devir). Ora, a independência do sistema psíquico em relação ao sistema social e a sua abertura ao devir – aquilo a que, como vimos, Luhmann chama o carácter autopoietico e auto-referencial do sistema psíquico – são, precisamente, características que Kierkegaard atribui ao eu. Assim, no *Tratado do Desespero* este é definido da seguinte forma:

O homem é espírito. Mas o que é o espírito? É o eu. Mas então, o eu? O eu é uma relação que se relaciona consigo mesma, dito de outra forma, ele é, na relação, a orientação interior dessa relação; o eu não é a relação, mas o retorno sobre si mesma da relação.⁵⁰

É precisamente esta capacidade de o eu ser uma “uma relação que se relaciona consigo mesma” que caracteriza (o eu como) a “liberdade”.⁵¹ E é em relação a esta mesma “liberdade” que é (a de) o eu que se coloca a questão de Deus. Tal questão não tem a ver com o facto de, tendo sido derivado de ou posto por Deus, o eu ter de reconhecer Aquele como seu “criador”, de reconhecer entre si e Deus uma relação de exterioridade análoga à existente entre o oleiro e o pote por ele fabricado. Como observa Kierkegaard, o eu de que o

⁵⁰ Sören Kierkegaard, “Traité du désespoir”, in *Miettes Philosophiques. Le Concept d’Angoisse. Traité du Désespoir*, Paris, Gallimard, 1996, p. 351. É certo que, como acrescenta Kierkegaard, sendo o eu do homem uma relação “derivada ou “posta”, ele é “uma relação que se relaciona consigo mesma, e, ao fazer isto, a um outro” (*Ibidem*, p. 352); no entanto, isso em nada obsta à – antes permite a – “autonomia” do eu.

⁵¹ Kierkegaard, “Traité du désespoir”, p. 373.

desespero foi extirpado – o eu “normal”, se nos é permitido utilizar tal termo – é descrito pela fórmula seguinte: “orientando-se para si mesmo, querendo ser si mesmo, o eu mergulha, através da sua própria transparência, no poder que o pôs”.⁵² E, acrescenta noutro passo,

O eu é a síntese consciente de infinito e de finito que se relaciona consigo própria e cuja finalidade é tornar-se ela mesma, o que não se pode fazer senão relacionando-se com Deus. Mas tornar-se si-mesmo é tornar-se concreto, o que não acontece no finito ou no infinito, pois que o concreto em que deve tornar-se é uma síntese. A evolução consiste, pois, em afastar-se indefinidamente de si mesmo numa “infinetização” do eu, e em voltar indefinidamente a si mesmo na “finitetização”.⁵³

O existente ou indivíduo de que nos fala Kierkegaard é, pois, no essencial, o “eu teológico, o eu em face de Deus”; um eu que toma uma “realidade infinita [...] pela consciência de estar perante Deus, eu humano agora à medida de Deus”.⁵⁴

Tal como só existe separado do “Espírito” (hegeliano), o indivíduo só existe separado da multidão,⁵⁵ não se deixando con-

⁵² Kierkegaard, “Traité du désespoir”, p. 352.

⁵³ Kierkegaard, “Traité du désespoir”, p. 375.

⁵⁴ Kierkegaard, “Traité du désespoir”, p. 431. Isto mesmo se anunciava logo no Prefácio: “Ousarmos a fundo ser nós próprios, ousarmos realizar um indivíduo, não um qualquer, mas este, isolado perante Deus, só na imensidade do seu esforço e da sua responsabilidade: eis o heroísmo cristão [...]” *Ibidem*, pp. 339-340.

