

**WEBER CONTRA LUHMANN: POR UMA  
HEURÍSTICA DA (IN) DIFERENCIAÇÃO**

**WEBER CONTRA LUHMANN: POR UNA  
HEURÍSTICA DE LA (IN) DIFERENCIACIÓN**

**WEBER AGAINST LUHMANN: FOR A  
HEURISTIC OF THE (IN) DIFFERENTIATION**

*Lucas Trindade da SILVA\**

**RESUMO:** Elemento básico da sociologia de Niklas Luhmann é a definição da modernidade pela primazia da diferenciação funcional, última forma de diferenciação social antecedida por segmentação, centro/periferia e estratificação. Numa sociedade mundial funcionalmente diferenciada, cada (sub) sistema realiza o seu encerramento autopoietico, fundamentado na comunicação, em códigos binários próprios e exclusivos. Tal concepção da diferenciação na sociedade moderna tende a um formalismo pouco produtivo quando se leva às últimas consequências a intransitividade operativa dos códigos binários, a oposição entre diferenciação e hierarquização, assim como a impossibilidade de pensar processos de indiferenciação. Contra tal rigidez formalista do conceito de diferenciação funcional em Luhmann, neste artigo defende-se que a enunciação clássica da autonomização das esferas sociais na *Consideração Intermediária* – na medida em que Weber a princípio pensa tal processo a partir das possíveis afinidades, tensões e mesmo colonizações entre as diferentes esferas – oferece uma *heurística da (in)diferenciação*

---

\* Universidade Federal do Rio Grande do Norte – (UFRN), Natal – RN – Brasil. Instituto Humanitas de Estudos Integrados, Grupo de Pesquisa Social (GPS/UFRN), Grupo de Estudo em Teoria Social e Subjetividades (GETSS/UFPE), Periféricas (UFBA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>. E-mail: [lucastrindadedasilva@yahoo.com.br](mailto:lucastrindadedasilva@yahoo.com.br).

potente e flexível para pensar a sociedade moderna e contemporânea, livrando-nos de um conjunto de impasses postos pelo conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

**PALAVRAS-CHAVE:** Consideração Intermediária. Autonomização das esferas sociais. Diferenciação funcional. Heurística da (in)diferenciação.

**RESUMEN:** *Un elemento básico de la sociología de Niklas Luhmann es la definición de la modernidad por la primacía de la diferenciación funcional, la última forma de diferenciación social precedida por la segmentación, el centro/periferia y la estratificación. En una sociedad mundial funcionalmente diferenciada, cada (sub) sistema realiza su cierre autopoiético, basado en la comunicación, en sus propios códigos binarios exclusivos. Tal concepción de la diferenciación en la sociedad moderna tiende a un formalismo improductivo cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias la intransitividad operativa de los códigos binarios, la oposición entre diferenciación y jerarquización, así como la imposibilidad de pensar procesos de indiferenciación. Frente a tal rigidez formalista del concepto de diferenciación funcional en Luhmann, este artículo argumenta que la enunciación clásica de la autonomización de las esferas sociales en la consideración intermedia - en la medida en que Weber piensa en un primer momento tal proceso a partir de las posibles afinidades, tensiones e incluso colonizaciones entre las distintas esferas - ofrece una heurística de la (in)diferenciación potente y flexible para pensar la sociedad moderna y contemporánea, liberándonos de un conjunto de impasses que plantea el concepto luhmanniano de diferenciación funcional.*

**PALABRAS CLAVE:** *Consideración intermedia. Autonomización de las esferas sociales. Diferenciación funcional. Heurística de la (in)diferenciación.*

**ABSTRACT:** *The basic element of Niklas Luhmann's sociology is the definition of modernity by the primacy of functional differentiation, the last form of social differentiation preceded by segmentation, center/periphery and stratification. In a functionally differentiated world society, each (sub) system performs its autopoietic closure, based on communication, on its own and exclusive binary codes. Such conception of differentiation in modern society tends to an unproductive formalism when the operative intransitivity of binary codes, the opposition between differentiation and hierarchy, and the impossibility of thinking about processes of indifferenciation are carried to the ultimate consequences. Against such formalistic rigidity of the concept of functional differentiation in Luhmann,*

*I argue that the classical enunciation of social spheres' autonomization in the Intermediate Consideration – insofar as Weber at first thinks such a process from the possible affinities, tensions and even colonizations between the different spheres – offers a powerful and flexible (un) differentiation heuristic to think modern and contemporary society, freeing us from a set of impasses posed by the luhmannian concept of functional differentiation.*

**KEYWORDS:** *Intermediate Consideration. Social spheres' autonomization. Functional differentiation. (in)differentiation heuristic.*

## Introdução

Na esteira dos trabalhos de Wolfgang Schluchter (1981) e Thomas Schwinn (2001, 2006) conforme Sell (2014, 2017), busco, neste artigo, salientar a existência, na obra de Max Weber, de uma fundamental, ou mesmo basilar, elaboração sobre a diferenciação das esferas sociais, à altura de esforços mais recentes e explícitos como a teoria luhmanniana da diferenciação funcional.

Diferente da finalidade de elaborar um quadro exaustivo das formas de diferenciação e integração das esferas em Weber, trabalho vigorosamente avançado pelos autores supracitados, o artigo pretende, estabelecendo a ponte entre a sociologia histórico-comparativa da religião e os textos exclusivamente metodológicos, conceber o raciocínio weberiano sobre as legalidades próprias como uma *heurística da (in) diferenciação*, potente na captação das múltiplas formas de relação (tensões e compromissos) entre as esferas da vida. Tal heurística fundamentalmente aberta e flexível apresenta-se, eis a minha hipótese de trabalho, de forma particularmente rica quando comparada a certas limitações tendenciais do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

Defenderei esta hipótese em três partes principais: a primeira tratará do conceito luhmanniano de diferenciação funcional, suas implicações e impasses; a segunda se concentrará particularmente na *Consideração Intermediária* e seus vínculos com a *Wissenschaftslehre* de Weber; ao final, conclusivamente, sintetizarei o argumento enriquecido dos elementos anteriormente elaborados.

## Implicações do conceito luhmanniano de diferenciação funcional

Em artigo amplamente citado por aqueles interessados na abordagem sistêmica da sociedade, Bechmann e Stehr (2001), num bem sucedido esforço de síntese introdutória, elencam três elementos básicos da proposta luhmanniana de refundação

da teoria sociológica: 1) o seu anti-humanismo, que concebe os seres humanos como ambiente dos sistemas sociais, portanto externos à clausura operativa específica destes<sup>1</sup>; 2) clausura esta que se realiza por meio da comunicação; 3) e a exigência de um conceito de sociedade que a tome necessariamente como sociedade mundial.

Como desdobramento do segundo ponto, que poderia ser destacado como um quarto aspecto fundamental da teoria luhmanniana, está o seu conceito de *diferenciação funcional*, que buscarei expor, em algumas das suas etapas de formação, após a elaboração dos seus pressupostos teórico-conceituais relevantes.

Nosso ponto de partida está no que Luhmann concebe como uma virada autorreferencial ou autopoietica da teoria dos sistemas. “Nossa tese de que existem sistemas pode agora ser concebida mais especificamente”, escreve Luhmann (2016, p.30) em *Sistemas Sociais*: “existem sistemas autorreferenciais. Isso significa, primeiramente, apenas num sentido bem geral: existem sistemas com a capacidade de produzir relações consigo mesmos e de diferenciar essas relações perante as do seu ambiente”.

