

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**  
**MESTRADO – TURMA ESPECIAL - URI – CAMPUS DE ERECHIM**

***WEBER E HABERMAS: DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE E  
ORIENTAÇÃO PARA O AGIR***

**ROGÉRIO GARCIA MESQUITA**

**Florianópolis/SC**

**2001**

**ROGÉRIO GARCIA MESQUITA**

***WEBER E HABERMAS: DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE E  
ORIENTAÇÃO PARA O AGIR***

Dissertação apresentada como requisito parcial  
à obtenção do grau de Mestre em Direito:  
Instituições Jurídico-Políticas, do Curso de Pós-  
Graduação em Direito, Universidade Federal de  
Santa Catarina.

Orientador:  
Prof. Dr. José Alcebiades de Oliveira Júnior

**Florianópolis/SC**

2001

Esta Dissertação foi julgada APTA para a obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela Coordenação de Mestrado em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

**Dr. José Alcebiades de Oliveira Júnior**

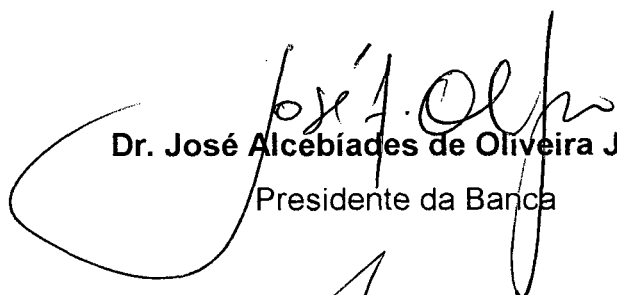
Professor Orientador



**Dr. Christian Guy Caubet**

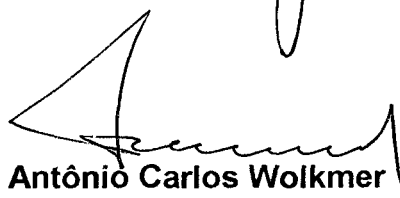
Coordenador do Pós-Graduação em Direito

Apresentada perante a Banca Examinadora composta pelos Professores:



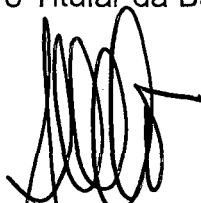
**Dr. José Alcebiades de Oliveira Júnior**

Presidente da Banca



**Dr. Antônio Carlos Wolkmer**

Membro Titular da Banca



**Dr. Sérgio Cademartori**

Membro Titular da Banca

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Doutor Edmundo, por seu entusiasmo contagiante pelo pensamento weberiano.

Ao Professor Doutor José Alcebíades, pelo apoio, orientação e amizade.

Ao Professor Doutor Ubaldo, por sua solicitude nas questões administrativas.

À Andréa, Raíza e Lorenzo, muito amados “companheiros de viagem”.

E, sobretudo, a Deus.

## SUMÁRIO

RESUMO .....	vii
RESUMEN .....	viii
INTRODUÇÃO .....	01
CAPÍTULO 1 – O PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL .....	06
1 – Racionalização Cultural .....	07
1.1 – A Racionalização da Esfera Teórico-Cognitiva .....	08
1.2 – A Racionalização da Esfera Ético-Normativa .....	12
1.3 – A Racionalização dos Valores Estéticos .....	18
2 – A Racionalização Social .....	24
2.1 – A Empresa Capitalista Moderna .....	25
2.2 – O Estado Racional Moderno .....	29
2.2.1 – A Racionalização Jurídica Formal .....	30
2.2.2 – A Administração Racional Burocrática .....	34
3 – A Racionalização da Personalidade .....	41
CAPÍTULO 2 – A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA .....	49
1 – A Teoria da Ação Comunicativa .....	49
2 – O Mundo Vivido .....	54
3 – As Regras do Discurso .....	59
4 – A Ética Discursiva .....	65

5 – As Críticas mais freqüentes contra a Ética Discursiva .....	67
5.1 – A Situação Ideal da Fala .....	72
5.2 – Os Limites da Ética .....	73
5.3 – É Utópica a Ética Discursiva? .....	73
5.4 – Dos Condicionamentos Sociais Imprescindíveis ao Discurso em sua Forma Ideal .....	75
<b>CAPÍTULO 3 – AUTONOMIA E SOLIDARIEDADE: A VIRTUDE ESTÁ NO MEIO TERMO .....</b>	<b>81</b>
1 – Eleição de Valores e Coerência Núcleo da Prescrição Weberiana .....	81
2 – Os Limites de Prescrição de Weber .....	89
3 – Os Limites da Teoria Discursiva do Direito de Habermas .....	94
4 – O Individualismo Solidário de Adela Cortina .....	100
5 – O Ecumenismo de Küng .....	105
6 – As Instituições Intermediárias de Berger e Luckmann .....	109
7 – Autonomia e Solidariedade: A Virtude está no Meio Termo .....	112
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>114</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>121</b>
<b>ANEXO 1 - Estágios da Moral de Kohlberg .....</b>	<b>129</b>

## RESUMO

O presente trabalho objetivou verificar as causas do agir mecânico, padronizado e egoístico do homem moderno, bem como as condições de possibilidade de adoção de um modelo racional para orientar o agir humano, capaz de conferir autodeterminação às pessoas. Foi dada ênfase na análise da modernidade de Weber, segundo a qual a racionalização de todos os âmbitos da vida – com a absolutização da ciência em detrimento da religião – desembocou num mundo desencantado, sem sentido e sem liberdade. Por isso, Weber propõe ao homem a autodireção de sua vida conforme valores conscientemente eleitos e sopesados, para que preserve um fundo de humanidade e possa atribuir sentido à sua vida nesse mundo dessacralizado. Destacou-se também o diagnóstico da modernidade em Habermas, que localizou uma *situação ideal de fala* como pano de fundo da comunicação do homem moderno, e assim enfatiza o diálogo como a única maneira de ser legitimada uma norma orientadora da ação individual, mediante a prevalência do argumento mais racional e participação de todos os afetados pela norma discutida. Adotou-se uma perspectiva aristotélica – a virtude está no meio termo – surgindo a necessidade de apontar uma via intermediária entre os dois autores estudados, no que diz respeito à orientação para o agir, reconhecendo-se o individualismo de Weber e o coletivismo de Habermas como extremados. Para se eleger a via mediana partiu-se do traço fundamental de cada um desses autores: autonomia e solidariedade expressam esse ponto equidistante.

## RESUMEN

El presente trabajo tuvo por objetivo verificar las causas de la acción mecánica, estandarizada y egoísta del hombre moderno, como también las condiciones de posibilidad de adopción de un modelo racional para orientar la actividad humana, capaz de otorgar autodeterminación a las personas. Fue enfatizado el análisis de la modernidad de Weber, según el cual la racionalización de todos los ámbitos de la vida - con la absolutización de la ciencia en perjuicio de la religión - desembocó en un mundo desencantado, sin sentido y sin libertad. Por eso, Weber propone al hombre la autodirección de su vida de acuerdo a valores conscientemente elegidos y estudiados, para que conserve la esencia humanística y pueda dar sentido a su vida en ese mundo profano. Destácase también el diagnóstico de la modernidad en Habermas, que identificó una "*situación ideal del habla*" como escenario de la comunicación del hombre moderno y así refuerza el diálogo como la única manera de ser legitimada una norma orientadora de la acción individual, a través de la sobresaliencia del argumento más racional y participación de todos los afectados por la norma discutida. Fue adoptada una perspectiva aristotélica - la virtud está en el medio término - surgiendo la necesidad de indicar una vía intermediaria entre los dos autores estudiados, con referencia a la orientación para la acción, reconociéndose el individualismo de Weber y el colectivismo de Habermas como extremos. Para se elegir la vía mediana se partió de la característica fundamental de cada uno de los autores: autonomía y solidaridad expresan ese punto equidistante.



## INTRODUÇÃO

Nas sociedades complexas dos dias de hoje, fomentadoras do processo de acumulação de capital por poucos, há uma polarização extrema entre ricos e pobres, fruto do agir instrumental – irracional e desprovido de sentido - que domina as ações dos homens nesse processo autodestrutivo. Dentro desse contexto, a razão cedeu precioso espaço ao agir meramente estratégico, incapaz de orientar com sentido a ação individual.

Todavia, para aqueles que se resignam com uma *razão sem esperança*, na acepção de Muguerza<sup>1</sup>, há que se opor a esperança na razão. Com efeito, diante da crise de sentido do mundo moderno, decorrente do abandono da metafísica e das certezas não-problematizáveis, e fundada no multiculturalismo, no pluralismo de valores e na secularização da sociedade, a única saída para o homem atual passa necessariamente pela razão.

Portanto, o assunto objeto da dissertação é o desejo e a necessidade humanas de ter orientações éticas fundamentais aferidas racionalmente. Afinal de contas como deve o homem agir? Tal indagação kantiana permanece por demais

---

<sup>1</sup> MUGUERZA, Javier. *La Razón Sin Esperanza*. Madrid: Taurus, 1986.

controvertida na modernidade, pois as sociedades são multiculturais e os valores plurais.

Justifica-se a abordagem em face do que se convencionou chamar de crise de sentido do homem na modernidade, fruto da ausência de um consenso fundamental mínimo em relação aos valores, notadamente em virtude do multiculturalismo e pluralismo das sociedades pós-metafísicas.

A importância do tema é inequívoca, pois se a incapacidade humana de autodeterminação gera suicídio, estresse, solidão – ou ao menos desconforto -, não paira dúvida acerca do desejo das pessoas de melhoria da qualidade de vida, o que se externa em expectativas demasiadamente ambiciosas em relação à virada do milênio. Mas não se pode olvidar que qualquer mudança exige uma nova maneira de agir dos indivíduos.

Para o trato do tema era necessário eleger autores que abordaram a questão de uma esfera prescritiva/informativa para a ação à luz da modernidade. Optou-se por Weber e Habermas, que representam sem dúvida dois dos maiores sociólogos da modernidade, pois efetuaram diagnósticos importantes das sociedades modernas, mas fundados em paradigmas divergentes. Weber efetuou um diagnóstico da razão formal, dominante nas esferas de valor, mas não descurou da racionalidade material, pois aposta na liberdade individual, conforme se depreende de sua concepção de indivíduo.

Weber sinala a ambivalência do desenvolvimento da razão, que instaurou o primado do domínio técnico-formal sobre os processos naturais e sociais, ante a

diferenciação das esferas de valor - Ciência, Moral/Direito e Arte - da Religião, mas sempre em perpétua tensão com a racionalidade substantiva. Weber anunciou uma certa visão apocalíptica do destino da modernidade, com um mundo desencantado, sem sentido, pluralidade de valores que reclamam cada qual a fundamentação única da unidade da cultura, e a ameaçante perda, anulação ou renúncia acrítica da capacidade do indivíduo para autodirigir a sua vida.

Habermas, por sua vez, admite em parte o diagnóstico da modernidade weberiano, que é seu ponto de partida, mas, sob os auspícios da filosofia da linguagem, invoca a necessidade de operar uma guinada lingüística na maneira de pensar, para superar o conceito de razão – auto-suficiente, monológico e solipsista – advindo do paradigma da subjetividade. Para isso, desloca o projeto de fundamentação de sua teoria do interior da estrutura da consciência para o interior da estrutura da linguagem.

Assim, propõe um agir voltado para resgatar o diálogo. Contrapõe-se ao agir estratégico e assevera que somente o diálogo não-coercitivo no círculo de todos os afetados pela norma discutida vale como pedra de toque para saber se tal norma pode contar com um assentimento fundado. A norma de ação tem validade apenas quando todos os afetados por ela, enquanto participantes de um diálogo fático, alcançam um consenso sobre se a norma deve entrar em vigência ou permanecer vigente.

Tratam-se de dois diagnósticos competentes e lúcidos da modernidade, mas que divergem quanto ao modelo de racionalidade capaz de conduzir o indivíduo à emancipação das *forças invisíveis* do sistema e atribuir um certo

sentido à sua ação. Em que modelo de razão apostar? Na razão subjetiva ou na razão intersubjetiva?

A partir do questionamento premencionado, a dissertação foi estruturada em três capítulos. Nos dois primeiros capítulos são esboçadas, de maneira panorâmica, as grandes linhas do pensamento de cada um dos autores em comento: no capítulo primeiro é reconstituída a teoria da racionalização de Weber, a partir da sistematização proposta por Habermas, diferenciando três esferas de valor que pretendem abranger toda a realidade: cultura, sociedade e pessoa.

Assim, são analisadas a racionalização cultural, a racionalização social, e a racionalização da personalidade, as quais refletem a multiplicidade de processos de racionalização havidos nos diferentes âmbitos de ação – científico, artístico, econômico, político, religioso, jurídico, moral, erótico, etc. – mas que procuram identificar a especificidade do racionalismo ocidental.

No capítulo segundo é apresentada a teoria da ação comunicativa de Habermas, decorrente da *linguistic turn* experimentada pela filosofia contemporânea, fundada num novo modelo de razão: a razão comunicativa, que tem como pressuposto o princípio do discurso, orientado por uma situação ideal de fala, com vistas à obtenção de um consenso quanto ao argumento mais racional.

Por fim, no capítulo terceiro, a abordagem gravita em torno da orientação que o pensamento weberiano recomenda para tornar valiosa e com sentido a ação. Enfatiza-se Weber como teórico da moral, através de sua prescrição de um

agir em conformidade com os valores eleitos pelo indivíduo, único subterfúgio para preservar um fundo de humanidade e libertar-se da *jaula de ferro*.

Consta ainda do capítulo terceiro uma crítica da Teoria Discursiva do Direito de Habermas, com o intuito de apontar as suas limitações no propósito de estabelecer o elo entre Moral e Direito. Outros autores são trazidos à baila e apresentadas as suas propostas para orientar a ação individual, com vistas a estear uma conclusão acerca do tema de uma esfera prescritiva racional e informativa para a ação, tão caro ao homem moderno das sociedades pluralistas pós-metafísicas.

As considerações finais apontam para uma via intermediária, representada pelo *individualismo solidário*, conforme proposto por **Adela Cortina**, cujos pilares são a *autonomia e a solidariedade*.

## CAPÍTULO 1

### O PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

O conceito de *racionalização* utilizado por Weber não é unívoco, já que o sociólogo alemão emprega-o de modos distintos e com diferentes sentidos o termo ao longo de sua obra. Grosso modo, poder-se-ia dizer que *racionalização* significa *tornar racional aquilo que não é*, o que implica o abandono das cosmovisões religiosas e das explicações fundadas em argumentos metafísicos.

Weber, na busca da especificidade do racionalismo ocidental, estuda as manifestações havidas nas várias esferas da atividade humana, tais como: científica, artística, econômica, política, religiosa, jurídica, moral. Isso é indicativo da multiplicidade de processos de racionalização nas distintas esferas de ação, afastando a idéia de um processo de racionalização único.

Todavia, com o intento de rastrear as semelhanças estruturais do racionalismo moderno esboçado por Weber, Habermas procurou sistematizar a complexa teoria da racionalização weberiana, distinguindo especialmente três

âmbitos que procuram abarcar toda a realidade: cultural, social e pessoal. Com efeito, “*Para la clasificación que sigue voy a servirme de la división, corriente desde Parsons, en sociedad a), cultura b) y personalidad c)*”<sup>2</sup>. A partir dessa classificação é possível ter uma visão panorâmica do pensamento weberiano.

A modernização da civilização ocidental, segundo Weber, decorre da racionalização das religiões e das visões tradicionais do mundo (*racionalização cultural*), e da autonomização dos subsistemas de agir de acordo com a racionalidade instrumental (*racionalização social*), as quais pressupõem um *estilo metódico-racional de vida para superar a tradição (racionalização da personalidade)*.

## 1 - RACIONALIZAÇÃO CULTURAL

A racionalização cultural é consequência da diferenciação das esferas axiológicas – Ciência, Moral/Direito e Arte – em face do processo de racionalização das imagens do mundo, pois a religião abrangia aspectos cognitivos, normativos e expressivos da cultura. Na modernidade cada uma das esferas de valor aludidas adquire uma lógica interna própria, em virtude da emancipação havida das visões tradicionais do mundo.

---

<sup>2</sup> Em livre tradução: “Para a classificação que segue vou servir-me da divisão, corrente desde Parsons, em sociedade a), cultura b) e personalidade c)” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 214).