⁵⁵ A multidão é, nas palavras de Kierkegaard, “o número, o numérico; um número de nobres, de mili-

fundir com esta. As fórmulas em que Kierkegaard exprime esta sua última posição são abundantes e mais ou menos conhecidas: “Se a multidão é o mal, e o caos aquilo que nos ameaça, então só há salvação numa coisa – tornar-se o Indivíduo, e só há pensamento salutar no do Indivíduo”,⁵⁶ “‘a multidão’ é a mentira”;⁵⁷ “a multidão como tribunal ético e religioso é a mentira, enquanto que é eternamente verdade que cada um pode ser o único”;⁵⁸ “a multidão é o ser todo-poderoso, mas absolutamente privado de arrendimento, que se chama: ninguém”.⁵⁹

Em termos de comunicação, a multidão tem como *medium* privilegiado, ainda que não exclusivo, a “imprensa diária e anónima” que se dirige ao “público” – “a abstracção propriamente dita, que se pretende tribunal da ‘verdade’” – e assenta, assim, no anonimato, na transmissão de mensagens de ninguém para ninguém.⁶⁰ E, ao contrário do que acontece com a mentira veiculada pela imprensa – que é apetecível, segura de si, fácil de compreender e adquirir e aspira à expansão por milhares de milhares –, a “Verdade”

[...] só é transmitida por um homem na sua qualidade de Indivíduo. Por con-

onários, de grandes dignitários, etc.; a partir do momento em que agem pelo número, tornaram-se ‘multidão’, ‘a multidão’”. Søren Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, Lisboa, Edições, 70, 1986, p. 98, nota de rodapé.

⁵⁶ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 62.

⁵⁷ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 97.

⁵⁸ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 99.

⁵⁹ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 101.

⁶⁰ Cf. Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, pp. 100-1.

seguinte, a sua comunicação dirige-se ainda ao Indivíduo; pois a maneira de considerar a vida que o Indivíduo representa é justamente a verdade. [...] Só pode, pois, ser transmitida e recebida pelo “Indivíduo” que, no fundo, poderia ser cada um dos vivos; a verdade não se determina senão opondo-se ao abstracto, ao fantástico, ao impessoal, à ‘multidão’, ao ‘público’ que exclui Deus como intermediário [...].⁶¹

A comunicação da “Verdade” que se dirige de Indivíduo a Indivíduo não pode ser, pois, a que caracteriza a imprensa, a ciência e o viver quotidiano, e mediante a qual circula aquilo a que Kierkegaard chama o “pensamento objectivo” – um pensamento “indiferente a respeito do sujeito pensante e da sua existência”, que se ocupa “unicamente do resultado e leva toda a humanidade a fazer batota transcrevendo e recitando resultados e factos”,⁶² indiferente ainda em relação à interioridade a à apropriação.⁶³ Contraposto a este tipo de pensamento, o “pensamento subjectivo” implica, por parte do “pensador subjectivo”, do existente, “um interesse essencial no seu próprio pensamento no qual ele existe”, tem “uma outra espécie de reflexão, a saber, a da interioridade, a da posse, pela qual ela pertence ao sujeito e não a um outro” e “ocupa-se apenas do devir e omite o resultado, em parte porque este é justamente a sua tarefa, pois ele possui o modo de aí chegar, em parte porque enquanto existente ele

⁶¹ Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, p. 101.

⁶² Søren Kierkegaard, “Post-scriptum aux Miettes philosophiques”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, p. 47.

⁶³ Cf. Kierkegaard, “Post-scriptum aux Miettes philosophiques”, p. 49.

está sempre no devir [...]".⁶⁴ Um tal tipo de pensamento caracteriza-se pela “dupla reflexão do pensador subjectivo”: “Pensando, ele pensa o geral; mas, na medida em que ele existe neste pensamento, na medida em que ele o assimila interiormente, ele isola-se subjectivamente cada vez mais”.⁶⁵

A ambos os pensamentos correspondem diferentes tipos de comunicação: ao pensamento objectivo, a “comunicação directa”, ao pensamento subjectivo, a “comunicação indirecta”.

A comunicação directa – a que Kierkegaard chama também “habitual” e “ordinária” – é “imediata”, não atendendo à “dupla reflexão” envolvida no pensamento e na comunicação,⁶⁶ “exige a certeza”, “deixa-se compreender directamente, deixa-se recitar” e “não tem segredos”.⁶⁷ A bem dizer, e na medida em que “não presta atenção senão a si própria”, ela nem é propriamente “uma comunicação, pelo menos uma comunicação artística, na medida em que sempre se exigiu que se pense naquele que recebe a comunicação e que, em razão da sua eventual não compreensão, se preste atenção à forma

da comunicação”.⁶⁸ A palavra “forma”, aqui utilizada, significa também que a “comunicação directa” coloca a sua ênfase no “conteúdo”, na “mensagem” – na “comunicação” –, precisamente em detrimento do comunicador, do “mensageiro” que (se) comunica.