Se a vida encerra operativamente o sistema biológico, assim como a consciência encerra operativamente o indivíduo, a autopoiese do sistema social se dá através da comunicação (LUHMANN, 2010). A comunicação marca a diferença do sistema social em relação ao seu ambiente ou entorno. A sociedade é assim entendida como “o sistema que engloba todas as comunicações, aquele que se reproduz autopoieticamente mediante o entrelaçamento recursivo das comunicações e produz comunicações sempre novas e distintas” (LUHMANN, 1998, p.41, tradução nossa)<sup>2</sup>. A operação comunicativa, aqui, implica necessariamente uma informação, a forma de transmiti-la e a compreensão da mesma, que pode ser aceita ou negada: sim/não, conformidade/desvio são pares internos à operação comunicativa do sentido.

Tal qual o desdobramento fractal do sistema AGIL em Parsons, replicado a cada quadrante considerado em particular e assim continuamente, também em Luhmann a demarcação da forma que define o sistema em relação ao entorno é continuamente desdobrada no interior dos próprios sistemas. A diferenciação funcional, por um lado, define precisamente essa diferenciação interna à autopoiese diferenciada do sistema social, quando “o sistema total”, escreve Luhmann (2016, p.23), “emprega a si mesmo como ambiente em suas próprias formações de subsistemas e, com isso, atinge no nível dos subsistemas improbabilidades mais elevadas ao fortalecer os efeitos de filtração perante um ambiente que é, em última análise, incontrolável”.

---

<sup>1</sup> “Nombres y pronombres utilizados en la comunicación no tienen la más mínima analogía con aquello que indica. Nadie es ‘yo’. Y lo es tan poco como la palabra manzana es una manzana”. (LUHMANN, 1998, p.44).

<sup>2</sup> “La sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoieticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas” (LUHMANN, 1998, p.41).

Se a comunicação, como forma diferenciada em relação ao ambiente, reduz complexidade, o uso da própria comunicação na diferenciação interna ao sistema social aumenta a complexidade do mesmo. “O conjunto do sistema adquire, com isso, a função de um ‘ambiente interno’ para seus subsistemas, especificamente para cada subsistema. A diferença sistema/ambiente”, continua Luhmann (2016, p.35), “é, portanto reduplicada, o conjunto do sistema multiplica a si mesmo como uma multiplicidade de diferenças internas sistema/ambiente”. “Por isso, diferenciação sistêmica é um processo de aumento de complexidade – com consequências significativas para aquilo que, então, ainda possa ser observado como unidade do conjunto do sistema” (LUHMANN, 2016, p.35).

Por outro lado, tal conceito se refere ao último patamar (não-valorativo e não-teleológico) da evolução social. Sociedades modernas são definidas, para Luhmann (1998, p.60, tradução nossa), como “sociedades que têm a diferenciação funcional como seu esquema primário”<sup>3</sup>.

Em texto publicado originalmente em 1977, *The Differentiation of Society*, Luhmann (1998) considera três etapas fundamentais da diferenciação/evolução social: diferenciação segmentária, estratificação e diferenciação funcional. Em *A Sociedade da Sociedade*, de 1997, aquela “tipologia tricotômica” (LUHMANN, 1998, p.59, tradução nossa)<sup>4</sup> é acrescida de mais um tipo, anterior à estratificação: centro/periferia (LUHMANN, 2006). Ao binômio basilar sistema/entorno, outro binômio, igualdade/desigualdade, é fundamental para compreender os diferentes processos de diferenciação social ou “de forma de diferenciação dos sistemas” (LUHMANN, 2006, p.483, grifo do autor, tradução nossa)<sup>5</sup>.

A primeira forma de diferenciação social, a *segmentação*, “diferencia a sociedade em subsistemas *iguais*. A igualdade se refere aqui aos princípios de formação sistêmica autosseletiva”, que são, nas “sociedades arcaicas”, “a ‘origem étnica’ ou a ‘residência’, ou uma combinação de ambos. A desigualdade resulta de uma disparidade fortuita de condições do entorno”, não tendo, “neste estágio”, “uma função sistemática” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> “Nuestro análisis se refiere a las sociedades que tienen a la diferenciación funcional como su esquema primario, es decir, a las sociedades modernas” (LUHMANN, 1998, p.60).

<sup>4</sup> “Esta tipología tricotómica se refiere, de hecho, sólo al esquema primario de la diferenciación” (LUHMANN, 1998, p.59).

<sup>5</sup> “Hablamos, pues, de **forma de diferenciación de los sistemas** cuando desde un sistema-parcial se puede reconocer lo que es otro sistema-parcial y cuando el sistema-parcial se determina por esta distinción” (LUHMANN, 2006, p.483, grifo do autor).

<sup>6</sup> “La **segmentación** diferencia la sociedad en subsistemas **iguales**. La igualdad se refiere aquí a los principios de formación sistémica autoselectiva. En las sociedades arcaicas estos principios son el «origen étnico» o la «residencia», o una combinación de ambos. La desigualdad resulta de una disparidad fortuita de condiciones del entorno. La desigualdad, en este estadio, no tiene una función sistemática. No obstante, es decisiva para la diferenciación evolutiva de las sociedades” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

Centro e periferia, segunda forma, aparece mais como uma transição entre segmentação e estratificação: “aquí se admite un caso de *desigualdade* que transpõe – ao mesmo tempo – o princípio da segmentação e, portanto, prevê uma pluralidade de segmentos (casas familiares) em ambos os lados da nova forma” (LUHMANN, 2006, p.485, grifo do autor, tradução nossa). Realiza-se um tipo de hierarquização interna à própria “estrutura tribal” (LUHMANN, 2006, p.485, tradução nossa)<sup>7</sup>.

A *estratificação*, terceira forma de diferenciação social, resulta “do aumento em tamanho e complexidade da sociedade” e “diferencia a sociedade em subsistemas *desiguais*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa). A igualdade aparece como “norma que regula a comunicação interna, enquanto a desigualdade se converte em uma norma que governa a comunicação com o entorno”<sup>8</sup>. Sinteticamente, na estratificação há “uma distribuição desigual das possibilidades de comunicação” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa) que, na “evolução” desse tipo de diferenciação social, exigiu “a aparição accidental e extrafuncional da distribuição desigual da riqueza” (LUHMANN, 1998, p.53, tradução nossa) e do poder<sup>9</sup>.

O fundamental a reter, contra o enquadramento moralizante do problema (para Luhmann) como “dominação e exploração”, é que, em sociedades estratificadas, “*a identificação dos subsistemas requer uma definição hierárquica de seus entornos em termos de estrato ou igualdade/desigualdade*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa)<sup>10</sup>. Dessa maneira, “os estratos altos têm que fundir sua própria identidade com uma concepção hierárquica da sociedade global”, a partir da qual são definidos “os lugares apropriados para todos os demais estratos na ordem hierárquica” (LUHMANN, 1998, p.54, tradução nossa)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> “*Diferenciación según centro y periferia: aquí se admite un caso de desigualdad que transpone – al mismo tiempo – el principio de la segmentación y, por tanto, prevé una pluralidad de segmentos (casas familiares) en ambos lados de la nueva forma. El caso no se realiza totalmente – aunque sí en cierta medida se prepara – cuando dentro de una estructura tribal se dan centros que sólo pueden ser ocupados por familias distinguidas – como en el caso de los “strongholds” de los clanes escoceses*” (LUHMANN, 2006, p.485, grifo do autor).