## 1.1 - A Racionalização da Esfera Teórico-Cognitiva

A ciência moderna constitui um saber de fundamentação matemática e experimental com pretensões de validade universal. A modernidade assume da tradição grega a idéia de que a matemática é o modelo a ser copiado por todos os ramos do saber que tiverem pretensões de cientificidade. O renascimento, por sua vez, constitui a base experimental da esfera teórico-cognitiva, a qual está fundada numa atitude instrumental frente à natureza. Daí o caráter técnico-pragmático da ciência moderna, que possibilita a aplicação prática das inovações teórico-científicas nas esferas econômica, artística, administrativa, etc.<sup>3</sup>

A economia capitalista como um dos fatores impulsionadores do processo de modernização social justifica-se pela recepção metódica da ciência a serviço da economia, o que explica o desenvolvimento do chamado *estilo de vida moderno* e da ação racional conforme os fins. Mas qual a consequência fundamental do processo de racionalização da esfera técnico-cognitiva? Para Weber, é o desencantamento do mundo, que

“Representa así, un proceso de ilustración racional, de liberación de autoengaños e ilusiones, que Weber ve cumplirse en la historia misma del desarrollo de las cosmovisiones religiosas: en la quiebra de una concepción mágica del mundo en la que lo conocimiento e interpretación quedaban vinculados y en la que, paralelamente, causalidad natural e causalidad mágica permanecían indiferenciadas. Um mundo desencantado aparece, por tanto, como um espacio que puede ser aprehendido en su completud sin recurrir a potencias o a poderes ocultos imprevisibles que están en las cosas, que actuan en ellas, que se ocultan o las encaman temporalmente (según estemos en una concepción naturalista, preanimista o

---

<sup>3</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y Conciencia Trágica: La Modernidad Según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996, p. 124.



simbolista), pero, en todo caso, poderes, espíritus, demonios a los que remite la explicación de todo acontecer. Superada la visión mágica del mundo, éste puede ser explicado desde una imanes legalidad natural-causal, al margen de teleologías ocultas (...) Superada la visión mágica del mundo todo puede, en efecto, 'ser dominado mediante el cálculo y la previsión' en la acción."<sup>4</sup>

O desencantamento do mundo é conseqüência da chamada *intelectualização*, que consiste na visão mecanicista do mundo, proporcionada pela racionalização empírico-analítica. A pretensão metafísica de conferir um sentido unitário ao mundo sofre sério golpe com essa racionalização, pois o "*pressuposto fundamental de qualquer vida em comunhão com o divino impele o homem a se emancipar do racionalismo e do intelectualismo da ciência*"<sup>5</sup>.

A exclusão de questões de sentido da esfera teórico-cognitiva é condição de possibilidade do desenvolvimento da ciência moderna, pois a prevalência da ação racional conforme os fins, com o conseqüente predomínio do cálculo e da técnica, exige apenas a eleição adequada dos meios para a consecução dos fins queridos. A pergunta acerca do domínio técnico da vida – se devemos buscá-lo e/ou se há sentido nisso – é deixada de lado, ou de antemão respondida afirmativamente:

---

<sup>4</sup> Em livre tradução: "Representa assim um processo de ilustração racional, de liberação de auto-enganos e ilusões, que Weber vê cumprir-se na própria história do desenvolvimento das cosmovisões religiosas: na quebra de uma concepção mágica do mundo na qual o conhecimento e a interpretação estavam vinculados e na qual, paralelamente, causalidade natural e causalidade mágica permaneciam indistintas. Um mundo desencantado aparece, portanto, como um espaço que pode ser apreendido em sua plenitude sem recorrer a potências ou a poderes ocultos imprevisíveis que estão nas coisas, que atuam sobre elas, que se ocultam ou as encarnam temporalmente (segundo estejamos numa concepção naturalista, pré-animista ou simbolista), mas, em todo caso, poderes, espíritus, demônios aos quais se remete a explicação de todos os acontecimentos. Superada a visão mágica do mundo, este pode ser explicado a partir de uma imanes legalidade natural-causal, à margem de teleologias ocultas ... Superada a visão mágica do mundo tudo pode, com efeito, 'ser dominado através do cálculo e da previsão' da ação" (FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Ob. cit.*, p. 124-125).

<sup>5</sup> WEBER, Max. *A Ciência como Vocação*. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 442.

“Quem ainda acredita – salvo algumas crianças grandes que encontramos justamente entre os especialistas – que os conhecimentos astronômicos, biológicos, físicos ou químicos podem ensinar-nos algo sobre o sentido do mundo ou podem ajudar-nos a encontrar sinais de tal sentido, se é que ele existe? (...) Todas as ciências da natureza nos dão uma resposta à pergunta que devemos fazer, se quisermos tecnicamente dominar a natureza. Mas elas deixam totalmente de lado, ou fazem apenas suposições que se enquadram nas suas finalidades, se, afinal, devemos e queremos realmente ‘tecnicamente’ dominar a vida, e se, em última análise, há um sentido em tudo isso”<sup>6</sup>.

Os limites da ciência moderna para responder às questões normativas e de sentido desmantelam a ilusão daqueles que pretendiam fazer da ciência “o caminho que conduz ao ‘ser verdadeiro’, à ‘verdadeira arte’, à ‘verdadeira natureza’, ao ‘verdadeiro Deus’, à ‘verdadeira felicidade’”<sup>7</sup>. Também aqui revela-se nitidamente o conflito irreparável entre racionalidade científico-formal e racionalidade normativo-material, representado pela dicotomia entre ação racional conforme fins e ação racional conforme valores.

Diante dessa tensão insolúvel, Weber recepciona a idéia goethiana de que a principal característica do homem moderno é a ação<sup>8</sup>, e logo no início de sua obra *Economia e Sociedade* define a sociologia como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarle causalmente en su desarrollo y efectos”<sup>9</sup>. O indivíduo somente pode constituir e

<sup>6</sup> WEBER, Max. *A Ciência como Vocaçãõ*. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 442 e 444.

<sup>7</sup> Idem, p. 443.

<sup>8</sup> “Escrito está: ‘En el principio era la Palabra’... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No quiero en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir esto de outro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. – Escrito está: ‘En el principio era Sentido’ ... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea? ... Debiera estar así: ‘En el principio era la Fuerza’... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: ‘En el principio era la Acción’.” (GOETHE. J. W. *Fausto*. Madrid: Cátedra, 1987, p. 139).

<sup>9</sup> Em livre tradução: “uma ciência que pretende entender, interpretando, a ação social, para dessa maneira explicá-la causalmente em seu desenvolvimento e efeitos” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 5).

desenvolver sua personalidade através de sua capacidade de atribuir um sentido à sua ação<sup>10</sup>, sendo que a importância da sociologia como ciência repousa na possibilidade de *compreender* dito sentido.

- À ciência compete somente estabelecer os meios tecnicamente adequados para a obtenção dos fins previamente estipulados, mas é impotente para subtrair do indivíduo o dever de eleger os valores últimos que devem dirigir e dar sentido à sua ação, notadamente ante a inexistência de uma racionalidade material última.

- Essa impossibilidade científica para responder à questão sobre “*o que devemos fazer*” é a tradução weberiana da dicotomia entre razão teórica e razão prática instaurada por Kant. Weber separa as esferas científica e normativa a fim de garantir a *dignidade específica*<sup>11</sup> de cada uma delas. Isso não implica uma desvalorização da ética, mas a imposição de limites à ciência, que não pode criar valores, nem decidir entre eles, tampouco ultrapassar a barreira da mera constatação dos fatos e pretender responder qual é o sentido da vida, o valor da cultura, o comportamento adequado na comunidade cultural ou na associação política<sup>12</sup>. Por isso Tolstói manifestou-se sobre a ciência da seguinte maneira: “*A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?*”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> “Por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo” (Idem, *ibidem*).

<sup>11</sup> WEBER, Max. A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1993, v. 1, p. 109.

<sup>12</sup> WEBER, Max. A Ciência como Vocação. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 446-447.

<sup>13</sup> *Apud* WEBER, *ob. cit.*, p. 443.

Weber procura resgatar o *sapere aude* kantiano<sup>14</sup> postulando ao indivíduo uma preservação heróica de um fundo de humanidade – mediante a dedicação incondicional a um ideal – em face da fragmentação da alma vivenciada pelo homem moderno, fruto de um mundo desencantado e dessacralizado.

## 1.2 - A Racionalização da Esfera Ético-Normativa

O processo de racionalização cultural do Ocidente, no âmbito ético-normativo, é representado pelo surgimento das éticas profanas, baseadas em princípios gerais e universalizáveis, e pelo direito formal positivo. Tais fatores contribuíram significativamente para a institucionalização da ação econômica e administrativa conforme fins. A racionalização da esfera ética e a racionalização da esfera jurídica observaram um duplo aspecto em sua gênese: **a)** num primeiro momento, Moral e Direito tornam-se independentes das cosmovisões religiosas às quais estavam inicialmente vinculados, e se constituem perante a filosofia prática como ética formal e como direito natural racional; **b)** num momento posterior, Moral e Direito acabam por separar-se entre si, abrindo caminho para o surgimento de um Direito Positivo despido de conteúdo material.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo” (KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?* In: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11).

<sup>15</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y Conciencia Trágica: La Modernidad Según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996, p. 133-134.

O direito natural representa a primeira expressão da crescente diferenciação secularizada das esferas de valor, através do qual foi possível uma clara delimitação entre a racionalidade legal como esfera dotada de lógica interna própria e independente da racionalidade revelada e da racionalidade tradicional, pois a partir do momento em que a revelação religiosa e a santidade da tradição restam insubsistentes para fundamentar as normas legais, o direito natural apresenta-se como a única fonte de legitimidade do Direito vigente.<sup>16</sup>

“El derecho natural racional se constituye, por tanto, en fuente de justificación del derecho positivo, quedando integrado por el conjunto de normas jurídicas cuya validez no depende de su carácter sagrado ni tradicional, ni tampoco de la voluntad de un legislador legítimo, sino de principios jurídicos de carácter universalista, racionalmente deducibles, por relación a los que el derecho positivo puede ser cambiado. Este proceso secularizador de las vías jurídicas es condición necesaria de un recorrido racionalizador que culmina en la sistematización, formalización y positivización del derecho moderno ‘estatuido’.”<sup>17</sup>

Essa legitimidade jusnaturalista funda-se na idéia de que “Todo derecho legítimo descansa sobre un estatuto y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de voluntad”<sup>18</sup>, razão pela qual “El contrato racional libremente celebrado, ya sea como fundamento histórico real de todas las formas de socialización, incluyendo al Estado, ya como criterio de estimación, llegó a ser

---

<sup>16</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 134.

<sup>17</sup> Em livre tradução: “O direito natural racional se constitui, portanto, em fonte de justificação do direito positivo, restando integrado pelo conjunto de normas jurídicas cuja validade não depende de seu caráter sagrado nem tradicional, tampouco da vontade de um legislador legítimo, mas de princípios jurídicos de caráter universalista, racionalmente deduzíveis, por relação aos que o direito positivo pode mudar” (FUENTE, *ob. cit.*, p. 134).

<sup>18</sup> Em livre tradução: “Todo direito legítimo repousa sobre um estatuto e o estatuto se apóia em última instância num convênio racional de vontade” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 641).

uno de los principios formales universales de la construcción iusnaturalista.”<sup>19</sup>

Com efeito, a idéia de contrato funda-se em base metajurídica, segundo os critérios materiais implícitos nos princípios da *natureza* ou da *razão*.

Todavia, como o Direito é expressão de interesses de classes implicadas em relações de intercâmbio, conforme explicitado lapidarmente por Marx, bem como pelo influxo do racionalismo jurídico<sup>20</sup>, o jusnaturalismo caiu em descrédito, possibilitando a definitiva autonomização do Direito em relação à Moral. O Direito, com a perda da dignidade supra-empírica, passa a ser marcado por três características formais:

*“Positividad.* El derecho moderno rige como un derecho positivamente estatuido. No se forma por interpretación de tradiciones sagradas y reconocidas, sino que expresa más bien la voluntad de un legislador soberano, que, haciendo uso dei medio de organización que es el derecho, regula convencionalmente situaciones sociales.

*“Legalidad.* El derecho moderno no supone a las personas jurídicas ninguna clase de motivación ética, fuera de una obediencia general al derecho; protege sus inclinaciones privadas dentro de límites sancionados. No se sancionam las malas intenciones, sino las acciones que se desvían de las normas (lo que supone las categorías de responsabilidad y de culpa).

*“Formalismo.* El derecho modemo define ámbitos en que las personas privadas pueden ejercer legítimamente su arbitrio. Se presupone la libertad de arbitrio de las personas jurídicas en un ámbito, éticamente neutralizado, de acciones que son privadas, pero que llevan anejas consecuencias jurídicas. El comercio jurídico privado puede así quedar regulado negativamente por vía de restricción de las facultades

---

<sup>19</sup> Em livre tradução: “O contrato racional livremente celebrado, seja como fundamento histórico real de todas as formas de socialização, incluindo o Estado, seja como critério de estimação, chegou a ser um dos princípios formais universais da construção jusnaturalista” (Idem, p. 642).

<sup>20</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 135.

reconocidas en principio (y no por vía de regulación positiva mediante deberes y mandatos materiales concretos). En este ámbito está permitido todo aquello que no esté jurídicamente prohibido.”<sup>21</sup>

Conseqüência dessas características é a tensão permanente e irresolúvel entre racionalidade material e racionalidade formal e/ou entre ação orientada por valores e ação orientada pelos fins<sup>22</sup>. Por um lado, o *direito sistemáticamente estatuído* e a crescente racionalidade jurídica especializada – a profissionalização dos operadores jurídicos – contribuem decisivamente para a possibilidade de cálculo da administração da justiça, indispensável às explorações econômicas de caráter permanente, mormente no âmbito do capitalismo, que necessita da chamada

<sup>21</sup> Em livre tradução: “*Positividade*. O direito moderno rege como um direito positivamente estatuído. Não se forma por interpretação de tradições sagradas e reconhecidas, mas expressa a vontade de um legislador soberano que, fazendo uso do meio de organização que é o direito, regula convencionalmente situações sociais.

*Legalidade*. O direito moderno não supõe nas pessoas que recorrem ao direito nenhuma motivação ética, fora de uma obediência geral ao direito; protege suas inclinações privadas dentro de limites sancionados. Não se sancionam as más intenções, mas as ações que se desviam das normas (o que supõe as categorias de responsabilidade e de culpa).

*Formalismo*. O direito moderno define âmbitos em que as pessoas privadas podem exercer legitimamente seu arbítrio. Pressupõe-se a liberdade de arbítrio das pessoas que recorrem ao direito num âmbito, eticamente neutro, de ações que são privadas, mas que levam anexas conseqüências jurídicas. O comércio jurídico privado pode estar regulado negativamente pela via da restrição das faculdades reconhecidas em princípio (e não pela via da regulação positiva mediante deveres e mandatos materiais concretos). Neste âmbito está permitido tudo aquilo que não esteja jurídicamente proibido” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 336).

<sup>22</sup> “Es posible encontrar esta dicotomia en los escritos metodológicos (por ejemplo, en el ensayo sobre Stammler en la contraposición entre *Zweck-maximen e Norm-maximen*); en la teoría de la acción social (la distinción entre acción racional respecto a fines y acción racional respecto a valores, *Zweckrationalität/Wertrationalität*) y, por consiguiente, en el análisis de los procesos de racionalización en dos esferas contrapuestas y correspondientes a las dos formas de racionalidad; en la sociología política (la contraposición de la dominación mediante intereses y la dominación basada en la autoridad legítima); y, por fin, en la sociología de la religión (en los intentos de explicar la conducta económica de los individuos en función de los intereses propios o en función de un imperativo moral de orden religioso)” (GARCÍA, José María González. *La Herencia de Kant en el Pensamiento de Max Weber*. In: MUGUERZA, Javier y ARAMAYO, Roberto Rodríguez. *Kant Después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 489.

*segurança jurídica*<sup>23</sup>. Por outro lado, a eficácia máxima e a tecnificação do direito formal sobrevivem às custas da separação entre justiça material e legalidade, entre ética e direito/poder, pois “la precisión jurídica del trabajo es rebajada cuando en lugar de conceptos jurídicos se hacen intervenir en los considerandos de las sentencias consideraciones sociológicas, éticas o económicas”<sup>24</sup>.

Cabe registrar que o pensamento weberiano procura identificar e esclarecer os motivos que possibilitaram a emergência das sociedades modernas no Ocidente, sendo que a ênfase dada na racionalidade formal não implica a desqualificação da racionalidade material, conforme supõe Habermas<sup>25</sup>. Na esteira de sua *sociologia compreensiva*, Weber pretende apenas enfatizar que o diagnóstico da modernidade não pode desconhecer essa tensão permanente e irreconciliável entre ação racional conforme fins e ação racional conforme valores.

Quanto ao racionalismo ético, importa inicialmente referir a distinção entre *ética da intenção* e *ética da responsabilidade*, famosa distinção weberiana levantada especialmente na obra *A Política como Vocação*. A **ética da intenção** – também denominada de *ética da convicção* e *ética das últimas finalidades* – é característica das éticas religiosas, já que está fundada na pureza das intenções, sem perquirição da existência de condições objetivas para a realização do ideal buscado. Por isso é uma ética descontextualizada, que enfatiza apenas o ideal de

<sup>23</sup> WEBER, ob. cit., p. 650-651.

<sup>24</sup> Em livre tradução: “a precisão jurídica do trabalho é rebaixada quando no lugar de conceitos jurídicos se fazem intervir nas considerações das sentenças argumentos sociológicos, éticos ou econômicos” (Idem, p. 659).

<sup>25</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 342-350.



maneira inflexível e apaixonada, e não as conseqüências que podem advir da realização do mesmo.