Quanto à comunicação indirecta, ela é uma comunicação cuja forma “deve ter, com arte, tanta reflexão” quanta aquela que o pensador subjectivo “tem em si mesmo, no seu pensamento, existindo” – já que querer exprimir, de forma directa, a “dupla reflexão” envolve uma “contradição”.⁶⁹ Como esclarece Kierkegaard em nota de rodapé, a “dupla reflexão” encontra-se “já na ideia da própria comunicação”, residindo em que a “subjectividade quer comunicar-se e, pois, quer ao mesmo tempo ter o seu pensamento na interioridade da sua existência subjectiva e portanto comunicar-se”. Para além disso, continua Kierkegaard na mesma nota, “[a] comunicação directa exige a certeza, mas a certeza é, para aquele que devém, impossí-

⁶⁴ Kierkegaard, “Post-scriptum aux Miettes philosophiques”, pp. 47-8.

⁶⁵ Kierkegaard, “Post-scriptum aux Miettes philosophiques”, p. 48.

⁶⁶ “Quando um [homem] expõe qualquer coisa e o outro [homem] aceita palavra por palavra essa mesma coisa, admite-se que estão de acordo e se compreenderam um ao outro. Justamente porque aquele que faz a exposição não está atento à dupla natureza da existência do pensamento, ele também não pode estar atento à dupla reflexão da comunicação-- o que significa que “esta espécie de acordo pode ser o maior dos mal-entendidos”. Kierkegaard, “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, p. 48.

⁶⁷ Cf. Kierkegaard, “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, respectivamente p. 48, 49 e 52.

⁶⁸ Kierkegaard, “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, pp. 49-50. Como explica Kierkegaard, na comunicação não deve ser tomada em conta apenas a expressão, mas também a forma; se a expressão corresponde à “primeira reflexão”, tendo a ver com a expressão verbal correcta do pensamento, já a forma corresponde à “segunda reflexão”, que é “relativa à relação particular da comunicação ao existente que a faz e torna a sua relação particular à ideia” (*Ibidem*, p. 50). Este problema da “forma” é crucial também em Nietzsche: “O aforismo, a sentença, em que sou o primeiro entre os mestres alemães, são as formas da eternidade; a minha ambição é dizer em dez frases o que outro diz num livro, - o que outro *não* diz num livro...” Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, §51, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 111.

⁶⁹ Kierkegaard, “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, p. 48.

vel, e é justamente uma ilusão".⁷⁰ Assim, e para recorrermos a dois dos exemplos de Kierkegaard, se o Indivíduo quiser comunicar, de forma directa, a convicção de que “a verdade é a interioridade; objectivamente não há verdade, mas é a apropriação que é a verdade”, ou, ainda, de que “a relação divina de um homem é um segredo”, resulta claro que a forma da comunicação contradiz a própria verdade que quer comunicar.⁷¹ A interioridade da verdade existencial – como pôr na linguagem de todos aquilo que é só meu? –⁷² e o devir em que se encontra o existente – como transmitir, num momento da existência, um “resultado” que já deixou de o ser no momento a seguir? – impossibilitam, claramente, qualquer hipótese de comunicação directa.⁷³ Acrescente-se, ainda, que ao contrário da comunicação directa, só a comunicação indirecta permite que o outro seja livre, na medida em que lhe atribui, a ele, a tarefa de descobrir – construir – a própria verdade que lhe é comunicada; ora, sublinha Ki-

⁷⁰ Kierkegaard, "Post-Scriptum aux Miettes philosophiques", p. 48.

⁷¹ Cf. Kierkegaard, "Post-Scriptum aux Miettes philosophiques", pp. 50-1.