<sup>8</sup> “*La estratificación diferencia la sociedad en subsistemas desiguales. La igualdad deviene así una norma que regula la comunicación interna, mientras la desigualdad se convierte en una norma que gobierna la comunicación con el entorno. [...] La estratificación fue en principio un resultado del aumento en tamaño y complejidad de la sociedad*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

<sup>9</sup> “*La estratificación, por supuesto, requiere una distribución desigual de poder y de riqueza – o, para decirlo de una forma más general, una distribución desigual de las posibilidades de comunicación. [...] La evolución de la estratificación requirió la aparición accidental y extrafuncional de la distribución desigual de la riqueza*” (LUHMANN, 1998, p.53).

<sup>10</sup> “*El problema estructural de las sociedades estratificadas es que la identificación de los subsistemas requiere una definición jerárquica de sus entornos en términos de rango o de igualdad/desigualdad*” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

<sup>11</sup> “*En este sentido, los estratos altos tienen que fusionar su propia identidad con una concepción jerárquica de la sociedad global. Esta concepción (sucesivamente) define los lugares apropiados para*

O exemplo dado pelo próprio Luhmann (1998, p.53, grifo do autor, tradução nossa) é o da “*isonomia*” ou igualdade dos cidadãos gregos, que “pressupõe a desigualdade com respeito a outros estratos da sociedade”<sup>12</sup>. Argumento generalizável para sociedades baseadas em estamentos e em castas.

A diferenciação funcional, por fim, é concebida como “*um acontecimento extremamente improvável* que desencadeia posteriormente desenvolvimentos estruturais irreversíveis e dependentes de si mesmos”. Trata-se de uma forma de diferenciação social nova e inteiramente original, “que não se apoia (antes as destrói) em diferenciações segmentárias nem em diferenciações de estrato e, em consequência, não pode encontrar respaldo na sociedade da qual se origina” (LUHMANN, 2006, p.560-1, grifo do autor, tradução nossa). Para Luhmann (2006, p.561, tradução nossa), “decisivo é que em algum momento” a autorreferencialidade comunicativa “alcança uma clausura a partir da qual para a política só conta a política, para a arte, somente a arte; para a educação, apenas as atitudes e a disposição de aprender, para a economia só o capital e os rendimentos”<sup>13</sup>.

Aqui, cada sistema parcial tem os outros sistemas parciais como entorno de si mesmos: são iguais na medida em que cada um atualiza suas “funções *específicas*”, necessárias à integração da sociedade; são desiguais pela exclusividade e exigência de “*competência universal*” (LUHMANN, 2006, p.562, grifo do autor, tradução nossa)<sup>14</sup> de cada um dos códigos binários, exclusivos e intransitivos: governo/oposição (política), pagamento/não-pagamento (economia), licitude/ilicitude (direito), arte/não-arte, verdade/falsidade (ciência), etc. “Nenhum destes subsistemas é capaz de assumir o controle dos outros subsistemas; nenhum código tem alguma forma de prioridade sobre os outros” (JOAS e KNÖBL, 2017, p.303).

“É claro que é possível investigar”, continuam Joas e Knöbl (2017),

---

*todos los demás estratos em el orden jerárquico*” (LUHMANN, 1998, p.54).

<sup>12</sup> “El término griego **isonomia** se refiere a la igualdad de los ciudadanos localizados dentro de un estrato de la sociedad. [...] Pero la **isonomia** presupone la desigualdad con respecto a otros estratos de la sociedad” (LUHMANN, 1998, p.53, grifo do autor).

<sup>13</sup> “[...] es un **acontecimiento extremadamente improbable** que desencadena posteriormente desarrollos estructurales irreversibles y dependientes de sí mismos. [...] se trata del surgimento de una forma novedosa de diferenciación societal – que no se apoia (antes bien las destruye) en diferenciaciones segmentarias ni en diferenciaciones de rango y, en consecuencia, no puede encontrar respaldo en la sociedad donde se origina. [...] Lo decisivo es que en algún momento la recursividad de la reproducción autopoietica empieza a aprehenderse a sí misma y logra una clausura a partir de la cual para la política sólo cuenta la política, para el arte, sólo el arte; para la educación, sólo las aptitudes y la disposición de aprender; para la economía, sólo el capital y los réditos” (LUHMANN, 2006, p.560-1, grifo do autor).

<sup>14</sup> “Lo inusitado de la diferenciación funcional consiste, no por último, em que funciones **específicas** y sus medios de comunicación deben concentrarse en un sistema parcial con **competencia universal**; es decir, se trata de una combinación novedosa de universalismo y especificación” (LUHMANN, 2006, p.562, grifo do autor).

a relação entre a economia e a política, arte e religião, ou a ciência e a lei. Mas não se deve assumir que um subsistema pode orientar ou controlar os outros. A economia pode responder à política apenas por meio do código de pagar/não pagar; ela não tem nenhuma outra língua à sua disposição. A arte pode responder às influências religiosas somente com a ajuda do código estético, enquanto a religião pode responder a influências legais somente através do código transcendência/ imanência. (JOAS; KNÖBL, 2017, p.303).

A recorrência do processamento de ruídos na relação entre dois subsistemas específicos dá origem ao que Luhmann define como acoplamentos estruturais. “De fato, todos os sistemas funcionais se mantêm, na sociedade, unidos entre si mediante acoplamentos estruturais” (LUHMANN, 2006, p.617, tradução nossa), tais como: “impostos e encargos” (LUHMANN, 2017, p.618) na relação economia/política; “a Constituição” (LUHMANN, 2006, p.620, tradução nossa)<sup>15</sup> na relação direito/política; propriedade e contrato na relação direito/economia; universidades, na relação ciência/educação; recrutamento de “novas gerações cientificamente formadas” (LUHMANN, 2006, p.622, tradução nossa) e assessorias na relação política/ciência; classificações e certificados na relação educação/economia. É relevante enfatizar que a existência de acoplamentos estruturais de modo algum coloca em xeque a exclusividade e intransitividade dos códigos binários.

Luhmann (2006, p.589, tradução nossa) então entende “a sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada”<sup>16</sup>. Nas formas anteriores de diferenciação, seja a origem étnica, a residência ou a estratificação tendiam a impedir, por um tipo de influência totalizante, a plena diferenciação das funções parciais. A estratificação, por exemplo, traduzia a diferenciação social em termos de hierarquia de estratos. Tal hierarquia, por princípio, não pode existir numa sociedade moderna funcionalmente diferenciada. Nas palavras de Luhmann (2006, p.592, tradução

---

<sup>15</sup> “De facto, todos los sistemas funcionales se mantienen en la sociedad unidos entre sí mediante acoplamientos estructurales” (LUHMANN, 2006, p.617); “impuestos y gravámenes” (LUHMANN, 2006, p.618); “la Constitución” (LUHMANN, 2006, p.620); “nuevas generaciones científicamente formadas” (LUHMANN, 2006, p.622).