• **A ética da responsabilidade**, por sua vez, caracteriza-se por ponderar sobre os meios disponíveis para alcançar o fim visado, bem como por prever as conseqüências que podem decorrer da ação. O *paradoxo das conseqüências* na ética da responsabilidade é mais raro, mas o seu afastamento definitivo é impossível, ante a irracionalidade ética do mundo.

- “Weber afirma que toda conduta eticamente orientada, na esfera política, pode ser guiada por uma das duas máximas ‘irreconciliavelmente diferentes: ... para uma ética das últimas finalidades, ou para uma ética da responsabilidade’. Isso não significa que a ética dos objetivos últimos, a do cristão que faz o bem e deixa os resultados ao Senhor, seja irresponsável. Porém, ela contrasta consideravelmente com a conduta que segue a máxima de uma ética da responsabilidade. A razão desse contraste é o fato de que nesta última tem-se de prestar conta dos resultados possíveis das ações e decisões tomadas”<sup>26</sup>.

A racionalização da esfera ético-normativa culminou na criação de éticas seculares, com o predomínio das éticas da responsabilidade. Em conseqüência dessas éticas de caráter formal, fundadas em princípios universais, haverá o esvaziamento do suporte valorativo das normas jurídicas, que recorriam até esse momento à magia e à revelação como formas de obter legitimidade. Daí o predomínio do direito formal.

---

<sup>26</sup> CENCI, Angelo. *A Análise Weberiana do Processo de Racionalização Cultural do Ocidente*. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*. Passo Fundo: EdiUPF, Ano 11, Nº 1, Jan/Jun-1995, p. 73-74.

A pretensão de universalidade é uma característica da ética religiosa da fraternidade (*ética da intenção*) compartilhada pela ética formal moderna (*ética da responsabilidade*). Todavia, “Weber estava firmemente convencido da necessidade de renúncia à idéia de fraternidade para que uma ética religiosa pudesse ser implantada na prática de uma economia racionalizada”<sup>27</sup>. Em consequência disso, assevera Berten que:

“(…) entre as vias possíveis de uma racionalização da história, a que é privilegiada e elevada ao nível de explicação última é aquela que passa pelo desencantamento das religiões mágicas, a emergência das religiões de salvação, o desenvolvimento das éticas ativas e, enfim, a forma histórica de protestantismo puritano”<sup>28</sup>.

Weber considera que somente com a ascese puritana encontra-se o suporte motivacional capaz de desenvolver a economia capitalista moderna, dada a estreita vinculação entre a ética protestante da vocação e o capitalismo peculiar às sociedades ocidentais modernas, segundo a concepção de racionalização do sistema de personalidade.

### 1.3 - A Racionalização dos Valores Estéticos

A racionalização cultural na esfera expressiva significa a autonomização dos valores estéticos do universo religioso, ao qual originariamente estavam vinculados. Com efeito, a arte era tida apenas como instrumento a serviço de fins

---

<sup>27</sup> ARAÚJO, L. B. L.. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 120-121.

<sup>28</sup> *Apud* ARAÚJO, *ob. cit.*, p. 121.

eminentemente religiosos, especialmente porque “Desde seu início, a religião tem sido uma fonte inesgotável de oportunidade de criação artística, de um lado, e de estilização pela tradicionalização, do outro”.<sup>29</sup>

Essa fusão originária entre a esfera religiosa e a esfera estética, demonstrada inequivocamente pela história da arte, exemplifica-se nitidamente pela religiosidade mágica:

“ Isso se evidencia em vários objetos e processos: ídolos, ícones e outros artefatos religiosos; na padronização das formas comprovadas magicamente, o que constitui um primeiro passo na superação do naturalismo por uma fixação de ‘estilo’; na música, como meio de êxtase, exorcismo ou mágica apotropaica; em feiticeiros que eram cantores e dançarinos mágicos; em relações de tom comprovadas magicamente e portanto magicamente padronizadas – as primeiras fases preparatórias na evolução dos sistemas tonais; nos passos de dança magicamente provados como uma das fontes de ritmo e como uma técnica de êxtase; nos templos e igrejas, como as maiores de todas as edificações, com sua tarefa arquitetônica estereotipada (e, com isso, formando um estilo) como consequência de finalidades estabelecidas de uma vez por todas, e com formas estruturais que se tornam estereotipadas através da eficiência mágica; em paramentos e implementos de igreja de todos os tipos, que serviram como objetos da arte aplicada. Todos esses processos e objetos foram classificados de acordo com a riqueza das igrejas e templos oriunda do zelo religioso”.<sup>30</sup>

A transição do ritualismo mágico para uma religião de convicção implicou o deslocamento da arte daqueles vínculos originários, com a consequente consolidação da experiência estético-expressiva como independente da experiência religiosa. A arte, agora, resiste a toda sujeição ético-ascética de criação artística; de igual modo, a mística resiste à *forma artística*:

---

<sup>29</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, p. 390.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*.

“A forma mais irracional do comportamento religioso, a experiência mística, é em sua mais íntima essência não só estranha, mas também hostil, a toda forma. A forma é infortunada e inexpressível ao místico, porque ele acredita precisamente na experiência de fazer explodir todas as formas, e espera, com isso, ser absorvido pelo Uno, que está além de qualquer tipo de determinação e forma.”<sup>31</sup>

A tensão entre as esferas estético-expressiva e ético-normativa se acentua a partir do momento em que a arte se constitui em um *antimundo* de valores, com uma função redentora da cotidianidade e da pressão crescente do racionalismo teórico e prático, chegando mesmo a estabelecer uma relação de concorrência com as religiões de salvação:

“A relação entre uma ética religiosa e a arte continuará harmoniosa no que diz respeito à arte, e enquanto o artista criador considera seu trabalho como resultado seja do carisma ou da ‘habilidade’ (originalmente mágica) ou do jogo espontâneo.

“O desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida modifica essa situação. Nessas condições, a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático.”<sup>32</sup>

A promessa de salvação pela via religiosa exige a prévia negação do mundo e de todo produto cultural, ao passo que a arte sugere uma forma de redenção pela afirmação dos valores expressivos da cultura frente a outras esferas da vida. A partir da ótica religiosa, a “arte torna-se uma ‘idolatria’, uma

---

<sup>31</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, p. 392.

<sup>32</sup> Idem, p. 391.

força concorrente, e um embelezamento enganoso; e as imagens e a alegoria dos assuntos religiosos surgem com blasfêmia.”<sup>33</sup>

A racionalização da esfera expressiva possibilita o aparecimento do estilo de vida do *gozador*, voltado para uma redenção intramundana através da experiência estética. Por isso que as estruturas de consciência estético-expressivas não contribuem à configuração dos elementos propulsores da modernização social, a partir dos quais são consideradas irracionais.

Com efeito, o artista – na acepção moderna – aparece como figura diametralmente oposta aos *especialistas sem espírito e folgazões sem coração*<sup>34</sup>, pois a arte consolida-se como um poder dissolvente e antifuncional para a ciência e para toda esfera social. No entanto, devido ao influxo do racionalismo econômico, a esfera estética acaba por converter-se em esfera de produção artística capitalista-burguesa, inserindo-se, assim no âmbito de interesses do cosmos econômico, a exemplo da racionalidade técnico-científica, jurídica, e inclusive a experiência erótica<sup>35</sup>.

A propósito, segundo o entendimento de Habermas, em seu esforço para elaborar a sistematização da teoria weberiana da racionalização das sociedades ocidentais modernas, dentro da esfera estético-expressiva merece ser enquadrada “una ‘esfera conscientemente cultivada y extracotidiana’ de amor

---

<sup>33</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, p. 392.

<sup>34</sup> Expressão cunhada por Weber na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (Lisboa: Presença, 1996, p. 140), para referir-se aos *últimos homens*: aqueles que não têm consciência do trágico momento em que vivem mas, ao contrário, julgam viver no melhor dos mundos possíveis.

<sup>35</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y Conciencia Trágica: La Modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996, p. 132.

sexual, de una erótica que puede llegar hasta la ‘embriaguez orgiástica’ o hasta la ‘obsesión patológica’ “<sup>36</sup>

A exemplo da arte – e também das demais esferas axiológicas que constituem o âmbito da cultura: ciência e ética – a experiência sexual tinha originariamente vínculos estreitos com a experiência religiosa:

“Originalmente, a relação entre sexo e religião foi muito íntima. As relações sexuais faziam, freqüentemente, parte do orgiasticismo mágico ou eram o resultado não-intencional da excitação orgiástica. A base da seita dos *Skoptsy* (Castradores) na Rússia evoluiu de uma tentativa de eliminar o resultado sexual da dança orgiástica (*radjny*) do *Chkyst*, considerada como pecaminosa. A prostituição sagrada nada tinha que ver com uma suposta ‘promiscuidade primitiva’; foi, habitualmente, a sobrevivência do orgiasticismo mágico no qual todo êxtase era considerado ‘sagrado’.”<sup>37</sup>

A valorização do sentimento erótico gesta-se pela primeira vez no Ocidente a partir do desenvolvimento das idéias feudais sobre a honra. “Isto aconteceu pela transferência dos símbolos da vassalagem cavaleiresca na relação sexual eroticamente sublimada.”<sup>38</sup> A partir da denominada *cultura dos salões* – fundada na importância da conversação intersexual como força motriz criadora – o erotismo recebe um novo impulso, intensificando-se no seio da cultura intelectualizada como consequência do choque com o caráter ascético do estilo de vida profissional<sup>39</sup>, pois:

<sup>36</sup> Em livre tradução: “uma ‘esfera conscientemente cultivada e extracotidiana’ de amor sexual, de uma erótica que pode chegar até à ‘embriaguez orgiástica’ ou até à ‘obsessão patológica’” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 219).

<sup>37</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, p. 393.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 395.

<sup>39</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 133.

“A última intensificação da esfera erótica ocorreu em termos das culturas intelectualistas, quando essa esfera colidiu com o traço inevitavelmente ascético do homem especialista vocacional. Sob essa tensão entre a esfera erótica e a vida cotidiana racional, a vida sexual especificamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pôde surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida.”<sup>40</sup>

A esfera erótica tem sua importância sublimada como “específica sensação de liberación intramundana de lo racional, de triunfo gozoso sobre ello”<sup>41</sup>. Configura-se, assim, uma relação de disputa entre a esfera religiosa racionalizada e a esfera erótica, já que esta última passou a representar um meio secular de salvação intramundana e liberação de pesado fardo da intelectualização, pois o “amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana.”<sup>42</sup>

Weber, contudo, em sua análise do processo de racionalização das esferas de valor que constituem o âmbito cultural, não atribui à esfera erótica – tampouco à esfera estética – a condição de fator fundamental para a explicação do surgimento da modernidade. A esfera ético-normativa, paralelamente à esfera teórico-cognitiva, é que serão consideradas na análise weberiana como fatores impulsores da modernização.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, p. 396.

<sup>41</sup> Em livre tradução: “específica sensação de liberação intramundana do racional, de triunfo gozoso sobre isso” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 455).

<sup>42</sup> WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, p. 397.

<sup>43</sup> “ (...) la evolución del arte no juega ningún papel en la explicación *sociológica* de la racionalización social. El arte ni siquiera puede acelerar esos procesos, como puede hacerlo la ciencia cuando se convierte en fuerza productiva (...) Pero es el racionalismo ético y jurídico el que proporciona los factores centrales para el nacimiento de la sociedad moderna.” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 219).

## 2 - A RACIONALIZAÇÃO SOCIAL

- Pode-se dizer que na esfera social a idéia de racionalização identifica-se com a idéia de modernização. Com efeito, o processo de racionalização, por um lado, constituiu-se pela diferenciação progressiva e, por outro lado, pelo reforço mútuo entre os fatores constitutivos das sociedades modernas, a saber: economia capitalista e Estado moderno<sup>44</sup>.

Há *diferenciação* progressiva entre economia capitalista e Estado moderno porque na modernidade desenvolveu-se um sistema econômico despolitizado e que se auto-regula pelas chamadas leis do mercado. A distinção reside no fato de que compete ao Estado apenas garantir a pacífica realização das transações econômicas – interna e formalmente auto-reguladas –; não compete ao Estado a tomada das decisões econômicas. A *complementaridade e estabilização mútua* consiste na dependência que tem a economia capitalista moderna, para o seu desenvolvimento, dos instrumentos organizativos próprios do Estado moderno, que consistem no direito formal e na administração racional. Estes, por sua vez, consolidam-se apenas na medida em que se referem ao racionalismo econômico moderno<sup>45</sup>.

Ditos fatores constitutivos das sociedades modernas – a economia capitalista e o Estado moderno – são considerados como tais porque possibilitaram a institucionalização e o predomínio da ação racional conforme os

---

<sup>44</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y conciencia trágica: La Modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996, p. 138.

<sup>45</sup> Idem, *ibidem*.



fins<sup>46</sup>: a economia capitalista, através da empresa econômica racional; e o Estado moderno, pelo seu aparato racional (*Anstalt*)<sup>47</sup>.

## 2.1 - A Empresa Capitalista Moderna

O racionalismo econômico moderno, fundado no capitalismo empresarial, é regulado internamente e de maneira autônoma por critérios exclusivamente econômicos. O empresário orienta o seu agir pela ambição de lucro legalmente institucionalizada. A “ganância legal” decorre da possibilidade do Direito antecipar – dentro de certos limites – as conseqüências do agir humano e, com isso, o capitalista pode organizar a sua empresa e direcionar os seus negócios. *Rentabilidade e mercado* aparecem como categorias fundamentais e intimamente ligadas na constituição da empresa capitalista, sendo que ambas repousam na idéia de *calculabilidade*<sup>48</sup>. Weber chama a atenção para a exata identificação da moderna organização capitalista, pois:

---

<sup>46</sup> “La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia consciente en el valor – ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete – propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de esse valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 20).

<sup>47</sup> “Por *empresa (Betrieb)* debe entenderse una acción que persigue *fines* de una determinada clase de un modo continuo. Y por *asociación de empresa (Betriebsverband)* una sociedad con un cuadro administrativo continuamente activo en la prosecución de determinados fines (...) Por *instituto (Anstalt)* debe entenderse una asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido ‘otorgadas’ y rigen de hecho (relativamente) con respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder” (idem, p. 42). Observa-se, em ambos os casos, a ênfase na racionalidade conforme fins.

<sup>48</sup> WEBER, *ob. cit.*, p. 73.

“ha habido ‘capitalismo’ y ‘empresas capitalistas’, aunque com escasa racionalización del cálculo del capital, en todos los países civilizados del mundo (...), y no sólo negocios ocasionales y aislados, sino empresa dirigidas a iniciar continuamente negocios nuevos e incluso ‘empresas’ estables (...). En todo caso, los empresarios capitalistas, no sólo ocasionales, sino también permanentes, son producto de los tiempos más remotos y han tenido una extensión prácticamente universal”<sup>49</sup>.

Uma das características fundamentais da empresa capitalista moderna e organizada segundo um critério racional<sup>50</sup> é a *contabilidade racional*, que demonstra inequivocamente que o racionalismo econômico e o progresso técnico-científico mantêm uma relação de mútuo reforço, na medida em que o capitalismo moderno utiliza-se dos conhecimentos técnico-científicos para uma maior calculabilidade e rendimento, e o progresso de tais conhecimentos, por sua vez, é impulsionado por fins econômicos, o “que convierte a las ciencias en la primera fuerza productiva”<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Em livre tradução: “Houve ‘capitalismo’ e ‘empresas capitalistas’, embora com escassa racionalização do cálculo do capital, em todos os países civilizados do mundo..., e não só negócios ocasionais e isolados, mas empresas dirigidas a iniciar continuamente negócios novos e inclusive ‘empresas’ estáveis... Em todo caso, os empresários capitalistas, não só ocasionais, mas também permanentes, são produto dos tempos mais remotos e tiveram uma extensão praticamente universal” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 15).

<sup>50</sup> “Do ponto de vista da racionalidade com relação aos fins, a racionalidade com relação aos valores pode ser considerada irracional e, do ponto de vista desta última, aquela primeira também pode ser considerada irracional. Tudo depende do referencial eleito, porque uma coisa não é irracional em si mesma” (ARGÜELLO, Katie. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997, p. 78). No caso, a racionalidade é vislumbrada segundo o ângulo da ação racional conforme os fins.

<sup>51</sup> Em livre tradução: “o que converte as ciências em primeira força produtiva” (HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 81).

Paralelamente à *contabilidade racional*, a *separação jurídica entre patrimônio pessoal e patrimônio da empresa* apresenta-se como outra importante característica da empresa capitalista racional. Essas duas características têm avanço significativo e destacado quando são ligadas à *organização capitalista de trabalho formalmente livre*, como afirma Weber textualmente:

“La moderna organización racional de la empresa capitalista no hubiera sido posible sin otros dos importantes elementos determinantes de su desarrollo evolutivo: la *separación* de la *economía doméstica* y la *empresa*, que es hoy un principio dominante en la vida económica, y la *contabilidad* racional estrechamente ligada a ello. La separación espacial de la tienda o el taller y la vivienda se encuentra también en otras partes, como el bazar oriental y los ergasterios de otros ámbitos culturales (...); pero se trata de meros rudimentos en comparación con la autonomía de la moderna empresa de negocios (...) Pero todas estas características del capitalismo occidental deben en realidad su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo”<sup>52</sup>.