⁷² Poderíamos, a este propósito, citar ainda Nietzsche: “Já não nos apreciamos suficientemente quando nos comunicamos. As nossas experiências genuínas de nenhum modo são loquazes. Não poderiam, ainda que quisessem, comunicar-se, porque lhes falta a palavra. Daquilo para que temos palavras encontramos também já fora. Em todo o falar há um grão de desprezo. A linguagem, parece, inventou-se só para o medíocre, o comum comunicável. Pela linguagem vulgariza-se já quem fala. [...]” Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, §26, pp. 86-87.

⁷³ Cf. Jean Wahl, *Études Kierkegaardianes*, Paris, Vrin, 1967, pp. 281-288; Alastair Hannay, *Kierkegaard. The Arguments of the Philosophers*, Londres, Nova York, Routledge, 1999, pp. 146-156.

erkegaard, "o segredo da comunicação consiste justamente em tornar o outro livre".⁷⁴

É também neste contexto da distinção entre comunicação directa e indirecta que devem ser lidas as afirmações de Kierkegaard acerca da relação entre comunicação (indirecta) e arte – uma relação que aponta tanto no sentido de se considerar a arte como um verdadeiro tipo de comunicação como de se considerar a comunicação como uma verdadeira arte. No que se refere ao primeiro aspecto, e como vimos já em passo anterior, a “comunicação artística” é caracterizada, por Kierkegaard, como aquela em que “sempre se exigiu que se pense naquele que recebe a comunicação e que, em razão da sua eventual não compreensão, se preste atenção à forma da comunicação”;⁷⁵ a arte exige, noutros termos, todo um trabalho de construção e de apropriação de formas significantes, seja por parte do seu criador seja por parte do seu espectador/fruidor, que vá para além do directo e do imediato (o trivial). No que se refere ao segundo aspecto, refere Kierkegaard que “[e]m todo o lado em que se reconhece que o subjectivo é importante, no conhecimento de que a apropriação é, por consequência, a coisa principal, a comunicação torna-se uma obra de arte”.⁷⁶ Essa “arte” da comunicação consiste, precisamente, na sua capacidade de ser “duplamente reflectida” e, assim, no facto de “a sua forma primeira” consistir “na astúcia de manter piedosamente separadas as subjectividades, com o medo de que elas se retalhem (como o leite) e se

⁷⁴ Cf. Kierkegaard, "Post-Scriptum aux Miettes philosophiques", p. 48.

⁷⁵ Kierkegaard, "Post-Scriptum aux Miettes philosophiques", pp. 49-50.

⁷⁶ Cf. Kierkegaard, "Post-Scriptum aux Miettes philosophiques", p. 51.

derramem todas conjuntamente na objectividade”.⁷⁷ Ora, uma tal separação só é possível quando a comunicação não diz, a todos, a mesma coisa – mas, a cada um, o que tem de (e pode) dizer.

5 Arte e comunicação

As questões da comunicação indirecta e da relação entre comunicação e arte são, também, questões abordadas por Luhmann no âmbito mais geral da relação entre consciência e comunicação, sistemas psíquicos e sistemas sociais. É claro que não nos termos em que Kierkegaard aborda tais questões – dado que, como vimos, para Luhmann não são os indivíduos *qua* indivíduos que comunicam, mas a própria comunicação (o sistema social). No entanto, estas questões levam Luhmann a aproximar-se muito mais de Kierkegaard e das suas tematizações do que, à primeira vista, se poderia supor.

Para Luhmann, a “comunicação indirecta” é um conjunto de alternativas à comunicação verbal que visam colmatar as eventuais falhas desta.⁷⁸ O autor refere-se, nomeadamente, a “gestos estandardizados, embebidos ou não na conversação” como encolher os ombros ao falar ou tocar a buzina do carro para avisar os outros ou expressar angústia, e a casos em que o “intento comunicativo” – e a distinção entre acto de comunicar e informação – não pode ser inferido sem ambiguidade a partir de um dado comportamento, como acontece, por exemplo, quando numa situação social alguém viola o “código do vestuário”. Ora, como ob-

serva Luhmann, “[c]omunicações indirectas destas espécies são altamente dependentes do contexto e apenas fazem sentido situacionalmente”.⁷⁹