<sup>16</sup> “[...] entendemos a la sociedad moderna como sociedad funcionalmente diferenciada” (LUHMANN, 2006, p.589). Em *Inklusion und Exklusion*, publicado em 1994, Luhmann (2013) chega a anunciar certa autocrítica em relação à sua concepção da sociedade moderna como sociedade funcionalmente diferenciada, quando escreve, ao final do ensaio, ser “importante, sobretudo, que se enriqueça a teoria da diferenciação social com desenvolvimentos conceituais correspondentes e que se desista da expectativa de poder descrever suficientemente a sociedade atual a partir da perspectiva de um tipo dominante de diferenciação social, estratificatório ou funcional” (LUHMANN, 2013, p.43). Este insight não foi, no entanto, desenvolvido pelo autor no sentido de rever a arquitetura teórica de *Sistemas Sociais*, nem levado adiante em *A Sociedade da Sociedade*. Para um esforço notável de “usar Luhmann contra Luhmann” e assim mobilizar seu arcabouço conceitual para tratar de temas como desigualdade social e sua reprodução, a formação e a luta de classes sociais” (DUTRA; BACHUR, 2013, p.8), ver o *Dossiê Niklas Luhmann* organizado por Dutra e Bachur (2013).

nossa), “no plano do sistema total da sociedade [moderna] não pode haver uma hierarquia de funções universalmente válidas, obrigatórias para todos os sistemas funcionais. E nenhuma hierarquia também significa nenhuma estratificação”<sup>17</sup>.

Eis em forma concisa a *tese da primazia da diferenciação funcional*, que significa, como bem sintetizam Joas e Knöbl (2017, p.295), que por mais que continuem a existir diferenças de renda, “entre classes” ou entre centro e periferia, o acesso aos diferentes subsistemas funcionais da sociedade é a princípio igual para todos, e que “a divisão das sociedades modernas em várias esferas *funcionais* tornou-se tão dominante e difusa que agora é impossível identificar posições ‘acima’ e ‘abaixo’, um princípio ordenador”. Implica também em eliminar a possibilidade de existência de “um único sistema funcional hierarquicamente superior aos demais, capaz de representar a sociedade como um todo” (BACHUR, 2009, p.128).

Tanto o pressuposto da exclusividade e intransitividade dos códigos binários de cada sistema parcial como “a eliminação da possibilidade de predominância de qualquer um dos sistemas funcionais parciais em relação ao sistema social” (SILVA *et al*, 2017, p.290), por um lado, e em relação aos outros sistemas parciais, por outro, geram alguns impasses na apropriação e aplicação do esforço luhmanniano. Seja por bloquear “o horizonte de possibilidades futuras”, ao imaginar “os códigos do sistema como exclusivos” e atribuir “cada código a um e único subsistema” (BECK, 1997, p.45), seja por não conseguir reconhecer “as inúmeras discrepâncias evolutivas historicamente observáveis entre os diversos sistemas”, passando “do nível lógico ao nível empírico sem mediação” (BACHUR, 2009, p.137-8).

Marcelo Neves (1996), por exemplo, precisa forjar o conceito de alopoiese do direito para compreender as relações entre política, economia e direito, assim como a corrupção sistêmica brasileira e latino-americana, abandonando neste movimento um conjunto de pressupostos do conceito luhmanniano de diferenciação funcional. Tudo soa como se a diferenciação funcional só fosse plena na modernidade central, em claro contraste com a modernidade periférica.

Tal dicotomização digna das teses sobre a “singularidade brasileira” (TAVOLARO, 2005) é criticada por Dutra (2016), para quem Marcelo Neves padeceria de uma “ilusão meritocrática e constitucionalista”, cujo pressuposto é de que “na Europa e nos Estados Unidos a inclusão e exclusão nos sistemas funcionais são efetivamente estruturadas por mecanismos universalistas e pautadas exclusivamente por normas constitucionais” (DUTRA, 2016, p.86), o que não aconteceria no Brasil, onde a Constituição seria mera fachada.

Contra este tipo de interpretação dualista, Dutra (2016), em coerência neste aspecto com o próprio Luhmann, defende o caráter necessariamente mundial da

---

<sup>17</sup> “[...] en el plano del sistema total de la sociedad no se puede disponer de una jerarquía de funciones universalmente válida, vinculante para todos los sistemas funcionales. Y ninguna jerarquía significa tampoco ninguna estratificación” (LUHMANN, 2006, p.592).

diferenciação funcional. Afirma o autor, amparado em Heintz e Werron (2011), que “[s]istemas funcionais superam suas fronteiras locais e territoriais na medida em que se criam e se institucionalizam ‘discursos públicos de comparação’ [...]. Isto significa que a globalização dos sistemas funcionais torna-se provável quando o sentido (a capacidade de conexão) das operações sistêmicas”, aquilo que vimos como os códigos binários específicos a cada subsistema, “e a reprodução das unidades sociais responsáveis por produzir estas operações também forem determinadas por comunicações comparativas (avaliativas, críticas, etc.) produzidas por um público desconhecido e que não pode ser delimitado territorialmente”. (DUTRA, 2016, p.90).

Nesse sentido, os “particularismos” nacionais relativos às formas de relação entre os sistemas parciais, que existem tanto no centro como na periferia, não seriam suficientes para caracterizar uma alopoiese do direito. A despeito das reais “diferenças relativas”, não “absolutas”, o código lícito/ilícito mantém-se, no Brasil ou na Alemanha, como “lógica de expansão fundada na comunicação comparativa entre ausentes” (DUTRA, 2016, p.92) no que diz respeito ao direito como sistema parcial mundializado. Para Simioni e Pinto (2017), inclusive a atribuição de corrupção só é possível por fazer referência, negativa, ao código jurídico universalmente vigente da licitude/ilicitude.

Salta aos olhos, porém, como discussão de tamanha complexidade só emerge por ter como ponto de partida os pressupostos formais e tendencialmente rígidos do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

## ***A Consideração Intermediária e a autonomização das esferas sociais***

O conceito luhmanniano de diferenciação funcional modula, de maneira particular, o enunciado sobre a autonomização das esferas sociais (SILVA, 2018) enraizado na teoria sociológica clássica, sobretudo em Max Weber (COHN, 2003) que, por sua vez, se insere menos no lastro de formulações de cunho naturalista, como nas concepções spenceriana e durkheimiana de diferenciação social, do que nas formulações hermenêutica de Dilthey (sistemas de fins) e neokantiana de Simmel (autonomia das formas).

Weber (2016), à sua maneira, ao refletir sobre as consequências da ruptura das religiões de profecia com os meios mágicos de salvação (desencantamento), define a modernidade como um processo de desdobramento e explicitação das “legalidades próprias” às distintas ordens ou esferas da vida. Eis um dos aspectos que tornam a *Consideração Intermediária* ensaio de tamanha importância para autores como Habermas (2012) e Schluchter (1981). Texto que, para Sell (2013, p.17-8) “sintetiza a teoria weberiana da Modernidade”.

Tal *Consideração* encontra-se, no compêndio de *Ensaio Comparado de Sociologia das Religiões*, entre o estudo da China (confucionismo e taoísmo) e da Índia (hinduísmo e budismo). A primeira, sobretudo no confucionismo, caracterizada por uma religiosidade de acomodação ao mundo, enquanto a segunda caracteriza-se pela negação do mundo, teórica e praticamente, através de técnicas altamente desenvolvidas para tal. Antes de entrar propriamente no estudo sobre a Índia, Weber (2016, p.362) se propõe então a tarefa de “elucidar brevemente, numa construção esquemática e teórica, os motivos dos quais se originaram as éticas religiosas de negação do mundo e as direções em que se orientaram em seu desenvolvimento, isto é, qual o seu ‘sentido’ possível”. Admite a princípio que no texto, “as diferentes esferas de valor estão elaboradas individualmente com uma coerência racional tamanha que *raramente* ocorre na realidade, mas mesmo assim ela pode ocorrer e *de fato* ocorreu em formas historicamente importantes” (WEBER, 2016, p.362).