Weber enfatiza a importância do trabalho formalmente livre como traço fundamental da organização capitalista moderna, na medida em que a empresa organiza a força de trabalho segundo critérios de eficácia, no intuito de incrementar a calculabilidade, sobre a base do trabalho *livre*:

---

<sup>52</sup> Em livre tradução: “A moderna organização racional da empresa capitalista não foi possível sem outros dois importantes elementos determinantes de seu desenvolvimento evolutivo: a *separação* da *economia doméstica* da *empresa*, que é hoje um princípio dominante na vida econômica, e a *contabilidade* racional estreitamente ligada a isso. A separação espacial da tenda e da vivenda se encontra também em outras partes, como o bazar oriental e os *ergasterios* de outros âmbitos culturais...; mas se trata de meros rudimentos em comparação com a autonomia da moderna empresa de negócios... Mas todas essas características do capitalismo ocidental devem em realidade sua importância à sua conexão com a organização capitalista do trabalho” (WEBER, *ob. cit.*, p. 16-17).

“*Trabajo libre*, es decir, que existan personas, no solamente en el aspecto jurídico sino en el económico, obligadas a vender libremente su actividad en un mercado. Pugna con la esencia del capitalismo – siendo, entonces, imposible su desarrollo - , el hecho de que falte una capa social desheredada, y necesitada, por tanto, de vender su energía productiva, e igualmente cuando existe tan sólo trabajo libre. Únicamente sobre el sector del trabajo libre resulta posible un cálculo racional del capital, es decir, cuando existiendo obreros que se ofrecen con libertad, en el aspecto formal, pero realmente acuciados por el látigo del hambre, los costos de los productos pueden calcularse inequívocamente, de antemano”<sup>53</sup>.

A empresa capitalista constitui o núcleo organizativo da economia capitalista e, em suma, funda-se nas seguintes características: **a)** está separada do patrimônio pessoal; **b)** a partir do cálculo do capital (contabilidade racional) **c)** orienta suas decisões conforme as oportunidades que oferece o mercado de bens, capital e trabalho; **d)** organiza a força de trabalho – formalmente livre – segundo critérios de eficiência; **e)** faz uso técnico dos conhecimentos científicos<sup>54</sup>.

Mas além da utilização dos meios técnicos do cálculo – racionalização científica – a empresa moderna capitalista necessita, para a organização do

<sup>53</sup> Em livre tradução: “*Trabalho livre*, isto é, que existam pessoas, não somente no aspecto jurídico mas no econômico, obrigadas a vender livremente sua atividade num mercado. Pugna com a essência do capitalismo – sendo, então, impossível seu desenvolvimento -, o fato de que falte uma camada social deserdada e necessitada, portanto, de vender sua energia produtiva, e igualmente quando existe apenas trabalho livre. Únicamente sobre a base do trabalho livre é possível um cálculo racional de capital, isto é, quando existindo obreiros que se ofereçam com liberdade, no aspecto formal, mas realmente atingidos pelo chicote da fome, os custos dos produtos podem ser calculados inequívocamente, de antemão” (WEBER, Max. *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.238). No mesmo sentido: “Resumiendo una vez más las notas peculiares del capitalismo accidental y sus causas, cabe distinguir los siguientes rasgos. Sólo él creó una *organización racional del trabajo*, que de outro modo hubiera sido imposible. En todos los lugares y tiempos há existido el comercio, cuyas actividades pueden perseguirse remontándonos hasta la Edad de Piedra; igualmente encontramos en las distintas épocas y culturas financiación de guerra, suministros al Estado, arriendo de contribuciones, compra de cargos, etc., pero no una organización racional del trabajo” (idem, p. 265-266). “Un cálculo exacto – fundamento de todo lo demás – sólo es posible sobre la base del trabajo libre; y así como – y porque – el mundo no há conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco – y por eso mismo – há existido un *socialismo racional*” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 17).

<sup>54</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 214-215.

trabalho, de um *direito formal*, isto é, dotado de impessoalidade e previsibilidade, e de uma administração também baseada em normas formais e calculáveis<sup>55</sup>.

As categorias *direito formal* como meio organizativo da economia moderna, e *administração burocrática* como tendência moderna por sua superioridade técnico-formal, não são características exclusivas da empresa capitalista. O Estado moderno também é marcado por tais traços, conforme adiante se verá.

## 2.2 - O Estado Racional Moderno

O Estado pode ter *fins* suscetíveis de variação, razão pela qual Weber enfatiza o *meio* utilizado – coação física – como critério identificador do Estado, já que “*Por estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente*”<sup>56</sup>. Weber sublinha tal critério porque “*sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia indispensable: la coacción física*”<sup>57</sup>.

Para o uso legítimo da força, inclusive, o Estado moderno carece de um núcleo organizativo que é constituído por aquilo que Weber chama de *instituto* (*Anstalt*) – ou aparato racional do Estado – o qual é caracterizado por: a) sistema

<sup>55</sup> WEBER, Max. *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 237-238.

<sup>56</sup> Em livre tradução: “Por estado deve entender-se um *instituto político* de atividade continuada, quando e na medida em que seu quadro administrativo mantenha com êxito a pretensão ao *monopólio legítimo* da coação física para a manutenção da ordem vigente” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 43-44).

<sup>57</sup> Em livre tradução: “sem lhe ser exclusivo é certamente específico e para sua essência indispensável: a coação física” (Idem, p. 44).

de controle centralizado e estável; **b)** poder militar permanente e centralizado; **c)** monopólio da criação do direito e do emprego legítimo da força; **d)** organização de uma administração burocrática, dominada por funcionários especializados<sup>58</sup>.

### 2.2.1 - A Racionalidade Jurídica Formal

É importante repisar que a autonomização do Direito deu-se em face da diferenciação das esferas de valor, com a ocorrência de um duplo processo, a saber: primeiramente, Moral e Direito desvinculam-se das cosmovisões religiosas às quais estavam atreladas para, posteriormente, separarem-se entre si, o que abriu caminho para a formalização do Direito.

---

<sup>58</sup> HABERMAS, *ob. cit.*, p. 215. "1) Los asuntos oficiales se gestionan sobre una base regular y continua. 2) Se manejan de acuerdo con reglas estipuladas, en una agencia administrativa caracterizada por tres atributos relacionados entre sí: a) el deber de cada funcionario de hacer ciertos tipos de trabajo viene delimitado en términos de criterios impersonales; b) al funcionario se le provee de la autoridad necesaria para cumplir la función que se le asigna; c) los medios de coerción de que dispone están estrictamente limitados y quedan claramente definidas las condiciones bajo las que su empleo es legítimo. 3) Las responsabilidades y autoridad de cada funcionario son parte de una jerarquía de autoridad. Se asigna a los cargos superiores el deber de supervisión y a los cargos inferiores el derecho de apelación. Sin embargo, el alcance de la supervisión y las condiciones de apelación legítima pueden ser variables. 4) Los funcionarios y otros empleados administrativos no son dueños de los recursos necesarios para el desempeño de las funciones que tienen asignadas, pero son responsables del uso de esos recursos. Quedan estrictamente separados los asuntos oficiales y las cuestiones personales, los fondos oficiales y las rentas privadas. 5) Los cargos no pueden ser objeto de apropiación por quienes los ocupan, en el sentido de una propiedad privada que pudiera venderse o transmitirse por herencia. (Esto no excluye distintos derechos, como son el derecho a una pensión de jubilación, condiciones reguladas de disciplina y despido, etc. Pero tales derechos sirven, al menos en principio, como incentivos para un mejor desempeño de los deberes, no son derechos de propiedad). 6) Los asuntos oficiales se gestionan sobre la base de documentos escritos" (BENDIX *apud* HABERMAS, *ob. cit.*, p. 215-216).

O caráter formalista do Direito racional do Estado moderno no Ocidente é oriundo do Direito Romano<sup>59</sup>, cuja recepção foi decisiva para a criação de um pensamento jurídico formal. O Direito está estruturado para orientar-se por princípios jurídicos de caráter formal ou por princípios jurídicos de caráter material, sendo que o processo de secularização constitui a raiz do inevitável conflito entre racionalidade jurídica formal e racionalidade jurídica material. *“El Derecho romano fue, en este caso (como en todos los demás), el medio de aplastar el derecho material, en beneficio del formal”*<sup>60</sup>.

O Direito não mais poderia ser *“un reino de gracia y arbitrio libres, de favores y apreciaciones personalmente motivados, sino que la determinación y el examen racional de los fines ‘objetivos’, así como la consagración a los mismos, constituyen siempre la norma por la cual se rige la conducta”*<sup>61</sup>. E o Direito como instrumento garantidor de eficácia técnica, com alto grau de predição e de cálculo, somente é possível pela sua formalização<sup>62</sup>. Weber vê uma perda nas qualidades formais do Direito nas tentativas tradicionais de novamente ideologizá-lo, e nas

---

<sup>59</sup> WEBER, Max. *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 286 e 288.

<sup>60</sup> Em livre tradução: “O Direito romano foi, neste caso (como em todos os demais), o meio de afastar o direito material, em benefício do formal” (Idem, p. 288).

<sup>61</sup> Em livre tradução: “um reino de graça e arbitrio livres, de favores a apreciações pessoalmente motivados, mas que a determinação e o exame racional dos fins *objetivos*, assim como a consagração dos mesmos, constituem sempre a norma pela qual se rege a conduta” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 735).

<sup>62</sup> “Pero este derecho formalista es *calculable*. En China puede ocurrir que un hombre venda a otro una casa, y pasado un tiempo vuelva a él y le exija la devolución, porque entre tanto se há empobrecido. Cuando el comprador, en el Derecho chino, desatiende el mandamiento antiguo de la ayuda al prójimo, los espíritus se indignan; así, el vendedor empobrecido volvía de nuevo a la casa ocupándola como arrendatario forzoso, sin pago de alquiler alguno. Con un Derecho de este modo estructurado apenas podía trabajar el capitalismo; lo que éste necesita es un Derecho que pueda calcularse como una máquina” (WEBER, Max. *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 288).

tentativas progressistas que reclamam do Direito exigências procedimentais de justificação<sup>63</sup>.

No direito racional formal as normas são conscientemente estabelecidas, modificáveis, e suscetíveis de aprendizagem, o que oportunizou o surgimento dos profissionais do Direito<sup>64</sup>. Afasta-se, portanto, a imposição arbitrária das normas jurídicas através de mecanismos como a revelação e a tradição. A racionalidade formal do Direito expressa-se também em sua aplicação, pois *“la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto”*<sup>65</sup>. Esse modelo garante os interesses legais formais dos indivíduos:

“Pues al dejar el formalismo jurídico específico que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza al mismo tiempo a los diversos particulares el máximo relativo de posibilidad de movimiento y, sobre todo, de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines. Considera el procedimiento jurídico como una forma específica de solución pacífica de una lucha de intereses, en cuanto lo sujeta a ciertas ‘reglas’ fijas e intocables”<sup>66</sup>

<sup>63</sup> “De todos modos, la precisión jurídica del trabajo es rebajada cuando en lugar de conceptos jurídicos se hacen intervenir en los considerandos de las sentencias consideraciones sociológicas, éticas o económicas. El movimiento es, en resumen, una de las reacciones características contra el dominio de la ‘especialización’ y del racionalismo, que indudablemente es el verdadero padre de aquélla” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 659).

<sup>64</sup> “Sea cual fuera la forma en que bajo tales circunstancias puedan estructurarse el derecho y la práctica jurídica, lo cierto es que el resultado inevitable, condicionado por el desenvolvimiento técnico y económico, tendrá que ser, a pesar de cualquier judicatura laica, el *desconocimiento* creciente, por parte de los legos, de un derecho cuyo contenido de orden técnico es cada vez mayor, es decir, la especialización del mismo y la creciente consideración del derecho vigente como un aparato racional desprovisto de toda santidad e, por tanto, modificable en cualquier momento de acuerdo com fines racionales. Este destino puede ser ocultado por la creciente sumisión, determinada por consideraciones generales, al derecho en vigor, mas no puede en realidad ser eludido” (Idem, p. 660).

<sup>65</sup> Em livre tradução: “a judicatura implica a aplicação desses regras ao caso concreto” (Idem, p. 173).

<sup>66</sup> Em livre tradução: “Pois ao deixar o formalismo jurídico específico que o aparato jurídico funcione como uma máquina técnico-racional, garante ao mesmo tempo aos diversos particulares o máximo relativo de possibilidade de movimento e, sobretudo, de possibilidade para o cálculo racional das probabilidades e conseqüências jurídicas de sua atividade com vistas aos fins. Considera o procedimento jurídico como uma forma específica de solução pacífica de uma luta de interesses, enquanto o sujeita a certas *regras* fixas e intocáveis” (Idem, p. 605).



Como conseqüência daí advinda tem-se o conflito com os ideais materiais de justiça, isto é, aqueles postulados substantivos, de natureza ética ou religiosa, acerca dos conteúdos da justiça, pois com a consagração de um direito racional formal resulta “*la consecuencia de que los postulados materiales de la ética religiosa o también de la razón política, aparezcan vulnerados*”<sup>67</sup>, pois:

“La ‘igualdad jurídica’ y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una ‘objetividad’ racional *formal* por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el *ethos* domina a las masas – y queremos prescindir completamente de otros instintos –, los postulados de la ‘legalidad’ *material* encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con ‘objetividad’ normativa del régimen de gobierno burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido”<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Em livre tradução: “a conseqüência de que os postulados materiais da ética religiosa ou também da razão política apareçam vulnerados” (Idem, p. 606). E mais adiante: “En todos estos casos vulnera ciertos ideales materiales de justicia por su inevitable carácter abstracto. Pero, por otra parte, precisamente este carácter abstracto, no solamente los económicamente poderosos, interesados, por ende, en la libre explotación de su poder, sino también todos los portadores ideológicos de tendencias que pretenden llevar a cabo la ruptura de la sujeción autoritaria o de los instintos irracionales de las masas en favor del desenvolvimiento de las probabilidades y capacidades individuales, suelen ver una ventaja decisiva de la justicia formal, en tanto que en la no formal sólo ven, por el contrario, la probabilidad de un arbitrio absoluto y una inconsistencia subjetiva” (Idem, p. 606-607).

<sup>68</sup> Em livre tradução: “A *igualdade jurídica* e a exigência de garantias jurídicas contra a arbitrariedade requer uma *objetividade* racional *formal* por parte do regime de governo, em oposição ao capricho pessoal livre derivado da graça própria da antiga dominação patrimonial. Sem embargo, quando em alguma questão particular o *ethos* domina as massas – e queremos prescindir completamente de outros instintos –, os postulados da *legalidade material* encaminados ao caso concreto e à pessoa concreta chocam-se inevitavelmente com o formalismo e com a *objetividade* normativa do regime de governo burocrático, de sorte que então deve rechaçar-se emotivamente por esta razão o que havia sido racionalmente exigido” (Idem, p. 735).

Essa tensão eterna entre a racionalidade material e a racionalidade formal, que perpassa toda a sociologia jurídica weberiana, é inafastável na medida em que o formalismo legal, maximamente eficaz e tecnicamente exemplar, revela graves lacunas a partir de um ponto de vista material. Isso não permite concluir que Weber priorize a racionalidade formal do Direito, em detrimento da racionalidade material, mas sim que a tensão entre legalidade/moralidade é um dos signos da modernidade.

### **2.2.2 - A Administração Racional Burocrática**

A administração racional, de inevitável e progressivo caráter burocrático, revela-se como característica marcante dos fatores impulsionadores da modernização social: a empresa capitalista e o Estado moderno. Apresenta-se também como forma de organização da igreja, do exército, dos partidos políticos, etc., pois toda a vida cotidiana moderna está tecida dentro do marco da administração racional burocrática<sup>69</sup>.

Apesar das mais variadas culturas terem conhecido a figura do *funcionário*, em face da tendência de burocratização universal e crescente o racionalismo ocidental apresenta determinadas nuances específicas:

---

<sup>69</sup> Idem, p. 178.

“Es claro que el ‘funcionario’, incluso el funcionario especializado, es un producto antiquísimo de las más diversas culturas. Pero ningún país ni ninguna época se há visto inexorablemente condenado como Occidente a escasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una *organización* de funcionarios *especializados*, y ninguna há sabido de funcionarios estatales de formación técnica, comercial y, sobre todo, *jurídica*, como titulares de las más importantes funciones cotidianas de la vida social”<sup>70</sup>.

A difusão e a prevalência do modelo de organização burocrática em todos os âmbitos da vida social moderna ocorre por ser ela “*la más racional desde un punto de vista técnico-formal*”<sup>71</sup>, o que indica sua superioridade em relação às outras formas de organização pré-modernas, sendo que “*el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: el saber profesional especializado*”<sup>72</sup>. Weber assinala a este respeito que:

“Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa com relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina com relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas e personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servido por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar”<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Em livre tradução: “É claro que o *funcionário*, inclusive o funcionário especializado, é um produto antiqüíssimo das mas diversas culturas. Mas nenhum país e nenhuma época se viu inexoravelmente condenado como o Ocidente a permeiar toda nossa existência, todos os pressupostos básicos da ordem política, técnica e econômica de nossas vidas, nos estreitos moldes de uma *organização* de funcionários *especializados*, e nenhuma soube de funcionários estatais de formação técnica, comercial e, sobretudo, *jurídica*, como titulares das mais importantes funções cotidianas da vida social” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taunus, 1983, p. 13). Ver também a respeito: WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 176.