No entanto, os tipos de comunicação indirecta mencionados não esgotam “a nossa procura de alternativas comunicacionais à linguagem”:

A arte, no moderno sentido da palavra, pertence igualmente a esta categoria. De facto, a arte apresenta uma tal alternativa, um equivalente funcional à linguagem, mesmo se [...] emprega textos como *medium* artístico. A arte funciona como comunicação, embora não possa – ou precisamente porque não pode – ser traduzida adequadamente através de palavras [...].⁸⁰

O anterior não significa que a arte seja uma forma de comunicação indirecta semelhante aos “gestos estandardizados” – mas, antes, que também ela releva de um modo de comunicar de forma ambígua que “escapa à aplicação estrita do código sim/não”, ao mesmo tempo que permite o “acoplamento estrutural” entre a consciência e a comunicação.⁸¹

A afirmação, aparentemente trivial, de que “[a] arte apenas pode existir quando há linguagem” quer dizer que a arte, mesmo e sobretudo quando usa a linguagem – por exemplo na poesia – tem de fugir ao uso rotineiro da linguagem; “habitual” e “ordinária” são características que, como vimos, Kierkegaard atribui à “comunicação directa”. Deste modo, a arte produz “efeitos diferentes” da

⁷⁷ Cf. Kierkegaard, “Post-Scriptum aux Miettes philosophiques”, pp. 51-2.

⁷⁸ Cf. Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Sanford, Stanford University Press, 2000, pp. 18-19.

⁷⁹ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 19.

⁸⁰ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 19.

⁸¹ Cf. Luhmann, *Art as a Social System*, p. 20.

linguagem: “A linguagem deve ser velha; as obras de arte devem ser novas”.⁸²

A arte, cuja finalidade *exclusiva* é, de acordo com Luhmann, a comunicação, comunica “usando percepções contrariamente à sua finalidade primária”⁸³ – visando, mediante essas percepções, produzir uma “irritação”, uma “provocação” ou um “espanto”, como diziam os Gregos, que desafie a relação normal/habitual entre percepção e comunicação e incite a consciência à procura de um significado imprevisto para aquilo que percebe. ⁸⁴ Isto implica, obviamente, que, e como acontece com qualquer comunicação, a obra de arte permita a distinção entre informação e comunicação – uma distinção que se torna possível na medida em que, da forma como hoje a entendemos, a obra de arte “não serve para nada” que não seja ela própria, isto é, não está sujeita a finalidades religiosas, políticas, pedagógicas ou outras que lhe sejam impostas do exterior.⁸⁵

O facto de a arte integrar percepção e comunicação não significa, no entanto, que consciência e comunicação, sistema psíquico e sistema social deixem, mediante essa mesma arte, de ser sistemas autopoieticos e auto-referenciais, dotados das suas próprias operações:

A integração não significa senão que sistemas diferentes operam simultaneamente (estão sincronizados) e constroem a liberdade um do outro. Ao participar na comunicação através da percep-

ção, o sistema psíquico pode gerar intensidades de experiência que permanecem incomunicáveis como tais. [...] A comunicação através da arte deve apresentar objectos perceptíveis sensorialmente sem ser capaz de se reproduzir a si própria no seio dos sistemas psíquicos encapsulados.⁸⁶

Vista do lado dos indivíduos, a participação de cada um destes na arte – domínio em que “a sua experiência é mediada pela percepção de coisas e acontecimentos improváveis” – permite-lhe observar-se a si próprio como observador e experienciar-se a si próprio, ou, como também se diz, tomar “consciência de si”, de forma mais aprofundada do que acontece na comunicação verbal e “directa”, para utilizarmos a terminologia de Kierkegaard.⁸⁷

6 Conclusão

Apesar das diferenças entre os projectos de Luhmann e Kierkegaard em termos de pressupostos, objectivos e quadros teóricos – e, nomeadamente, o facto de o primeiro tomar como ponto de observação o sistema social e, o segundo, o sistema psíquico –⁸⁸, ambos

⁸⁶ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 48 (esta temática é tratada, especificamente, no ensaio “Perception and Communication: the Reproduction of Forms”, pp. 5-53).