Enfatizar tal advertência é de particular importância para o nosso problema, pois destaca como Weber (2016) compreende a sua elaboração teórica das esferas de valor em termos típico-ideais (WEBER, 1993, 1995), ou seja, como um construto teórico com alto grau de homogeneidade e “coerência”, formulado segundo os aspectos que são considerados decisivos a partir de um interesse de conhecimento particular. Construto que, a despeito do rigor utilizado em sua formação, não pode, de maneira alguma, ser identificado à realidade que propõe lançar alguma luz ou tornar mais inteligível.

Como se buscasse justificar a afirmação de que tamanha “coerência racional”, típica de formações conceituais, também “pode ocorrer e *de fato* ocorreu” historicamente, Weber afirma que isto se dá porque “uma tomada de posição teórico-intelectual ou prático-ética, exerce (e sempre exerceu) poder sobre os humanos, por mais limitado e impermanente que este seja e tenha sido, sempre e em toda parte, em face dos outros poderes da vida histórica” (WEBER, 2016, p.362). Tanto a elaboração científica de tipos ideais como “as interpretações religiosas do mundo e as éticas religiosas com intuito racional criadas pelos intelectuais”, analisadas por Weber (2016, p.363), encontram-se, portanto,

[f]ortemente submetidas ao imperativo da coerência”, mesmo que estas últimas não obedecem à “exigência da ‘não contradição’” e não sejam “racionalmente dedutíveis”, “ainda assim, em todas elas, pode-se perceber de um modo ou de outro e não raro com bastante nitidez o efeito da *ratio*, em especial: o da dedução teleológica de postulados práticos. (WEBER, 2016, p.363).

Poderíamos dizer, concluindo a digressão, que a exigência de *racionalização intelectual* ou teórica, presente tanto na sistematização sacerdotal das éticas reli-

gias como na formação científica de conceitos, estabelece um grau superior de proximidade entre os tipos ideais cientificamente elaborados e a realidade empírica que aqueles tipos se propõem a captar.

Dois são, como se sabe, os tipos opostos básicos de rejeição do mundo, para Weber (2016, p.364): a rejeição “ascético-ativa”, “um *agir* querido por deus de um indivíduo feito ferramenta de deus”, onde rejeita-se o mundo agindo no mundo; e a rejeição “místico-contemplativa”, “na qual o indivíduo não é uma ferramenta, mas um ‘recipiente’ do divino”, onde a “ação no mundo” da solução ascético-ativa é vista como “ameaça a um estado salvífico completamente irracional e fora do mundo” e portanto rejeita-se o mundo fugindo dele.

Ambas as formas de rejeição têm sua origem na magia, seja para “despertar qualidades carismáticas” seja “para conjurar encantamento maléfico”. Do ponto de vista “histórico-desenvolvimental [*entwicklungsgeschichtlich*]” ou da perspectiva de uma sociologia histórico-comparativa do racionalismo ocidental, o primeiro caso, “despertar qualidades carismáticas”, foi, para Weber (2016, p.366), “mais importante”, pois “[d]esde o limiar da sua aparição, a ascese já fazia ver sua dupla face: de um lado, afastamento do mundo, do outro, domínio do mundo em virtude das forças mágicas obtidas nesse afastamento” (WEBER, 2016, p.366).

A magia antecede a religião tal como o mago antecede o profeta, sempre do ponto de vista “histórico-desenvolvimental”. Enquanto o mago atende, imbuído de carisma, uma clientela composta de indivíduos buscando capacidades extraordinárias ou o fim do infortúnio, para o profeta, “tal carisma era simplesmente um meio de obter um reconhecimento e respeito para a significação exemplar seja da missão recebida, seja da qualidade de salvador própria da sua personalidade” (Weber, 2016, p.366). Diferente de conferir graça ou alívio imediatos para os indivíduos, como na magia, o “conteúdo da profecia ou do mandamento do salvador era: orientar a conduta de vida pelo afã de alcançar um bem de salvação” (WEBER, 2016, p.366-7), levando o fiel a uma “sistematização racional da conduta de vida” (WEBER, 2016, p.367). Na passagem da magia para a religião de salvação passa-se, assim, de uma supressão do sofrimento prático-ritualística e imediatista para a racionalização contínua da conduta por máximas éticas.

Para as religiões salvíficas, “o que importava, de fato, era colocar o adepto num estado *duradouro* que o tornasse interiormente imune ao sofrimento” (WEBER, 2016, p.367). Não um “estado de graça” extracotidiano, mas um “*habitus* sagrado *duradouro* [*heiliger Dauerhabitus*]” (WEBER, 2016, p.367). Quando ao redor da profecia surgia uma “comunidade religiosa”, a regulamentação da vida ficava sob responsabilidade dos descendentes ou pupilos do profeta, ulteriormente podendo desenvolver-se uma “hierocracia sacerdotal, hereditária ou burocrática” (WEBER, 2016, p.366), que tende a entrar em conflito com o profeta.

O que mais importa para a nossa discussão é que seja em sua origem – profecia visando uma racionalização da conduta de vida para aliviar permanentemente o sofrimento causado pela vida mundana – seja em seu desenvolvimento – na agonística entre o profeta e a hierocracia sacerdotal –, “as religiões proféticas e de salvador viveram numa relação de tensão com o mundo e suas ordens, não só aguda... como também duradoura” (WEBER, 2016, p.367-8). Tensão reforçada, nas religiões de salvação, pelo “sentido dado à redenção” como “orientada para bens salvíficos *interiores*, concebidos como meio de redenção” (WEBER: 2016, p.368), o que demandava uma crescente “racionalização” e “sublimação conscientes das relações dos humanos com as diferentes esferas da posse de bens, interiores e exteriores, religiosos e mundanos” (WEBER, 2016, p.368). Tal exigência, por sua vez, levou “a que as *legalidades próprias* [*Eigengesetzlichkeiten*] das diferentes esferas se tornassem *conscientes* quanto à sua coerência interna”, acirrando “aquelas tensões recíprocas que haviam permanecido ignoradas enquanto reinou a ingenuidade primitiva na relação com o mundo exterior” (WEBER, 2016, p.368).

Além de demarcar as *legalidades próprias* a cada esfera, importa, a seguir, destacar como o arcabouço traçado por Weber é suficientemente flexível para pensar tanto a autonomia como o desenvolvimento desigual das esferas e suas interpenetrações.

A tendência universalista da “ética religiosa da fraternidade” a princípio entra em conflito com a comunidade natural, fundada nos laços estreitos e sectários de sangue ou de clã. Sobretudo “nas profecias de salvação”, escreve Weber (2016, p.370), “o *sofrimento* comum a todos os fiéis, real ou sempre iminente, exterior ou interior, passou a ser o princípio constitutivo da sua relação comunitária”, e a “exigência ética associada a essa atitude sempre se orientava de um modo ou de outro na direção de uma fraternidade universalista que passava por cima de todas as barreiras dos grupamentos sociais, não raro até mesmo indo além da associação confessional à qual se pertencia” (WEBER, 2016, p.371). Para além do conflito com a os laços familiares e sectários, tal ética da fraternidade tendeu a colidir com todas as ordens e valores mundanos: “quanto mais as ordens e os valores do mundo foram sendo de seu lado racionalizados e sublimados segundo suas legalidades próprias [*Eigengesetzlichkeiten*], tanto mais implacável tornou-se essa discórdia” (WEBER, 2016, p.371).