<sup>71</sup> Em livre tradução: “a mais racional segundo um ponto de vista técnico-formal” ( WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 178).

<sup>72</sup> Em livre tradução: “o grande instrumento da superioridade da administração burocrática é este: o saber profissional especializado” (Idem, *ibidem*).

<sup>73</sup> Em livre tradução: “Um mecanismo burocrático perfeitamente desenvolvido atua com relação às demais organizações da mesma forma que uma máquina com relação aos métodos não-mecânicos de fabricação. A precisão, a rapidez, a univocidade, a oficialidade, a continuidade, a discricção, a uniformidade, a rigorosa subordinacção, o afastamento de conflitos e os custos objetivos e pessoais são infinitamente maiores numa administração severamente burocrática, e especialmente monocrática, servida por funcionários especializados, que em todas as demais organizações do tipo colegial, honorífica ou auxiliar” (Idem, p. 730-731).

A administração burocrática depende de procedimentos impessoais e de base cognitiva especializada. O Direito como um cosmos de regras abstratas exige conhecimento especializado e tecnologia especial, que fazem do funcionário um especialista. É a burocracia a exigir aprendizagem profissional. Com efeito, através da mera aplicação formal de regras gerais a casos particulares há resolução imparcial e objetiva de conflitos. Por isso, a dominação da impessoalidade formalista exige a aplicação de critérios objetivos de regras gerais previsíveis<sup>74</sup>.

A racionalidade formal da administração burocrática depende também da divisão do trabalho<sup>75</sup> e da separação do funcionário dos meios administrativos. A divisão do trabalho funda-se na mencionada especialização técnico-cognitiva dos funcionários, e no princípio das atribuições oficiais fixas<sup>76</sup>, encarregado da distribuição das tarefas administrativas necessárias para cumprir os fins da

---

<sup>74</sup> "La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, o sea sin 'amor' y sin 'entusiasmo', sometida tan sólo a la presión del *deber* estricto; 'sin acepción de personas', formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación de *hecho*: así lleva el funcionario ideal su oficio" (Idem, p. 179-180. No mesmo sentido na p. 732).

<sup>75</sup> "Tal como o assim chamado avanço em direção ao capitalismo tem sido o inequívoco critério para a modernização da economia, desde épocas medievais, assim também o progresso em relação ao funcionalismo burocrático caracterizado pelo formalismo de emprego, salário, pensão, promoção, treinamento especializado e divisão funcional do trabalho (...)" (WEBER, Max. *Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída*. In: Os Economistas: Weber. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 39).

<sup>76</sup> "Las funciones específicas de la burocracia moderna quedan expresadas del modo siguiente: I. Rige el principio de las *atribuciones* oficiales fijas, ordenadas, por lo general, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo, es decir: 1) Existe una firme distribución de las actividades metódicas – consideradas como deberes oficiales – necesarias para cumplir los fines de la organización burocrática. 2) Los poderes de mando necesarios para el cumplimiento de estos deberes se hallan igualmente determinados de un modo fijo, estando bien delimitados mediante normas los medios coactivos que le son asignados (medios coactivos de tipo físico, sagrado o de cualquier otra índole). 3) Para el cumplimiento regular y continuo de los deberes así distribuidos y para el ejercicio de los derechos correspondientes se toman las medidas necesarias con vistas al nombramiento de personas con aptitudes bien determinadas" (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 716-717).

organização burocrática. A separação dos funcionários dos meios administrativos, por sua vez, também é condição da perfeição formal administrativa, pois:

“Esse fato econômico de extrema importância: a ‘separação’ entre o trabalhador e o meio material de produção, de destruição, de administração, de pesquisa acadêmica, e de finanças, em geral, é a base comum do Estado moderno, em suas esferas políticas, cultural, militar, e da economia privada capitalista. Em ambos os casos, a autoridade sobre esses meios acha-se nas mãos daquele poder a quem o aparelho burocrático (de juizes, funcionários, oficiais, supervisores, escrivães e sub-oficiais) obedece diretamente ou a quem está sempre disponível, em caso de necessidade”<sup>77</sup>.

Weber denomina *princípio do cargo* a separação entre a atividade burocrática e a esfera privada, e entre os meios e recursos oficiais e os bens pessoais<sup>78</sup>. Isso pressupõe a orientação disciplinada e sistemática da conduta para o exercício dos fins que o *cargo* impõe e que são assumidos como *deveres* incondicionados, pois o cumprimento das atribuições oficiais determinadas pela administração pública não é passível de discussão. As convicções pessoais do funcionário não exercem qualquer influência nos deveres objetivos delimitados por sua função, pois deve ele limitar-se à observância do princípio geral de

---

<sup>77</sup> WEBER, Max. *Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída*. In: Os Economistas: Weber. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 40.

<sup>78</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y Conciencia Trágica: La Modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996, p. 150. “La organización moderna burocrática distingue en principio entre la oficina y el despacho particular, pues separa en general la actividad burocrática, como sector especial, de la esfera de la vida privada, y los medios y recursos oficiales de los bienes privados del funcionario. Se trata de una situación que en todas partes es sólo el producto de una evolución muy larga. Actualmente se encuentra tanto en las oficinas públicas como en las privadas, y en estas últimas se extiende en rigor inclusive hasta los mismos empresarios dirigentes. El despacho y el hogar, la correspondencia comercial y la privada, los bienes comerciales y los particulares se hallan en principio separados en toda organización comercial de tipo moderno – los comienzos de este proceso se encuentran ya en la Edad Media. Como particularidad del empresario moderno puede enunciarse el hecho de que actúa como el ‘primer empleado’ de su empresa, así como el jefe de un Estado moderno específicamente burocrático es designado como su ‘primer servidor’ “ (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 717-718).

dedicação ao cargo, convertendo-se, assim, em mera *engrenagem* de uma grande máquina burocrática<sup>79</sup>.

Essa racionalização do sistema da personalidade constitui a condição subjetiva da eficácia burocrática e, mais do que isso, a garantia de reprodução da administração burocrática, pois em sendo o funcionário mero instrumento de execução dos fins inquestionáveis do cargo, contribui para a perpetuação do *status quo*. Embora o *dever profissional* desprenda-se de sua originária raiz ético-religiosa, em face do inevitável avanço do processo de racionalização-secularização, permanecerá arraigado em fundamentos meramente adaptativos<sup>80</sup>, “*la disciplina como obediencia mecanizada, como adiestramiento automático inevitable que le fuerza a ‘marchar al paso’, y a adaptarse completamente a la organización colectiva*”<sup>81</sup>. Conseqüência disso é a racionalização da personalidade, que possibilita o cumprimento dos fins estabelecidos pela máquina burocrática. Daí a prevalência da ação racional conforme os fins.

Em suma, a permanência da burocratização depende da orientação incondicional ao cumprimento – metódico, disciplinado e escrupuloso – do dever profissional, isto é, à consciente entrega aos fins que o labor impõe<sup>82</sup>. Uma reviravolta na racionalização da personalidade, com a eliminação da disciplina na conduta e a conseqüente superação da burocratização, é vista por Weber com um certo ceticismo:

---

<sup>79</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 150.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 150-151.

<sup>81</sup> Em livre tradução: “a disciplina como obediência mecânica, como adestramento automático inevitable que lhe obriga a ‘marchar o passo’, e a adaptar-se completamente à organização coletiva” (GARCÍA, José María González. *La Máquina Burocrática*. Madrid: Visor, 1989, p. 155).

<sup>82</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 151.

“Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica. Los ‘expedientes’, por un lado, y la disciplina burocrática, por otro, es decir, la sumisión de los funcionarios a la obediencia rigurosa dentro de su labor *habitual*, constituyen cada día más dentro de las esferas pública y privada el fundamento de toda organización”<sup>83</sup>.

Ao contrário do otimismo marxiano, que aposta numa iminente emancipação do proletariado, Weber anuncia uma ditadura do funcionalismo, pois “diante do burocrata de carreira o ocupante temporário do cargo de decisão fica reduzido à condição de diletante”<sup>84</sup>. Portanto, em face da consolidação da burocracia no Estado moderno, para que ela não prevaleça sobre a ação política é preciso haver o seu controle político, e não a recíproca, ou seja, a burocracia determinar o jogo político<sup>85</sup>.

Nesse contexto, as categorias seguintes, constantes do arsenal teórico weberiano, revelam-se como termos co-implicados: modernização, racionalização, desfundamentação ética da vida prática, perda de liberdade<sup>86</sup>. Com efeito, diante da burocratização da sociedade, “*esta ausencia de libertad no*

<sup>83</sup> Em livre tradução: “Isso se refere tanto à esfera do governo público como à da economia privada. A vinculação do destino material da massa ao funcionamento correto e contínuo das organizações capitalistas privadas organizadas de uma maneira cada vez mais burocrática vai sendo mais forte à medida que passa o tempo, e a idéia da possibilidade de sua eliminação é, portanto, cada vez mais utópica. Os *expedientes*, por um lado, e a disciplina burocrática, por outro, isto é, a submissão dos funcionários à obediência rigorosa dentro de seu labor *habitual*, constituem cada dia mais dentro das esferas pública e privada o fundamento de toda organização” (WEBER, *ob. cit.*, p. 741-742).

<sup>84</sup> COHN, Gabriel. In: WEBER, Max. *Parlamento e Governo na Alemanha Reordenada (Introdução)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 16.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>86</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 151.

*aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo*<sup>87</sup>, revelando-se como uma *jaula de ferro* para o homem moderno, da qual a fuga somente é possível através da capacidade do indivíduo para *converter-se em personalidad*:

“Desde el pesimismo de la inteligencia pero guiado por una voluntad firme, Weber reclama, a pesar de todo, la constitución de un estilo de vida en el que el individuo no pierda para siempre lo que de suyo le conviene: la capacidad para autodirigirse. En ello juega una baza crucial el compromiso con valores últimos, aunque no menos que el análisis clarificador de fines, su consistencia o la responsabilidad ante las consecuencias de la acción por valores. En definitiva, asumiendo la convicción que prima el valor del individuo y de la autodeterminación como núcleo de la personalidad moral, Weber pretende preservar las condiciones de la racionalidad valorativa, por cuanto al hacerlo se preserva propiamente la dignidad de lo humano”<sup>88</sup>.

Essa capacidade do indivíduo para dirigir a sua própria vida, tornando-a valiosa e digna de ser vivida através da eleição de um ideal a ser perseguido com firmeza, é o caminho que restou ao indivíduo moderno fiel à sua época para não ter completamente eliminada a sua condição humana, ante a perda de sentido e perda de liberdade características da modernidade.

---

<sup>87</sup> Em livre tradução: “esta ausência de liberdade não aparece nem como irracional nem como política, mas como submetimento a um aparato técnico que faz mais cômoda a vida e eleva a produtividade do trabalho” (MARCUSE *apud* HABERMAS. *Técnica y Ciencia como “Ideología”*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 58).

<sup>88</sup> Em livre tradução: “A partir do pessimismo da inteligência, mas guiado por uma vontade firme, Weber reclama, apesar de tudo, a constituição de um estilo de vida em que o indivíduo não perca para sempre o que lhe é conveniente: a capacidade para autodirigir-se. Nisso tem força crucial o compromisso com valores últimos, embora não menos que a análise clarificadora dos fins, sua consistência ou a responsabilidade ante as conseqüências da ação por valores. Em suma, assumindo a convicção que prima o valor do indivíduo e a autodeterminação como núcleo da personalidade moral, Weber pretende preservar as condições da racionalidade valorativa, porquanto ao fazê-lo se preserva propiamente a dignidade do humano” (FUENTE, *ob. cit.*, p. 153).



### 3 - A RACIONALIZAÇÃO DA PERSONALIDADE

A racionalização da esfera cultural está ligada à racionalização do sistema da personalidade, a qual operacionalizou-se através do chamado *estilo metódico-racional de vida* (*methodische Lebensführung*), cujos fundamentos motivacionais são caros a Weber na sua análise do surgimento do capitalismo moderno.

Por racionalização do sistema da personalidade deve entender-se “*las disposiciones para la acción y las orientaciones valorativas típicas que subyacen al comportamiento metódico en la vida y a su alternativa subjetivista*”<sup>89</sup>. As características principais desse estilo de vida moderno são as seguintes: **a)** o abandono dos meios mágicos como instrumentos de salvação (desencantamento do mundo); **b)** o isolamento do crente num mundo de predestinados no qual não é possível identificar os eleitos à salvação da alma; **c)** a idéia de profissão, de origem luterana, segundo a qual o crente acredita ser um instrumento de Deus através do cumprimento mundano dos deveres profissionais; **d)** a transformação do abandono judeu-cristão do mundo em ascese intramundana, consistente no incansável trabalho profissional, sendo que o êxito exterior representa o fundamento cognoscitivo do destino soteriológico individual; **e)** o rigor metódico de um modo de vida regido por princípios, autocontrolado, centrado no indivíduo, organizado na idéia de assegurar a própria salvação, cuja conseqüência é o

---

<sup>89</sup> Em livre tradução: “as disposições para a ação e as orientações valorativas típicas que subjazem ao comportamento metódico na vida e a sua alternativa subjetivista” (HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 224).

assenhoreamento sistemático de todos os âmbitos da existência (*estilo metódico-racional de vida*)<sup>90</sup>.

A racionalização da personalidade merece destaque em Weber porque, segundo ele, a racionalização social torna-se possível apenas “a partir do momento em que o potencial de racionalização encastrado na cultura tenha sido incorporado às motivações pessoais”<sup>91</sup>. O eixo de leitura da racionalização da personalidade gira em torno da seguinte questão:

“¿Qué transformaciones tuvieron que producirse en las estructuras del mundo da vida de las sociedades tradicionales antes que el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización religiosa pudiera utilizarse socialmente y materializarse en los órdenes de la vida estructuralmente diferenciados de una sociedad que queda modernizada precisamente por esta vía?”<sup>92</sup>.

O *ethos* econômico moderno, traduzido pelo estilo metódico-racional de vida, traz um reforço moral à ação racional conforme os fins no âmbito da atividade profissional, já que o cumprimento do dever profissional passa a ser visto como fim último doador de sentido à vida do indivíduo<sup>93</sup>. É que o “desencantamento radical do

<sup>90</sup> Idem, p. 222-223.

<sup>91</sup> ARAÚJO, L. B. L.. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 121.

<sup>92</sup> Em livre tradução: “Que transformações tiveram que se produzir nas estruturas do mundo da vida das sociedades tradicionais antes que o potencial cognoscitivo surgido da racionalização religiosa pudesse ser utilizado socialmente e materializar-se nas ordens da vida estruturalmente diferenciadas de uma sociedade que está modernizada justamente por esta via?” (HABERMAS, *ob. cit.*, p. 290).

<sup>93</sup> “Cuando el asceta quiere actuar en el mundo, es decir, cuando se trata de un ascetismo intramundano, debe tener una especie de incapacidad de preocuparse por cualquier cuestión acerca del ‘sentido’ del mundo. No es ninguna casualidad que el ascetismo intramundano se pudiera desarrollar de la mejor manera sobre la base del dios calvinista, insondable, con motivaciones absolutamente extrañas a los patrones humanos. Este tipo de asceta es por eso el ‘hombre de la vocación’ que ni pregunta ni siente necesidad de preguntar por el sentido, dentro del *mundo entero*, de su ejercicio profesional – de eso responde Dios, que no él –, pues le basta con la conciencia que tiene de que con su acción personal racional en este mundo está cumpliendo con la voluntad de Dios, insondable para él en su último sentido” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 432-433).

mundo ao nível da interioridade não permitia, aliás, outra saída além do ascetismo secular<sup>94</sup>, pois a “educação da Igreja inculcava com especial intensidade nas classes desfavorecidas a idéia de que a salvação se obtinha exclusivamente pelo cumprimento do trabalho profissional e pela ascese rigorosa<sup>95</sup>”.

Weber analisa os motivos religiosos do estilo-metódico racional de vida pelo estudo da consciência cotidiana de seus representantes mais destacados: calvinistas, pietistas, metodistas e anabatistas<sup>96</sup>; e aponta como um dos fatores fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo moderno esse *ethos* moderno<sup>97</sup>:

“El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y *racional* – desde el punto de vista económico -, de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno *homo oeconomicus*”<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Presença, 1996, p. 120.

<sup>95</sup> Idem, p. 137.

<sup>96</sup> HABERMAS, *ob. cit.*, p. 223.