⁸⁷ Cf. Luhmann, *Art as a Social System*, p. 93.

⁸⁸ “Uma alternativa razoável [à de tomar o sujeito como ponto de partida] consiste, então, em tomar como base o mais compreensivo dos sistemas de comunicação, isto é, o sistema da sociedade, e considerar a ciência como uma parte desse sistema social com as correspondentes limitações no que se refere a história e estrutura.” Luhmann, *La Ciencia de la Sociedad*, p. 52.

⁸² Luhmann, *Art as a Social System*, p. 22.

⁸³ Luhmann, *Art as a Social System*, p. 22.

⁸⁴ Cf. Luhmann, *Art as a Social System*, pp. 23, 24 e 40.

⁸⁵ Cf. Luhmann, *Art as a Social System*, p. 23 *et passim*.

partilham uma série de ideias fundamentais acerca do indivíduo e da comunicação.

No que se refere ao indivíduo (consciência), ele é concebido por ambos como um “espaço” mais ou menos fechado em si próprio – auto-referencial e autopoietico, para utilizarmos a terminologia de Luhmann –, que não tem qualquer ponto de “contacto” ou “comunicação” com os outros indivíduos (consciências); medeia, entre um e outros, o espaço imenso da sociedade enquanto conjunto de comunicações. Toda a “saída” de um indivíduo em direcção a outro – para utilizarmos uma metáfora corrente – implica a passagem obrigatória pela via dos recursos comunicacionais postos à sua disposição pela sociedade, a socialização dos seus pensamentos, e, assim, a perda da sua individualidade propriamente dita.

Em consequência do anterior, e no que se refere já à comunicação, ambos recusam a concepção “transmissiva” da comunicação: vista quer do lado do “emissor” quer do lado do “receptor”, se é que tais termos podem continuar a ter algum sentido, a comunicação é sempre uma selecção individual dos recursos comunicacionais já existentes na (como) “sociedade” – aquilo a que, de forma redundante, se chama a “comunicação social”. Sendo um processo de selecção por parte de cada um dos envolvidos na comunicação, esta é uma actividade sempre mais ou menos “improvável” e mesmo “indirecta”. Ainda em matéria de comunicação, ambos acabam por valorizar a comunicação indirecta ou “artística” como forma de aumentar as possibilidades da comunicação.

Mesmo a diferença essencial entre ambos os autores – que reside, como dissemos, no facto de Luhmann tomar como ponto de observação o sistema social e Kierkegaard o

sistema psíquico – acaba, se virmos bem, por não ser tão relevante como isso. Assim, Luhmann afirma que os sistemas psíquicos, as consciências, não podem comunicar, que só a comunicação comunica. Mas, para que a comunicação comunique, tem de haver a actividade de um sujeito que se insira na “corrente da comunicação”. Dizermos que, ao fazer isso, o sujeito produz uma “comunicação” ou se limita a alimentar a *autopoiesis* da comunicação não é, rigorosamente, muito diferente – depende apenas da perspectiva que se adopta, kierkegaardiana ou luhmanniana. Por seu lado, Kierkegaard afirma que os indivíduos são o ponto de partida da comunicação, mas que a verdadeira comunicação só pode ser indirecta, que a comunicação “directa” não é, em rigor, comunicação. Contudo, por muito “indirecta” que seja, a comunicação individual não pode eximir-se a ter em conta as formas comunicacionais (sociais) existentes, nomeadamente as directas, às quais deve tentar escapar para produzir a “indirecta” visada; com efeito, uma comunicação só pode ser “indirecta” em relação a formas de comunicação “directas” que, ao serem excluídas do processo comunicacional, devem conduzir a novas alternativas, ainda não previstas, para comunicar. Para além disso, a “indirecta” não pode ser tão extrema que não permita, minimamente, que aquele a quem se dirige a identifique como comunicação e não um mero gesto accidental, por exemplo – pondo em jogo a distinção entre informação e acto de comunicação que foi enfatizada por Luhmann.