Uma esfera racionalizada que logo colide com “a religião de salvação sublimada” é a econômica. Definida como “*empreendimento objetivo*” orientado “por preços *monetários* que se formam no *mercado* como resultados da luta de interesses dos homens entre si”, tendo o dinheiro, “o que há de mais abstrato e de mais ‘impessoal’ na vida humana” (WEBER, 2016, p.371), como meio fundamental, a esfera econômica expulsa de si qualquer consideração posta por uma “ética da fraternidade”. Por isso, por séculos, a Igreja condenou o enriquecimento, a usura,

a própria “posse de bens econômicos” (WEBER, 2016, p.373), orientando que a relação dos fiéis com bens exteriores se limitasse ao estritamente necessário e garantido através do “trabalho pessoal” (WEBER, 2016, p.373).

No entanto, tal relação conflituosa não é afirmada como a única possível. Como bem sabemos (WEBER, 2004), é sobre o compromisso genético entre um tipo de rejeição religiosa do mundo (esfera religiosa), que se converte em dominação do mundo, e uma ética também específica do trabalho racionalmente orientado (esfera econômica) – junto à condenação do gozo das posses e a eliminação do caráter pecaminoso do enriquecimento – que emerge a feição singular tomada pela modernidade ocidental.

Assim, poder-se-ia dizer como proposição geral, se a solução ascético-ativa cria condições de um possível compromisso entre religião e economia racional (vide as afinidades entre ascetismo intramundano e racionalismo econômico), a solução místico-contemplativa leva ao paroxismo a tensão acima assinalada.

Também ao discutir a esfera política, Weber (2016) revela a mesma abertura para pensar possíveis conciliações e tensões com a esfera religiosa. Em estágios mágicos e religiosos primitivos, a representação do sagrado e a proteção da organização política, na forma de clã ou tribo, se identificavam. A tensão surge, por um lado, com o aparecimento das religiões mundiais (que transcendem a organização tribal ou nacional) e das religiões salvíficas (e sua ética da fraternidade universal). Por outro lado, quão mais a “ordem política se tornava racional” (WEBER, 2016, p.374) mais ela tendia a entrar em conflito com a esfera religiosa. A racionalização do político na forma do “aparelho burocrático do Estado” e seu “*homo politicus* racional” erige uma ordem “*sine ira et studio*, isto é, sem ódio nem amor, mesmo ao punir o delito” (WEBER, 2016, p.375). O Estado moderno, tal como a economia racional, repele todo tipo de “eticização [*Ethisierung*]” (WEBER, 2016, p.375). A finalidade da “razão de Estado” não é outra senão “a manutenção (ou o remanejamento) da distribuição interna e externa do poder”, sendo o Estado definido como “aquela associação que reivindica para si o *monopólio da violência legítima*” (WEBER, 2016, p.375).

A tensão entre a religião sublimada em ética da fraternidade, de um lado, e a política racionalizada na forma do Estado moderno, de outro, é máxima, conforme Weber (2016, p.377), em tempos de guerra, quando a associação política cria um sentimento de fraternidade e confere sentido à morte, concorrendo com os atributos tidos como próprios à esfera religiosa<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> “Aos olhos desta última [religiosidade da fraternidade], a fraternidade do grupo de humanos unidos pela guerra só pode ser desvalorizada como mero reflexo da brutalidade tecnicamente refinada do combate, e a consagração intramundana da morte na guerra só pode aparecer como uma glorificação do fratricídio” (WEBER, 2016, p.377).

São diversas também as formas de compromisso entre as duas esferas: quando a violência estatal é tolerada como um instrumento da “causa” justa de Deus, como nas Cruzadas; na submissão místico-contemplativa, em que todo envolvimento com o mundo é distanciamento da graça, aos poderes seculares; no “oferecer a outra face” ou no “Dai a César o que é de César” cristãos; na indiferença luterana em relação à pecaminosidade diabólica do mundo, que acaba por conferir “autonomia ética” ao “poder temporal” (WEBER, 2016, p.378-9).

A chamada “ética social orgânica” (WEBER, 2016, p.380), como, e.g., a doutrina do Karma, realiza o compromisso entre religião e política ao compreender religiosamente a distribuição desigual da fortuna e do infortúnio entre os indivíduos na ordem secular, ao “conceber o mundo como um cosmos que, embora corrompido pelo pecado, porta em si os vestígios do plano divino de salvação, e por isso é racional, ao menos relativamente” (WEBER, 2016, p.381). Compromisso que faz desta ética um “poder eminentemente conservador e antirrevolucionário” (WEBER, 2016, p.382). No entanto, Weber (2016, p.383) também assinala que “da autêntica religiosidade de virtuosos podem resultar, em determinadas circunstâncias, consequências outras, *revolucionárias*”, quando a obediência ao caminho da redenção está acima de qualquer ordem mundana (e.g. “as revoluções genuinamente puritanas”) e gera o “dever da guerra religiosa” contra os poderes seculares.

Enfatizamos a não-linearidade e a abertura à multiplicidade de relações possíveis, em Weber, por motivos óbvios no que diz respeito ao problema que motiva a escrita deste artigo.

A particular implicação das organizações religiosas nos interesses de poder e nas lutas pelo poder, o colapso sempre inevitável das relações de tensão com o mundo (mesmo as mais acirradas) em compromissos e relativizações, a aptidão das organizações religiosas, bem como o uso delas para a domesticação política das massas e, em especial, a necessidade que têm os poderes vigentes de uma consagração religiosa de sua legitimidade, todos esses são fatores que, como nos mostra a história, condicionaram as tomadas de posição concretas extremamente diversas da parte das religiões no tocante à ação política. Quase todas essas tomadas de posição foram formas de relativização dos valores salvíficos religiosos, relativização deles próprios e também de sua própria legalidade [*Eigengesetzlichkeit*] ético-racional (WEBER, 2016, p.379-80).

A longa citação evidencia como as *legalidades próprias* às esferas podem ser entendidas à maneira de *tipos ideais*, que permitem, em sua particular coerência interna, uma aproximação à “realidade irracional da vida e o seu conteúdo de possíveis significações... inesgotáveis” (WEBER, 1993, p.153). Essa potencialização da visão, por assim dizer, tem sempre o estatuto de “meio de conhecimento” (WEBER,

1993, p.126) e não de um sistema dedutivo que aprisiona a realidade investigada. Pelo contrário, permite, no confronto entre pensamento e realidade empírica, justamente evidenciar o contraste, na impureza das múltiplas tensões e compromissos, com o puro e não contraditório “quadro homogêneo de pensamento” (WEBER, 1993, p.138) inicialmente elaborado.

A mesma abertura heurística e profunda consciência, em ato, da relação simultânea de distanciamento e aproximação na relação entre conceito e realidade, é demonstrada quando Weber trata das outras três esferas (estética, erótica e intelectual).

Como vimos, economia e política são tratadas como esferas por excelência da “ação racional referente a fins no mundo” (WEBER, 2016, p.384), despidas de toda eticidade, e por isso exprimem de imediato suas tensões com uma ética da fraternidade. A “esfera estética e a erótica”, em contraste, tensionam com a religião por razão oposta, a saber, pelo seu “caráter fundamentalmente arracional ou antirracional” (WEBER, 2016, p.384).