<sup>97</sup> “Todas las formas de protestantismo y sectarismo ascético occidental e oriental: partidarios de Zwinglio, calvinistas, reformistas, baptistas, menonitas, cuáqueros, pietistas reformados y, con menor intensidad, pietistas luteranos, metodistas, lo mismo que las sectas rusas cismáticas y herejes, sobre todo las sectas racionales pietistas, entre ellas de un modo particular las de los stundistas y skopzos, se han unido siempre, por cierto de modo muy distinto pero de la manera más estrecha, con desarrollos económicos racionales – y allí donde fue posible desde el punto de vista económico – con el capitalismo” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 385).

<sup>98</sup> Em livre tradução: “O poder exercido pela concepção puritana da vida não só favoreceu a formação de capitais, mas, o que é mais importante, foi favorável sobretudo para a formação da conduta burguesa *racional* – a partir do ponto de vista econômico -, da qual o puritano foi o representante mais típico e o único consequente; dita concepção, pois, assistiu ao nascimento do moderno *homo oeconomicus*” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 159).

Mas Weber advierte que “la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como uno – nótese bien, sólo uno – de los determinantes de la ética económica (Wirtschaftsethik)”<sup>99</sup>, pois imputou-se-lhe não poucas vezes, inadvertidamente, a idéia de que o espírito do capitalismo é produto da Reforma Protestante. É que, segundo ele, a Reforma não implicou a eliminação ou o alívio do controle eclesiástico sobre a vida, mas exatamente o contrário, pois“(…) la sustitución de un dominio extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que habría de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a estricta regulación plena el ‘estilo de vida’ “<sup>100</sup>.

Com efeito, o protestantismo e a prática capitalista têm uma relação com duplo aspecto: por um lado, a relação é de afinidade, na medida em que se considera o *ethos* estimulante de um estilo de vida metódico-racional<sup>101</sup>; por outro lado, a relação é paradoxal<sup>102</sup> em seu desenvolvimento:

<sup>99</sup> Em livre tradução: “a determinação religiosa do modo de vida se conta como um – note-se bem, só um – dos determinantes da ética econômica (Wirtschaftsethik)” (Idem, p. 194).

<sup>100</sup> Em livre tradução: “a substituição de um domínio extremamente suave, na prática apenas perceptível, de fato quase puramente formal, por outro que haveria de intervir de modo infinitamente maior em todas as esferas da vida pública e privada, submetendo à estricta regulação plena o ‘estilo de vida’ (Idem, p. 25).

<sup>101</sup> “La creación de una ética capitalista fue obra – no deliberada – del ascetismo intramundano del protestantismo; que empujó a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 460).

<sup>102</sup> “El ascetismo como lo dijimos varias veces, se encuentra siempre en una situación paradójica por el hecho de que su carácter racional conduce a la acumulación de bienes “ (Idem, p. 459).

“Aplicado al caso de la relación que nos ocupa, Weber ve que el ascetismo protestante ha estado transido de esa lógica paradójica, azarosa y hasta fatal que ha hecho de él, como destino, la fuerza ‘que siempre quiere el bien y siempre crea el mal’: que ha hecho que la originaria orientación moral-escatológica favorezca a la larga, y a su pesar, una orientación pragmática al dominio del mundo. El puritano buscaba la salvación personal a través de la entrega al ejercicio profesional. El capitalista moderno racionaliza la conducta conforme a la maximización de beneficios por imperativos puramente pragmáticos y funcionales: la supervivencia del capitalista exige hoy de dicha entrega al dominio racional de los procesos mundanos. A esta luz, el ascetismo protestante aparece entonces como matriz generadora de frutos no queridos: de un tipo de conducta teleológica motivada por fines pragmáticos (intereses, no valores), y, en general, de una cultura racionalizada como es la capitalista, orientada esencialmente a la inmanencia, absolutamente secularizada, y hedonista. Nada más alejado de las pretensiones originarias de toda religión de salvación racionalizada que estas consecuencias. Y así: ‘el viejo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox y Vöet tenía hartó poco que ver con lo que hoy se llama “progreso”. Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna”<sup>103</sup>.

A conclusão que daí se extrai é que houve uma redução utilitarista do *ethos* moderno, concepção segundo a qual é irracional “*una actividad adquisitiva que sistemáticamente prohíba el disfrute directo de sus frutos y logros*”<sup>104</sup>. A recíproca é verdadeira, pois para o ascetismo “*que considere la orientación económica racional como fin en sí, como algo intrínsecamente valioso, dicha acción es*

<sup>103</sup> Em livre tradução: “Aplicado ao caso da relação que nos ocupa, Weber vê que o ascetismo protestante esteve aflito diante dessa lógica paradoxal, casual e até fatal que fez dele, como destino, a força ‘que sempre quer o bem e sempre cria o mal’: que fez que a originária orientação moral-escatológica favoreça amplamente, e a seu pesar, uma orientação pragmática ao domínio do mundo. O puritana buscava a salvação pessoal através da entrega ao exercício profissional. O capitalista moderno racionaliza a conduta conforme a maximização de benefícios por imperativos puramente pragmáticos e funcionais: a sobrevivência do capitalista exige hoje a entrega ao domínio racional dos processos mundanos. A esta luz, o ascetismo protestante aparece então como matriz geradora de frutos não queridos: de um tipo de conduta teleológica motivada por fins pragmáticos (interesses, não valores), e, em geral, de uma cultura racionalizada como é a capitalista, orientada essencialmente à imanência, absolutamente secularizada, e hedonista. Nada mais estranho às pretensões originárias de toda religião de salvação racionalizada que estas consequências. E assim: ‘o velho protestantismo de Lutero, Calvino, Knox e Vöet tinha muito pouco a ver com o que hoje se chama “progresso”. Era diretamente hostil a muitos aspectos da vida moderna’ “ (FUENTE, *ob. cit.*, p. 190).

<sup>104</sup> Em livre tradução: “uma atividade aquisitiva que sistematicamente proíba o desfrute direto de seus frutos e êxitos” (Idem, p. 194).

*juzgada como irracional si se toma como medio para el logro de bienes utilitarios*<sup>105</sup>.

Importante repisar que uma ação não é racional ou irracional em si mesma, pois o critério que estabelece a racionalidade para uma ação realizada numa dada esfera de atuação pode ser tido como *irracional* perante outra esfera, o que leva a concluir que a condição de *racional* ou *irracional* é determinada apenas por via relacional.

A orientação para a rentabilidade da ação econômica racional, eticamente valiosa em sua gênese independentemente dos resultados, passa a ser valorada segundo critérios utilitários: por sua capacidade de granjear benefícios ao indivíduo. O ascetismo profissional dos primeiros burgueses e a cultura profissional-vocacional estavam fundados em princípios éticos, mas atualmente assentam-se em bases pragmático-adaptativas<sup>106</sup>, pois o *“capitalismo triunfante, após ter adquirido bases mecânicas, já não precisa desse apoio”*<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Em livre tradução: “que considere a orientação econômica racional como fim em si, como algo intrinsecamente valioso, dita ação é julgada como irracional se se toma como meio para o alcance de bens utilitários” (Idem, ibidem).

<sup>106</sup> Idem, p. 195-196.

<sup>107</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Presença, 1996, p. 139. “La raíz religiosa del hombre económico ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como un *caput mortuum* en el mundo. La religiosidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por la *Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual los vicios individuales pueden ser, en circunstancias, ventajosos para la colectividad. Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo *pathos* religioso primitivo de las sectas, el optimismo de la *Aufklärung*, que creía en la armonía de los intereses, ha trasladado la herencia del ascetismo protestante al sector de la economía. Es ese optimismo el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y los comienzos del XIX. La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso. Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometersele la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello se alcanza el fin del protocapitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX” (WEBER, Max. *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 309).

Traço essencial do utilitarismo é a concepção de virtude como algo proveitoso para a felicidade terrena, e daí segue-se a implacável assertiva weberiana no sentido de que “*basta la apariencia de la virtud cuando así se consigne el mismo efecto que con la virtud*”<sup>108</sup>, pois o sistema capitalista, não mais condicionado pela apropriação subjetiva de princípios éticos, acaba por impor uma seleção dos sujeitos da vida econômica: aos *bem-sucedidos* o prêmio é o reconhecimento social e o desfrute *merecido* dos bens *conquistados*; aos *inadaptados* resta a marginalização social e econômica. Oportuna, para finalizar este tema, a citação de Weber que consigna um prognóstico pessimista da modernidade:

“Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo, surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales e creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada orlada de una especie de agarrotada petulancia”<sup>109</sup>.

Destarte, *racionalização no âmbito prático* significa a adoção de um estilo de vida metódico-racional, cujas conseqüências são “*la consecución metódica de*

<sup>108</sup> Em livre tradução: “basta a aparência da virtude quando assim se consegue o mesmo efeito da virtude” (WEBER, Max. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 37). Parece aqui que Weber está se valendo de maravilhosa lição platônica. Vejam-se as seguintes ponderações que Platão põe na boca de Glaucón: “Con esto, se probaría fehacientemente que nadie es justo por su voluntad, sino por fuerza, de modo que no constituye un bien personal, ya que si uno piensa que está a su alcance el cometer injusticias, realmente las comete. (...) Así también, el hombre injusto que realiza perfectamente sus malas acciones, lo hace a escondidas para ser injusto en su verdadera medida. Porque si se le sorprende en ellas, forzoso será creer que es un hombre inepto, ya que la más perfecta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. (...) no hablo por mí mismo, sino para repetir el juicio de los que prefieren la injusticia. Esto dirán: que si el justo es así, será fustigado, torturado, encadenado, le quemarán sus ojos, y, luego de haber sufrido toda clase de males, será crucificado y comprenderá con ello que no conviene ser justo, sino solo parecerlo” (PLATÃO. *A República*. In: Platón: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1993, p. 685-686).

<sup>109</sup> WEBER, *ob. cit.*, p. 166. Na tradução portuguesa: “Ainda ninguém sabe quem habitará essa estrutura vazia no futuro e se, ao cabo desse desenvolvimento brutal, haverá novas profecias ou renascimento vigoroso de antigos pensamentos e ideais. Ou se, não se verificando nenhum desses dois casos, tudo desembocará numa petrificação mecânica, coroada por uma espécie de auto-afirmação convulsiva” (WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa: Presença, 1996, p. 140).

*un fin determinado, dado en la práctica, mediante el empleo de un cálculo cada vez más preciso de los medios apropiados para ello*<sup>110</sup>. Por outro lado, no **âmbito teórico**, *racionalização* significa intelectualização<sup>111</sup> e desencantamento.

Weber antecipou com percuciência o lastimável destino da modernidade, com um mundo desencantado, sem sentido, sem liberdade, pluralista em valores que querem cada um ser o único fundamento normativo, e o decorrente aprisionamento do homem moderno nessa *jaula de ferro*, fruto de sua incapacidade para dirigir a própria vida. A autodireção de sua vida, segundo valores conscientemente eleitos e sopesados<sup>112</sup>, é o que pode preservar no homem moderno um fundo de humanidade e atribuir sentido à sua vida nesse mundo desencantado e dessacralizado.

No capítulo seguinte a abordagem será acerca da Teoria da Ação Comunicativa, de Jürgen Habermas, a partir da qual é possível uma compreensão do seu diagnóstico da modernidade e do seu norte para orientar a ação.

---

<sup>110</sup> Em livre tradução: "a consecução metódica de um fim determinado, dado na prática, mediante o emprego de um cálculo cada vez mais preciso dos meios apropriados para isso" (WEBER, M. *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Madrid: Taurus, 1983, v. I, p. 215).

<sup>111</sup> "Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, como fazia o selvagem que acreditava na existência de poderes misteriosos. Podemos recorrer à técnica e ao cálculo. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização" (WEBER, M. *A Ciência como Vocação*. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 439).

<sup>112</sup> Ver a esse respeito o capítulo 3 do presente trabalho.



## CAPÍTULO 2

### A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

#### 1 - A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas pretende construir uma teoria da sociedade fundada num conceito ampliado de razão: a *razão comunicativa*. Para atingir seu intento, ele organiza a obra em torno de três temas que mantêm um vínculo estreito entre si, a saber: 1) o conceito de racionalidade comunicativa, em contraposição à redução cognitivo-instrumental da razão; 2) o conceito de sociedade articulado em dois níveis, que relaciona os paradigmas *sistema e mundo da vida*; e, por fim 3) esboça uma teoria da modernidade que aponta as patologias sociais existentes e propugna uma retificação do projeto da modernidade, e não o seu abandono<sup>113</sup>.

Ao contrário do pessimismo weberiano, Habermas adota uma postura otimista em relação à racionalidade e à modernidade. Ele tenciona que o conceito

---

<sup>113</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v. I, p. 10. Doravante citada como *TAC-I*; quanto ao segundo volume da obra, citar-se-á como *TAC-II*.

de razão comunicativa seja mais amplo, rico e promissor do que o conceito de razão legado pela filosofia da consciência:

“Hablo, en cambio, de acciones *comunicativas* cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación”<sup>114</sup>.

Habermas reconhece em parte as críticas que lhe foram imputadas quanto à apropriação equivocada de Weber na *Teoria da Ação Comunicativa*, tais como “a epistemologia soteriológica de Habermas não passa de uma vã tentativa de cancelar o que Weber discerniu no âmago da cultura moderna”<sup>115</sup>, mas justifica-se:

“Eu de fato negligenciei a ampla discussão em torno da questão de saber se e em que medida a análise do capitalismo de Weber se revelou correta. Houve, acima de tudo, razões práticas para isso – teria sido necessário, se não um outro livro, pelo menos um capítulo adicional. Foi pelas mesmas razões – reduzir a carga de trabalho – que planejei *A teoria da ação comunicativa* como um entrelaçamento da história da teoria com investigações sistemáticas. No caso de Weber, ele teve a vantagem adicional de ilustrar uma de minhas idéias favoritas. Weber percebe com grande acuidade a estreiteza da doutrina calvinista quanto à graça e os traços repressivos das formas de vida que obscurecem o cerne de sua doutrina; mas Weber recusa ver essa ética protestante como uma exploração *unilateral* de um potencial que foi construído dentro da ética da fraternidade.”<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Em livre tradução: “Falo de ações *comunicativas* quando os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas através de atos de entendimento. Na ação comunicativa os participantes não se orientam primariamente ao próprio êxito; antes perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam harmonizar-se entre si sobre a base de uma definição compartilhada da situação” (idem, p. 367).

<sup>115</sup> HALL, John *apud* MERQUIOR, José Guilherme. *As Idéias e as Formas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 174.

<sup>116</sup> HABERMAS, J. *Um Perfil Filosófico e Político*. In SADER, Emir (org.). *Vozes do Século*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 138-139.

A afirmação de Habermas enfatizando que a razão é o tema central da filosofia<sup>117</sup> deve ser complementada pela assertiva no sentido de que a linguagem tornou-se nesse século o paradigma filosófico de interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas. Diante da guinada lingüística havida na filosofia contemporânea ocidental, Habermas constatou a necessidade de operar a *linguistic turn* também em seu pensamento, no intuito de superar o conceito de razão – auto-suficiente, monológico e solipsista – advindo do paradigma da subjetividade<sup>118</sup>. Para isso, desloca o projeto de fundamentação de sua teoria do interior da estrutura da consciência para o interior da estrutura da linguagem.

Entretanto, Habermas não se utiliza da linguagem na condição de um experto em lingüística – cujos interesses gravitam em torno da riqueza do vocabulário, das categorias sintáticas, das regras gramaticais, enfim, da linguagem vista como um sistema lingüístico dotado de autonomia –, mas como um instrumento através do qual é possível a realização de interações intersubjetivas lingüisticamente mediadas<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> HABERMAS, TAC-I, p. 15.

<sup>118</sup> “La novedad decisiva frente a la filosofía del sujeto se tomó posible (también en este aspecto) con ese giro lingüístico y pragmático que otorga el primado al lenguaje abridor de mundo (como medio de entendimiento posible, cooperación social y procesos de aprendizaje autocontrolados) frente a la subjetividad generadora de mundo” (HABERMAS, J. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990, p. 192).

<sup>119</sup> FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: A Questão da Moralidade*. Campinas, SP: Papirus, 1992, p. 238.

A teoria da ação comunicativa propõe um agir voltado para resgatar o diálogo, em contraposição ao agir estratégico<sup>120</sup>. Mas não se trata, como em Kant, de um teste de universalização do sujeito solitário consigo mesmo, pois somente o diálogo não-coercitivo no círculo de todos os afetados pela norma discutida vale como pedra de toque para saber se dita norma pode contar com um assentimento fundado. E uma norma de ação tem validade apenas quando todos os afetados por ela, enquanto participantes de um diálogo fático, alcançam um consenso sobre se a norma deve entrar em vigência ou permanecer vigente.

A reviravolta lingüística acarreta uma mudança significativa no modo de encarar o conhecimento, pois a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável – característica marcante da filosofia moderna –, transformou-se, na filosofia contemporânea, na pergunta pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo, já que a *“linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade”*<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> “La acción teleológica se amplía y convierte en acción *estratégica* cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad (...) Finalmente, el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente” (HABERMAS, *TAC-I*, p. 122-123 e 124). Ver ainda, a respeito: HABERMAS, J. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990, p. 72 e seguintes.

<sup>121</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 13.

Para contrapor-se à análise do processo de racionalização das sociedades modernas ocidentais efetuado por Weber – ainda que parcialmente, pois não desconhece as manifestações de dominação –, Habermas aponta para a tendência ao entendimento, inerente à linguagem. Para ele, se a razão pode subjugar os homens, também poderá libertá-los.

Conforme Weber assinalou com propriedade, as sociedades ocidentais modernas caracterizam-se pelo predomínio da ação racional conforme os fins (*zweckrationales Handeln*)<sup>122</sup>, institucionalizada especialmente em dois sistemas sociais – o econômico e o político – para viabilizar a reprodução material e social em sua totalidade. Aqui não há espaço para a ação comunicativa, pois no sistema econômico a linguagem é substituída pelo dinheiro, e no sistema político a linguagem é substituída pelo poder. Mas onde então Habermas constatou a tendência ao entendimento através da linguagem?

---

<sup>122</sup> “La acción social, como toda acción, puede ser: 1) *racional con arreglo a fines*: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de *fines* propios racionalmente sopesados y perseguidos. 2) *racional con arreglo a valores*: determinada por la creencia conciente en el valor – ético, estético religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete – propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. 3) *afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y 4) *tradicional*: determinada por una costumbre arraigada” (WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 20).

## 2 - O MUNDO VIVIDO

O espaço social em que ainda é possível identificar a existência de ação comunicativa é denominado por Habermas de *mundo vivido (Lebenswelt)*<sup>123</sup>. As relações sociais cotidianas – mecânicas e padronizadas – somente podem ser repensadas e analisadas naquelas esferas da sociedade nas quais predominam a comunicação e a interação voltadas para o entendimento entre seus membros, a partir de um pano de fundo comum sobre algo no mundo objetivo dos fatos, no mundo social das normas de ação, e no mundo subjetivo das vivências. O mundo vivido – conceito complementar àquele de *ação comunicativa*<sup>124</sup> - apresenta-se como espaço possibilitador do processo comunicativo, pois “*ele é um reservatório de evidências e de convicções inabaladas, que constitui o sentido intersubjetivamente partilhado a partir do qual as pessoas podem comunicar-se*”<sup>125</sup>. Por isso o entendimento segundo o qual:

<sup>123</sup> José Luiz Aidar Prado (In: *Brecha na Comunicação: Habermas, o Outro, Lacan*. São Paulo: Hacker/Cespucc, 1996) utiliza-se da expressão *vidamundo*. Optou-se, porém, pela adoção da expressão *mundo vivido*, que além de ser mais corrente nas traduções portuguesas – ao lado de *mundo da vida* – parece também ser mais fiel ao sentido que Habermas quer imprimir a ela.

<sup>124</sup> “El concepto de mundo de la vida (...) Constituye un concepto complementario del de acción comunicativa” (HABERMAS, *TAC-II*, p. 169). “Com os conceitos que se complementam reciprocamente do agir comunicacional e do mundo da vida (...)” (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 314).

<sup>125</sup> OLIVEIRA, *ob. cit.*, p. 334. “Mas, além de horizonte, o mundo da vida exerce também a função de reservatório cultural, no qual são conservados os resultados das elaborações históricas realizadas pelos processos de ação. Nesse sentido, o mundo da vida armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Essa provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas” (HERRERO, Xavier. *Racionalidade Comunicativa e Modernidade*. In: *Síntese Nova Fase* 37, 1986, p. 21). “El mundo vital, según se sugiere en la fenomenología, es el universo que se da por supuesto en la actividad social cotidiana. Es la saturación de la acción comunicativa por parte de la tradición y los modos establecidos de hacer las cosas. El mundo vital es un conjunto, interpretado con anterioridad, de las formas de vida dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana. Éste ‘almacena el trabajo interpretativo de muchas generaciones precedentes’ ” (GUIDDENS, Anthony. *?Razón sin Revolución? La Theorie des Kommunikativen Handels* de Habermas. In: Habermas y la Modernidad. Madrid: Cátedra1, 1994, p. 162-163).

“Enquanto que o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem que resolver por conta própria, ele se vê sustentado a tergo por um mundo da vida, que não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso. O mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais donde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos”.<sup>126</sup>

O mundo vivido é um dos conceitos polêmicos da teoria habermasiana, sendo que o próprio Habermas reconhece que apenas esboçou dita categoria<sup>127</sup>. O *Lebenswelt* não constitui propriamente tema do entendimento, mas sua condição de possibilidade, razão pela qual Habermas fala de uma *quase-transcendência* desse horizonte do entendimento. Cabe aqui identificar um duplo aspecto relativo a essa categoria habermasiana. Por um lado, as exigências de validade veiculadas no discurso transcendem todo contexto local; por outro lado, devem ser feitas *aqui e agora* e devem ser efetivamente reconhecidas pelos participantes do discurso para que haja o entendimento buscado. Naquele momento – de natureza transcendente de validade *universal* – supera-se o caráter regional de qualquer exigência de validade, ante a pretensão de transcender o tempo e o espaço. No outro momento, há obrigatoriedade de exigências de validade, nesse espaço e nesse tempo – *aqui e agora* – o que faz com que a ação comunicativa dependa da práxis cotidiana de um

<sup>126</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 166. No mesmo sentido, do mesmo autor: *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 278-279.

<sup>127</sup> “Con determinaciones tan esquemáticamente resumidas como son las expuestas, el concepto de mundo de la vida desarrollado en términos de teoría de la comunicación todavía está lejos del grado de explicitación de su oponente fenomenológico. Con todo, voy a darme por satisfecho con este esbozo (...)” (*TAC-II*, p. 204).

contexto dado<sup>128</sup>. A ação comunicativa permite aos agentes movimentarem-se em três contextos simultaneamente:

- el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos);
- el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y
- el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado)<sup>129</sup>.

Na ação comunicativa há referência do agente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, ainda que o enunciado tematize apenas um dos três mundos, pois os sujeitos comunicativos, ao se referirem a algo, utilizam o referencial que abrange os três contextos específicos do mundo da ação. Enquanto *recurso*, o mundo vivido divide-se em *cultura*, *sociedade* e *pessoa*<sup>130</sup>, pois assim Habermas entende que há superação da tradição mantida

<sup>128</sup> HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 297.

<sup>129</sup> Em livre tradução: "- o mundo objetivo (como conjunto de todas as entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); - o mundo social (como conjunto de todas as relações interpessoais legítimamente reguladas), e - o mundo subjetivo (como totalidade das vivências do falante, às quais este tem um acesso privilegiado" (HABERMAS, *TAC-I*, p. 144). No mesmo sentido: "Graças à competência comunicativa, os indivíduos fazem afirmações sobre fatos (natureza), julgam as ações e as normas (existentes na sociedade) e dão expressão aos seus sentimentos e vivências. Por isso mesmo, a ação comunicativa é mais rica, mais complexa e abrangente, porque permite que o indivíduo se situe no mundo, com o qual interage em vários registros" (FREITAG, *ob. cit.*, p. 240). "A partir daí é possível configurar os componentes estruturais simbólicos do mundo da vida que são basicamente: a) A cultura, que é o celeiro ou armazém de saber e conhecimento do qual os participantes da comunicação extraem suas interpretações. B) A sociedade, na qual se estruturam as ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, garantindo a solidariedade. C) Finalmente, a personalidade, que configura as competências que tornam o sujeito capaz de falar e agir, podendo participar de processos comunicativos voltados ao entendimento e a afirmar a sua própria identidade" (SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 119-120).

<sup>130</sup> "Cultura denomino eu o arsenal de saber no qual os agentes comunicacionais, ao entenderem-se mutuamente sobre algo que está no mundo, se munem com interpretações potencialmente consensuais. Sociedade (no sentido estrito de uma componente do mundo da vida) chamo eu às ordens legítimas das quais os agentes comunicacionais, ao entrarem em relações interpessoais, retiram uma solidariedade fundada na pertença a grupos. Personalidade serve de termo técnico para competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de agir e de falar colocando-o assim em situação de, em cada contexto dado, tomar parte de processos de compreensão mútua e afirmar a sua identidade em contextos de interação alteráveis" (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 315).



pela filosofia da práxis e pela filosofia da consciência, segundo a qual as sociedades são formadas por coletividades, e estas por individualidades, pois “*indivíduos e grupos são, apenas num sentido metafórico, ‘membros’ de um mundo da vida*”<sup>131</sup>.

“De facto a reprodução simbólica do mundo da vida efectua-se como um processo circular. Os núcleos estruturais do mundo da vida são, por seu lado, ‘tomados possíveis’ por meio dos processos de reprodução correspondentes e estes, por sua vez, por meio de contributos do agir comunicacional. A *reprodução cultural* assegura que as situações que aparecem de novo (na dimensão semântica) sejam associadas a situações vigentes no mundo; ela assegura a continuidade da transmissão cultural e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de compreensão mútua da práxis cotidiana. A *integração social* assegura que situações novas que apareçam (na dimensão do espaço social) sejam associadas às situações vigentes no mundo; ela zela pela coordenação de acções exercidas sobre relações interpessoais reguladas de modo legítimo e consolida a identidade dos grupos. A *socialização* dos membros, finalmente, assegura que as situações novas que aparecem (na dimensão do tempo histórico) sejam associadas a situações vigentes no mundo; ela garante às gerações seguintes a aquisição de capacidades de acção generalizadas e zela pela concatenação entre histórias individuais da vida e as formas colectivas de vida. Nestes três processos de reprodução são renovados esquemas de interpretação capazes de consenso (ou ‘saber válido’), relações interpessoais ordenadas de modo legítimo (ou ‘solidariedades’), bem assim capacidades de interacção (ou ‘identidades pessoais’)”<sup>132</sup>.

A distinção feita por Habermas entre *mundo sistêmico* – dominado pela ação instrumental – e *mundo vivido* – dominado pela ação comunicativa<sup>133</sup>, afirma a existência simultânea desses dois mundos nas sociedades ocidentais

<sup>131</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>133</sup> Ver a esse respeito *TAC-II*, p. 161-280 (cap. VI) e *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 307-419 (cap. III).

modernas, os quais mantêm uma relação de dependência entre si<sup>134</sup>. Contudo, sinala ele a *colonização* do mundo vivido pelo mundo sistêmico<sup>135</sup>, em face da “*crescente invasão do mundo vivido pelos subsistemas de ação instrumental, o que significa que a vida dos homens vai-se reger muito mais por mecanismos funcionais inconscientes do que por normas éticas*”<sup>136</sup>.

Essa patologia social típica das sociedades modernas é constatável a partir das patologias sociais existentes: “*perda de sentido, estados anomianos e psicopatologias são as classes de sintomas mais visíveis, mas não as únicas*”<sup>137</sup>. Isso quer dizer que os domínios da ação instrumental alargaram-se indevidamente, a ponto de atingir as esferas próprias do mundo vivido, e assim opera-se uma extirpação ilícita da ação comunicativa daqueles espaços sociais onde ela ainda existia, ou seja, os espaços da ação comunicativa são absorvidos indevidamente pela ação instrumental.

<sup>134</sup> “(...) o potencial racional comunicacional teve de ser primeiro libertado sob a forma de mundos da vida modernos, para que os imperativos livres de subsistemas económicos e administrativos pudessem actuar sobre a praxis vulnerável do quotidiano e ajudar assim a esfera cognitivo-instrumental a dominar os momentos oprimidos da razão prática. (...) Em oposição a isto gostaria de insistir em que a razão comunicacional, apesar do seu carácter puramente processual, aliviado de todas as hipotecas religiosas e metafísicas, está directamente implicada no processo de vida social e que os actos de compreensão tomam conta dos actos de um mecanismo coordenador da acção. O tecido de acções comunicativas alimenta-se de recursos do mundo da vida e é, ao mesmo tempo, o medium através do qual se reproduzem formas de vida concretas” (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 292). Ver ainda *TAC-II*, p. 452-458.

<sup>135</sup> *TAC-II*, p. 469-527. “(...) Habermas denomina ‘colonização do mundo vivido’, que constitui a patologia típica das sociedades modernas: o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Assim, por exemplo, na sociedade capitalista, o sistema económico toma-se o princípio de organização de toda a sociedade e pretende submeter tudo a seus imperativos. Nas sociedades do socialismo burocrático, o sistema administrativo exerce função semelhante. Nessa ótica, portanto, a contradição fundamental das sociedades modernas é entre a racionalização da comunicação cotidiana, radicada no processo de entendimento, portanto, alicerçada nas estruturas da intersubjetividade do mundo vivido, e a crescente complexidade e influência dos subsistemas de ação teleológica, o que, em última análise, significa atrofia da dimensão ética da vida humana” (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 16).

<sup>136</sup> OLIVEIRA, *ob. cit.*, p. 17-18.

<sup>137</sup> HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 319. Elucidativa a esse respeito é a figura nº 22 da *TAC-II* (p. 203).

Conseqüência dessa patologia da modernidade apontada por Habermas – a colonização do mundo vivido – é que os membros da comunidade passam a agir instrumentalmente, utilizando-se dos outros como meios<sup>138</sup> para o atingimento de fins técnicos, econômicos ou políticos. Nesses casos, há supressão do entendimento, da argumentação e do respeito mútuo que deve nortear uma comunidade ideal de comunicação.

Em face disso, Habermas propõe a descolonização do mundo vivido, isto é, a expulsão da ação instrumental dos espaços próprios da ação comunicativa, o que implica o resgate, no mundo vivido, da cooperação, da solidariedade, da espontaneidade e da sociabilidade. A ação instrumental é válida e necessária para garantir a reprodução da sociedade como um todo, mas a ação comunicativa tem um papel fundamental para a emancipação do indivíduo.

### 3 – AS REGRAS DO DISCURSO

A *ação comunicativa* é um modelo de ação voltada para o entendimento intersubjetivo através de um procedimento discursivo. Para que haja o entendimento é necessário que um sujeito comunicativo convença outro, através da argumentação racional, da verdade de uma afirmação, da validade de uma norma ou da veracidade de suas declarações.

---

<sup>138</sup> Ao arpejo do imperativo categórico kantiano, que determina agir de maneira a considerar o outro indivíduo sempre como fim em si mesmo, jamais como meio para a obtenção de um fim. “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT. I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: Os Pensadores: Kant. São Paulo: Abril Cultural, 1980, v. II, p. 135).

Contudo, não haverá entendimento quando as pretensões de validade implícitas em qualquer situação de fala forem rejeitadas por um dos falantes. Nesse caso, o processo é interrompido e o impasse poderá ser resolvido por duas vias: pela ação estratégica, fazendo-se valer a força do poder ou do dinheiro; ou pela ação comunicativa, quando as pretensões de validade temporariamente suspensas são revalidadas após um discurso.

Na acepção habermasiana discurso é a ação comunicativa fundada num processo argumentativo, norteada por determinados princípios, que pretende restaurar as pretensões de validade implícitas nas situações de fala e que, em face de terem sido rejeitadas por um dos falantes, estão temporariamente suspensas. No discurso não pode haver coação e há de prevalecer a força do melhor argumento, pois a comunicação está baseada na argumentação racional.

Existem dois tipos de discurso: o discurso teórico e o discurso prático. O **discurso teórico** pretende acolher ou rejeitar afirmações relativas a fatos e objetos. Exemplo típico é o discurso científico, no qual os cientistas pretendem convencer seus colegas da verdade de suas teorias com base em argumentos racionais. A busca da verdade dá-se por meio da razão dialógica do grupo, pois o discurso teórico é estabelecido e os argumentos mais convincentes prevalecem. Vê-se que ao cabo do discurso teórico a verdade é determinada pelo consenso dos integrantes do discurso. Trata-se, pois, de uma teoria consensual da verdade.

O **discurso prático** pretende submeter as normas – existentes ou hipotéticas – ao critério de legitimidade consistente num processo argumentativo integrado por todos aqueles que potencialmente possam ser atingidos pela observância da norma,

ainda que de maneira indireta. A aceitação da norma depende de sua justificação racional num diálogo democrático, no qual são observados todos os argumentos e eventuais efeitos colaterais advindos da aplicação da norma.

O discurso teórico tematiza a validade de uma afirmação sobre fatos, fenômenos e coisas; o discurso prático tematiza a justiça de uma norma ou sistema normativo. No entanto, ambos os discursos estão em pé de igualdade sob o prisma formal, já que Habermas entende que as teorias científicas e os sistemas normativos – ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*) - devem ser submetidos ao crivo da razão, por meio de processos de argumentação (discursos teóricos e práticos)<sup>139</sup>.

Ante a necessidade do estabelecimento de regras discursivas, a serem observadas pelos participantes de discursos, Habermas adotou as regras discursivas propostas por Robert Alexy, que são as seguintes:

- “(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2.) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
  - b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
  - c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3). Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)”<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> Wolfgang Kuhlmann não concorda com a distinção habermasiana entre discursos teóricos e discursos práticos. Ver sobre isso o seu artigo *Acerca de la fundamentación de la ética del discurso*. In: APEL, K. O. et alli. *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 118-131.

<sup>140</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 112.

A primeira regra diz respeito às condições para a participação no discurso. A segunda regra confere isonomia aos participantes do discurso, para que possam contribuir argumentativamente. A terceira regra fixa como critério da ação comunicativa a vedação de qualquer forma de coação, para viabilizar apenas a coação do melhor argumento racional.