No que diz respeito à esfera estética, mais uma vez é a racionalização da religião o estopim do conflito, dado que o mundo encantado da magia era “uma fonte inesgotável, seja de possibilidades de desabrochamento artístico, seja de estilização decorrente do apego à tradição” (WEBER, 2016, p.384), passível de inúmeras formas de compromisso, portanto. É a ética da fraternidade, a religião sublimada, que desvaloriza e torna “suspeita” (WEBER, 2016, p.384) a criação artística, instalando “uma relação de tensão crescente” (WEBER, 2016, p.385), pois, para esta religiosidade, importa “unicamente” o “sentido” das “coisas” e “ações” orientadas para a salvação, e não a “forma” (WEBER, 2016, p.385), que diviniza a criatura e “distrai” da salvação. A tensão é anulada quando o conteúdo religioso é centralizado e a forma é entendida como mero suporte para as práticas religiosas, compromisso esse que é crescentemente impossibilitado pelo “desenvolvimento do intelectualismo e racionalização da vida” (WEBER, 2016, p.385).

A partir de então a arte passa a se constituir num cosmos de valores próprios [*Eigenwerte*] autônomos, apreendidos de modo cada vez mais consciente. Ela assume, seja lá como isso for interpretado, a função de uma *redenção* intramundana, que liberta do cotidiano e, também e sobretudo, da pressão crescente do racionalismo teórico e prático (WEBER, 2016, p.385).

Essa função de escape, de redenção intramundana, exercida pela arte, retroage numa tensão ainda mais forte com a esfera religiosa, que “encara” aquela “como um reino do gozo irresponsável, de dissimulada falta de amor” (WEBER, 2016, p.385). Tensão que ganha forma acabada na oposição entre o “juízo ético”, que ao esteta pode aparecer “como repressão do que há de propriamente criativo e de mais

pessoal no indivíduo”, e o “juízo de gosto”, que aparece ao asceta como uma “fuga estética à necessidade de uma tomada de posição ético-racional”, como uma “forma de disposição não fraternal das mais profundas” (WEBER, 2016, p.385-6). Para a atitude místico-contemplativa, por sua vez, que abdica de todo posicionamento ético em relação ao mundo, há a mesma hostilidade em relação à “forma, porquanto é justamente no sentimento de transgressão de todas as formas que a mística crê poder abrir caminho para aquele Todo-Uno que fica além de toda condicionalidade e de toda modelabilidade” (WEBER, 2016, p.386). Para o místico, a semelhança entre a “emoção artística” e a “emoção religiosa” só atesta o “caráter diabólico da primeira” (WEBER, 2016, p.386).

De forma análoga à reflexão sobre a esfera estética, a esfera erótica também revela, a princípio, relações de compromisso com a religião: na orgiástica mágica, na prostituição sagrada, no casamento como geração de descendência para render cultos e sacrifícios aos mortos, etc. Mais uma vez aqui, o “acirramento” se dá como resultado da crescente “sublimação” de ambas as esferas, na ruptura com “o naturalismo ingênuo do sexo” em nome do “erotismo” como “esfera de valor *conscientemente* cultivada e por isso mesmo – em contraste com o sóbrio naturalismo camponês – *extracotidiana*” (WEBER, 2016, p.388). Como a arte, o erotismo aparece como meio de redenção intramundano, via de abertura “para o cerne mais irracional e por isso mais real da vida” (WEBER, 2016, p.388) e por isso, só pode aparecer, para uma ética da fraternidade universal, como divinização hedonista da criatura, como desvio mundano da redenção fora do mundo<sup>19</sup>.

Não é só à religião que o erotismo conscientemente cultivado se opõe: “o amante se sabe implantado no cerne do verdadeiramente vivo, daquilo que é para sempre inacessível a todo esforço da razão; ele se sabe completamente solto das frias mãos esqueléticas das ordens racionais, bem como da mesmice do cotidiano” (WEBER, 2016, p.391). O ascetismo intramundano quando radicalizado tende a rejeitar “qualquer refinamento que leve ao erotismo como divinização da criatura, idolatria da pior espécie” (WEBER, 2016, p.396).

Compromissos são possíveis: A “forma orgiástica da religiosidade” indiana ou o “reconhecimento da *consumação* do matrimônio, da copula *carnalis*, como ‘sacramento’ da Igreja Católica” são lidos como concessões feitas “a esse sentimento” (WEBER, 2016, p.394). As cartas do quaker William Penn para sua mulher, também exprimem a busca de compromisso “do matrimônio com a ideia de responsabilidade ética recíproca”, da formulação de “um sentimento amoroso consciente de sua responsabilidade no percurso orgânico da vida em todas as suas nuances” (WEBER, 2016, p.394), de conciliação entre paixão e ascese, erotismo e responsabilidade.

<sup>19</sup> Ver também Weber (2016, p.392-3).

Por fim, resta tratar da oposição crescente entre a autonomização da esfera intelectual e a esfera religiosa, entre “o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal”, de um lado, e as “pretensões do postulado ético de que o mundo seja um cosmos ordenados por deus e, portanto, orientado eticamente de modo *pleno de sentido*” (WEBER, 2016, p.395), do outro. A causalidade natural suprime toda possibilidade de causalidade ética e é principalmente a ciência, em seu avanço no domínio do “racional”, que empurra persistentemente a religião “a ser tão simplesmente: o poder suprapessoal irracional (ou antirracional)” (WEBER, 2016, p.396).

Os compromissos aparecem na exigência variável para cada religião de se fundamentar como “apologética racional” e doutrinária contra toda “magia ou mera mística” (WEBER, 2016, p.396), sem que tal exigência faça desaparecer “o efeito daquela tensão intrínseca última da imagem de mundo” e “num ponto qualquer, o ‘*credo non quod, sed quia absurdum*’ – ou seja: o ‘sacrifício do intelecto’” (WEBER, 2016, p.397).

Frente à “agressividade do intelecto”, uma das defesas da religião de salvação é justificar-se como um “conhecimento” concernente a uma “esfera outra”, incomensurável e, portanto, “totalmente heterogêneo e disparatado em face do que faz o intelecto” (WEBER, 2016, p.398). Conhecimento que faria uso não dos “meios do entendimento”, mas do “carisma de uma iluminação” capaz de apreender o “sentido do mundo e da própria existência” (WEBER, 2016, p.398).

## Considerações finais: de Luhmann a Weber

Vê-se como as nuances da *Consideração Intermediária*, em sua forma algo labiríntica – ao tempo que define as legalidades próprias às esferas autonomizadas retoma constantemente os compromissos e tensões historicamente observáveis – de fato está longe de constituir “um modelo uniforme de descrição de esferas sociais, cuja lógica expandir-se-ia automaticamente em qualquer tempo e lugar”, caracterizando-se, pelo contrário, como uma “descrição de uma constelação historicamente contingente de esferas sociais (Europa) que não é fadada a repetir-se” (SELL, 2014, p.55). A argumentação weberiana implicitamente sugere uma abertura às alianças e atritos possíveis entre as esferas, assim como nos desembaraça de certas limitações do conceito luhmanniano de diferenciação funcional.

Primeiramente, as relações entre as esferas, em Weber, mais do que “acoplamentos estruturais”, sugerem formas de interpenetração ou fusão entre as legalidades, narradas em termos de compromissos, indo além, portanto, da intransitividade radical dos códigos binários luhmannianos. Como coloca Sell (2014, p.55), ao sistematizar as contribuições de Thomas Schwinn, “o modo de combinação entre estas ordens sociais também pode resultar em conglomerados diversos”.

Em segundo lugar, os conflitos assinalados continuamente evidenciam problemas de desenvolvimento desigual, por assim dizer, entre as esferas da vida. Assim, como vimos, o desenvolvimento da esfera intelectual empurra a religião para o reino do irracional ou exige que esta assuma procedimentos racionais de justificação; as racionalizações teórica (intelectual) e prática (econômica e política) do mundo levam as esferas erótica e estética a uma sublimação crescente como redenção intramundana, como fuga do mundo dentro do mundo; também a ética da fraternidade encontra terreno cada mais estreito para desenvolver-se frente àquelas formas de racionalização da vida.

Em estreita relação com o ponto anterior, a compreensão da diferenciação/autonomização das esferas em Weber não rejeita, como em Luhmann, a possibilidade de uma hierarquização ou dominância tendencial de uma (s) esfera (s) sobre as outras. As “frias mãos esqueléticas das ordens racionais” ou a “jaula de aço” são metáforas que apontam de maneira decisiva para as tendências de espraiamento da racionalidade teleológica como “estilo de vida” (WEBER, 2004) típico da modernidade, ponto de partida fundamental para os diagnósticos frankfurtianos sobre a generalização da racionalidade instrumental ou a colonização sistêmica do mundo da vida.

Thomas Schwinn, por sua vez cita como exemplos casos em que uma das esferas busca sobrepor-se às demais: o predomínio da lógica do mercado (neoliberalismo), a extensão ilimitada do político (totalitarismo), bem como tentativas de retomar o predomínio do religioso sobre o tecido social ou de alçar visões de mundo seculares, sejam sexuais (erotismo), estéticas ou científicas, ao posto de visões abrangentes do mundo (fundamentalismo) (SELL, 2014, p.55).

Tal compreensão (em aberto) dos processos de autonomização das esferas sociais, distinta da formação rígida do conceito de diferenciação funcional, revela a particular coerência entre a *Consideração Intermediária* e os textos metodológicos de Max Weber. Nestes, a crítica a toda atribuição de uma hierarquia ontológica na relação entre as “partes” constituintes do tecido social, como o edifício infra/supra marxiano, não impede de enfatizar que a atribuição de predominância causal ou condicionante à esfera econômica, ou qualquer esfera da vida social, pode sempre funcionar como uma “hipótese”, a partir da qual “podemos tentar mostrar a sua verossimilhança de ‘maneira dedutiva’, a partir de condições reais e fatuais da vida humana, e, em seguida, sempre de novo e repetidamente, verificá-la por fatos – mas, mesmo assim, ela continua sempre como apenas uma hipótese” (WEBER, 1995, p.223). Não impede também de, mesmo partindo dessa metodologia multicausal e nominalista, que rejeita toda primazia a priori, perceber tendências concretas de dominância de uma esfera sobre a outra.

Eis o que nos permite ler a *Consideração Intermediária* e a gramática das *legalidades próprias* menos como uma teoria da diferenciação social, como se pretende o conceito luhmanniano de diferenciação funcional, do que como uma *heurística da (in) diferenciação das esferas sociais*, ou seja, uma caixa de ferramentas, um inventário de hipóteses ou meios de conhecimento imagetivamente fascinantes a espera de serem confrontados com a contingência da história e do mundo. Longe de exprimir uma debilidade, ler a (in) diferenciação das esferas sociais em Weber como uma heurística é, me parece, precisamente o que a abre para o contingente, para “a ideia de que tudo pode ser diferente”, para o que é “nem necessário nem impossível” (JOAS e KNÖBL, 2017, p.286). Contingência que também é ponto de partida básico da teoria dos sistemas reivindicada por Luhmann, mas que tende a ser olvidado frente aos pressupostos implicados no conceito de diferenciação funcional.

## REFERÊNCIAS

- BACHUR, J. P. **Distanciamento e crítica**: limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, 2009.
- BECHMANN, G.; STEHR, N. Niklas Luhmann. **Tempo Social**, São Paulo, 13 (2), p.185-200, nov. 2001.
- BECK, U. Cap. I. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. *In*: GIDDENS, A.; LASH, S.; BECK, U.; A.; **Modernização Reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997. p.11-72.
- COHN, G. **Crítica e resignação**: Max Weber e a teoria social. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUTRA, R. Diferenciação funcional e a sociologia da modernidade brasileira. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 34, p.77-109, set-dez. de 2016.
- DUTRA, R.; BACHUR, J. P. (orgs.). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HABERMAS, J. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2012.
- HEINTZ, B.; WERRON, T. Wie ist Globalisierung möglich? Zur Entstehung globaler Vergleichshorizonte am Beispiel von Wissenschaft und Sport. **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, v. 63, p.359-394, 2011.
- JOAS, H.; KNÖBL, W. **Teoria social**: vinte lições introdutórias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LUHMANN, N. **Sistemas sociais**: esboço de uma teoria geral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LUHMANN, N. Inclusão e Exclusão. *In*: DUTRA, R.; BACHUR, J. P. (orgs.). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p.15-50.

LUHMANN, N. **Introdução à teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUHMANN, N. **La Sociedad de la Sociedad**. México: Editorial Herder, 2006.

LUHMANN, N. La diferenciación de la sociedad. *In*: LUHMANN, N. **Complejidad y Modernidad**: de la unidad a la diferencia. Madrid: Editorial Trola, 1998. p.50-70.

NEVES, M. Luhmann, Habermas e o Estado de Direito. **Lua Nova**, São Paulo, v. 37, p.93-106, 1996.

SCHLUCHTER, W. **The rise of Western rationalism**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 1981.

SCHWINN, T. **Die Vielfalt und die Einheit der Moderne**: Kultur-und strukturvergleichenden Analysen. Wiesbaden: VS Verlag, 2006.

SCHWINN, T. **Differenzierung ohne Gesellschaft**. Umstellung eines soziologischen Konzepts. Weilerswist: Velbrück, 2001.

SELL, C. E. Modernidades múltiplas. *In*: SELL, C. E.; MARTINS, C. B. **Teoria Sociológica Contemporânea**: autores e perspectivas. São Paulo: Annablume, 2017. p.427-447.

SELL, C. E. Weber no Século XXI: desafios e dilemas de um paradigma weberiano. **DADOS**, Rio de Janeiro, v. 57, n. 1, p.35-71, 2014.

SELL, C. E. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, L. T. da. **Biopolítica e o enunciado da autonomização das esferas sociais**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

SILVA, L.; PARANÁ, E.; PIMENTA, A. A atualidade do anti-humanismo teórico: Luhmann e Althusser frente à problemática da diferenciação/integração social. **Mediações**, Londrina, v. 22, n. 1, p.270-330, jan.-jun. de 2017.

SIMIONI, R.; PINTO, J. Corrupção e diferenciação funcional: da alopoiese à autopoiese do direito no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, v. 4, n. 2, p.4-22, mai.-ago. de 2017.

TAVOLARO, S. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 59, p.5-22, out. 2005.

WEBER, M. **Ética econômica das religiões mundiais**: ensaios comparados de sociologia da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais** (parte II). São Paulo: Cortez, 1995.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais** (parte I). São Paulo: Cortez, 1993.

**Submetido em:** 26/03/2020

**Aprovado em:** 19/03/2021

**Publicado em:** 10/09/2021