Cabe salientar que as regras discursivas mencionadas estão pressupostas numa *situação dialógica ideal*<sup>141</sup>. Porém, as sociedades concretas não estão orientadas exclusivamente pela busca desinteressada da verdade, razão pela qual a *situação dialógica ideal* normalmente não se confunde com a *situação dialógica real*. Em contrapartida, a pressuposição de uma situação ideal de fala “*não deixa de ser uma forma de realização discursiva, assegurando a sobrevivência da razão comunicativa em contextos societários concretos*”<sup>142</sup>.

#### 4 - A ÉTICA DISCURSIVA

O esforço de Habermas tem por objetivo principal reinterpretar o princípio da universalidade<sup>143</sup> - apresentado por Kant como um procedimento para a prova moral das normas de ação – numa regra na qual as discussões prático-morais entre sujeitos podem encontrar um fundamento racional. Já não se trata mais de

---

<sup>141</sup> Conceito por demais polêmico do arsenal teórico habermasiano, que será objeto de uma análise mais minuciosa no decorrer do trabalho.

<sup>142</sup> FREITAG, *ob. cit.*, p. 245.

<sup>143</sup> “O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se tome lei universal*” (KANT, *ob. cit.*, p. 129).

um teste de universalização do sujeito solitário consigo mesmo, como na ética kantiana, pois o procedimento de exame moral de um ato comunicativo exige uma discussão que há de ser efetivada.

É que apenas o diálogo não-coercitivo no círculo de todos os afetados pela norma discutida vale como pedra de toque para saber se tal norma pode contar com um assentimento fundado. E, por sua vez, uma norma de ação tem validade em última instância só quando todos os afetados por ela, enquanto participantes de um diálogo fático, alcançam consenso sobre se a norma deve entrar em vigência ou permanecer vigente. Toda norma depende de um discurso prático, pois a ética discursiva não dispõe de outro critério senão o de um procedimento formal. Todos os conteúdos, ainda que afetem às mais fundamentais normas de ação, não prescindem de discursos reais.

A reformulação do imperativo categórico kantiano, que orientava a ação do sujeito sob os auspícios da filosofia da consciência, é substituído, na ética discursiva, pelo *princípio U*, que estabelece o procedimento discursivo dos participantes de um discurso prático. Nesse sentido:

“A ética do discurso prático submete o princípio de universalização kantiano a uma dupla transformação:

1) Substitui o imperativo categórico por um processo de argumentação moral, introduzindo o *princípio D*, cuja formulação é a seguinte: ‘Somente podem pretender ter validade aquelas normas capazes de obter o assentimento de todos os indivíduos envolvidos como participantes de um discurso prático’.

2) O imperativo categórico passa a ser o princípio de universalização 'U', isto é, uma regra de argumentação do discurso prático, formulada do seguinte modo: uma norma ética é válida, justificada, quando puderem ser aceitas consensualmente, sem coação, todas as conseqüências que advirão para os interesses concretos dos indivíduos que pautarem o seu comportamento por ela. Portanto, a norma constitui um interesse, um ponto de vista generalizável<sup>144</sup>.

Toda norma, para ser acolhida numa determinada comunidade, depende de um discurso prático, pois a ética discursiva não dispõe de regras diversas daquelas que estabelecem um procedimento formal, pois todos os conteúdos dependem de discursos reais, ou outros realizados substitutivamente ou conduzidos advocatoriamente<sup>145</sup>.

A crítica<sup>146</sup> à ética discursiva baseada no seu esvaziamento de conteúdo pode ser relativizada a partir do momento em que se vislumbram nela valiosos subsídios para resolver os dilemas de ação dos indivíduos, tais como: permite questionar a validade de normas vigentes; diz que somente as normas que se submetem ao procedimento discursivo podem pretender validade universal; alerta sobre os efeitos colaterais previsíveis das ações; obriga a assumir a perspectiva de cada um dos participantes do discurso prático (prováveis atingidos); freia a

<sup>144</sup> SIEBENEICHLER, *ob. cit.*, p. 141. "(...) a ética discursiva não pode postular a validade universal de normas materiais, mas apenas propor um procedimento para a validação dessas normas. A validação não se dá *a priori*, a partir do princípio U, mas *a posteriori*, a partir dos discursos conduzidos de conformidade com o princípio U. O filósofo não pode nem gerar normas, porque elas emanam dos respectivos mundos vividos de cada comunidade, nem validá-las, porque essa tarefa cabe aos próprios interessados, dentro dos discursos relevantes" (ROUANET, Sérgio Paulo. *Ética Iluminista e Ética Discursiva*. In: HABERMAS, J. *et alii*. *Jürgen Habermas: 60 anos*. Número especial da revista *Tempo Brasileiro* (98), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 68).

<sup>145</sup> "(...) Habermas chama de discursos advocatórios, que consistem em imaginar as características de um discurso real em torno de temas específicos e os argumentos que seriam utilizados pelos diferentes participantes, a fim de identificar interesses generalizáveis e determinar se a norma pode ser tida por válida" (ROUANET, *ob. cit.*, p. 71).

<sup>146</sup> A análise das considerações críticas quanto ao pensamento de Habermas serão efetuadas logo adiante, bem como no capítulo seguinte.



disposição de agir precipitadamente; assegura a aprovação da ação realizada de acordo com uma norma legitimada pelo procedimento discursivo<sup>147</sup>.

Por ora, cabe enfatizar que a modernidade desliga-se da eticidade substancial – fundada em certezas não problematizáveis oriundas da metafísica ou da tradição – quando passa ao nível de fundamentação *pós-convencional*. Com efeito, a Moral Racional das sociedades pós-metafísicas exige um procedimento argumentativo, e o modelo de ação comunicativa de Habermas indica a necessidade de resgatar o diálogo para toda e qualquer produção normativa, dada a responsabilidade solidária dos atores sociais. “A *egologia da manipulação dá lugar a uma sociabilidade do reconhecimento e aponta para uma práxis de transformação, efetivadora de uma cidade (sic) verdadeiramente humana*”<sup>148</sup>. Na ótica habermasiana a *linguistic turn* proporciona a superação da *egologia* – traço marcante da filosofia moderna da subjetividade – e abre caminho a uma práxis que privilegie o *reconhecimento intersubjetivo*, em detrimento do *enfrentamento* dos sujeitos.

## 5 – AS CRÍTICAS MAIS FREQUENTES CONTRA A ÉTICA DISCURSIVA

Uma das críticas mais lúcidas formuladas contra a ética discursiva reside no fato da racionalidade ético-discursiva não assumir em seus próprios princípios normativos aqueles pressupostos idealizáveis do diálogo, nos quais deveria estar

<sup>147</sup> FREITAG, *ob. cit.*, p. 253.

<sup>148</sup> OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 94. No texto citado provavelmente o autor queria referir-se à *sociedade* em vez de *cidade*.

sustentada a justificação do *princípio U*. Para que isso ocorresse, o procedimento de formação discursiva da vontade deveria simultaneamente estabelecer os condicionamentos sócio-culturais que possibilitam a vigência do modelo discursivo habermasiano.<sup>149</sup>

Diante disso, acena-se para um paradoxo da ética discursiva, mediante a acusação de que há um uso sem convicção dos conteúdos normativos inerentes aos pressupostos dialógicos sobre os quais assenta-se sua pretensão. É que tais pressupostos dialógicos oferecem o fundamento apenas para a justificação do procedimento discursivo, mas não podem fundamentar o estabelecimento dos condicionamentos sociais imprescindíveis ao discurso tal como proposto por Habermas:

“Por el contrario, si esto sucediera, ya no se podría mantener por más tiempo el neutralismo de la teoría de la justicia que afirma Habermas; ello exigiría distinguir normativamente también aquellos condicionamientos sociales que posibilitan por principio el establecimiento de discursos libres de coerción desde su infraestructura institucional y su autocomprensión cultural. La ética discursiva no podría hacer depender por más tiempo ‘todos los contenidos’ de los discursos reales, sino que debería incluir necesariamente en el catálogo de sus propias normas de acción aquellas normas de justicia que determinan las condiciones para la posibilidad de tales discursos”<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> HONNETH, Axel. *La Ética Discursiva y su Concepto Implícito de Justicia. Una Observación para la Discusión*. In: APEL, K. O. et alli. *Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 164-174; MUGUERZA, Javier. *Habermas en el “Reino de los Fines”*: Variaciones sobre un tema kantiano. In: Guisán, E. (Coord.). *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 97-139.

<sup>150</sup> Em livre tradução: “Pelo contrário, se isto sucedesse, já não se poderia manter por mais tempo o neutralismo da teoria da justiça que afirma Habermas; isso exigiria distinguir normativamente também aqueles condicionamentos sociais que possibilitam por princípio o estabelecimento de discursos livres de coerção a partir de sua infra-estrutura institucional e sua autocompreensão cultural. A ética discursiva não poderia fazer depender mais tempo ‘todos os conteúdos’ dos discursos reais, mas deveria incluir necessariamente no catálogo de suas próprias normas de ação aquelas normas de justiça que determinam as condições para a possibilitação de tais discursos” (HONNETH, Axel, *ob. cit.*, p. 169).

Por outro lado, os estreitos limites da ética discursiva exsurgiriam cristalinos ante a completa ausência de qualquer conteúdo moral no projeto habermasiano, o que tem provocado frustrações entre os críticos<sup>151</sup>. Demais disso, a idéia de consenso através do procedimento discursivo, no qual prevalece o argumento mais racional, revelaria um forte acento utópico da ética discursiva, que ingenuamente suporia que os indivíduos podem abrir mão de seus interesses por ocasião do referido procedimento<sup>152</sup>. Para fazer frente a tais críticas é necessário incursionar pelo sentido da *situação ideal de fala*, por um lado, e, por outro, pelos limites da ética.

## 5.1 - A SITUAÇÃO IDEAL DE FALA

Não se pode olvidar que a *situação ideal de fala* é uma das categorias mais polêmicas do arsenal teórico habermasiano. Por isso, cabe aqui enfatizar a advertência de Habermas no seguinte sentido:

---

<sup>151</sup> “A ética discursiva pode decepcionar à primeira vista, por não fornecer conteúdos específicos ou verdades morais novas” (SIEBENEICHLER, *ob. cit.*, p. 148). “Essa prudência é louvável, mas nos deixa desconcertados (ROUANET, *ob. cit.*, p. 68). “Ao sublinhar os elementos constitutivos e as qualidades morais dessa teoria moral, ficam evidentes os defeitos e as lacunas da teoria” (FREITAG, *ob. cit.*, p. 252).

<sup>152</sup> “Parece-me que o perspectivismo weberiano é, com relação à nossa época, um ponto de vista ao mesmo tempo mais lúcido e mais crítico que o modelo lingüístico de Habermas. A utopia neo-racionalista de Habermas é sedutora, mas fundada em ilusões tipicamente liberais sobre as virtudes milagrosas da ‘discussão pública e racional dos interesses’, a produção consensual de ‘normas ético-jurídicas’, etc. Como se os conflitos de interesses e de valores entre as classes sociais, ou a ‘guerra dos deuses’ na sociedade atual entre posições morais, religiosas, ou políticas antagônicas pudessem ser resolvidas por um simples paradigma de comunicação intersubjetiva, de livre discussão racional. E como se a atividade comunicacional pudesse ser inteiramente separada da atividade instrumental (a produção econômica, o poder político, etc.)” (LÖWY, Michael. *A Escola de Frankfurt e a Modernidade: Benjamin e Habermas*. In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP. Nº 32, março 1992, p. 126). Tal concepção tem adeptos de vulto entre nós: ARRUDA JR., Edmundo Lima de. *Weber e Marx: Antípodas para uma Sociologia do Direito?* In: *Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p. 68; ARGÜELLO, Katie, *ob. cit.*, p. 197.

“(...) la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esa suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; mas, aun, cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. Prefiero hablar, por tanto, de una anticipación, de la anticipación de una situación ideal de habla”<sup>153</sup>.

Dessume-se que não se pode considerar a situação ideal de fala um consenso fático. Trata-se de uma antecipação contrafática que todo participante de um processo discursivo-argumentativo necessariamente faz por ocasião de seu ingresso no discurso. Nesse sentido, a situação dialógica ideal não é cogitada com a ambição de algo a ser realizado concretamente, pois apenas define uma forma de vida que se orienta pelo princípio do discurso. Em consequência, a idealização de uma situação de fala já pertence à estrutura da fala possível, bem como é uma suposição contrafática, consistente num fundamento antecipado, operante, inevitável. É que a comunicação pode sofrer distorções e, em face disso, supõe-se contrafaticamente a situação dialógica ideal<sup>154</sup>. A conceituação da categoria em tela é por demais esclarecedora:

<sup>153</sup> Em livre tradução: “... a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma construção, mas uma suposição inevitável que reciprocamente nós fazemos nos discursos. Essa suposição pode ser contrafática, mas não tem de sê-lo; e ainda que se faça contrafaticamente, é uma ficção operante no processo de comunicação. Prefiro falar, portanto, de uma antecipação, da antecipação de uma situação ideal de fala” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 155).

<sup>154</sup> “Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podemos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y examinar si puede considerarse indicador suficiente de un consenso fundado” (idem, *ibidem*).

“Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla”<sup>155</sup>.

A situação ideal de fala apresenta-se como critério da argumentação discursiva, já que importa na distribuição simétrica de oportunidades de eleição e de efetivação dos atos de fala. Nela impera apenas a coação do melhor argumento racional, em face de seus postulados contidos nas regras discursivas<sup>156</sup>.

Destarte, é possível identificar que a situação ideal de fala é inerente à estrutura da fala e, por isso, é sempre operante, posto que é condição de possibilidade de qualquer entendimento. A situação dialógica ideal jamais efetivar-se-á plenamente em situações históricas concretas. Contudo, os sujeitos comunicativos agem como se ela fosse real; como se inexistissem distorções na comunicação. Em face disso que a idealização de uma situação de fala constitui-se numa antecipação contrafática.

<sup>155</sup> Em livre tradução: “Chamo ideal a uma situação de fala em que as comunicações não somente não vêm impedidas por influxos externos contingentes, tampouco pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações só se para todos os participantes no discurso está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de escolher e executar atos de fala” (Idem, p. 153).

<sup>156</sup> “a) Postulado da igualdade comunicativa. Todos os possíveis participantes do discurso argumentativo devem ter igual chance de usar atos de fala comunicativos.  
b) Postulado da igualdade de fala: todos os participantes do discurso devem ter a mesma chance de proceder a interpretações, fazer asserções, recomendações, explicações e justificações, bem como de problematizar pretensões de validade.  
c) Postulado da veracidade e sinceridade: os falantes aceitos no discurso devem ter a mesma chance de utilizar atos de fala representativos, isto é, devem ser capazes de expressar idéias, sentimentos e intenções pessoais.  
d) Postulado da correção de normas. No discurso os agentes devem ter chance de empregar atos de fala regulativos, isto é, de mandar, de opor-se, de permitir e de proibir, de fazer promessas e de retirar promessas” (SIEBENEICHLER, *ob. cit.*, p. 105).

Tendo em vista esse entendimento da *situação ideal de fala*, pode o cético argumentar no sentido de que de nada adianta uma tal elucubração cerebrina se, na prática, sabe-se e admite-se de antemão que a situação dialógica ideal nunca poderá ser efetivada em condições históricas concretas. A seguinte lição de Apel parece constituir uma resposta à objeção em tela:

“Ahora bien, en la medida en que ha aceptado ya siempre las condiciones ideales anticipadas de la fundamentación procedimental de normas como éticamente obligatorias para regular los conflictos en el mundo real, y teniendo en cuenta la *diferencia* que también ha de aceptar entre las condiciones ideales y las reales, el que argumenta ha aceptado también necesariamente la obligación moral de ayudar a superar la diferencia – a largo plazo, aproximativamente – mediante la transformación de las relaciones reales.

“Dicho de otro modo: quien argumenta en serio ha aceptado ya igualmente un *postulado de la razón práctica* o una *idea regulativa*, como exige el tránsito de la moral (intragrupal) convencional y sus condiciones convencionales de aplicación a la moral racional postconvencional y sus condiciones ideales de aplicación, postulados por la ética discursiva”<sup>157</sup>.

A antecipação contrafática de uma situação dialógica ideal serve como parâmetro para orientar a situação fática do diálogo e, assim, é possível identificar as distorções existentes no processo argumentativo. Caso contrário, permaneceria em aberto a questão *o que deve orientar o fático?*

<sup>157</sup> Em livre tradução: “Agora bem, na medida em que aceita as condições ideais antecipadas da fundamentação procedimental de normas como eticamente obrigatórias para regular os conflitos no mundo real, e tendo em conta a *diferença* que também há de aceitar entre as condições ideais e reais, o que argumenta aceita também necessariamente a obrigação moral de ajudar a superar a diferença – a longo prazo, aproximativamente – mediante a transformação das relações reais. Dito de outro modo: quem argumenta seriamente aceita igualmente um *postulado da razão prática* ou uma *idéia regulativa*, como exige o trânsito da moral (intragrupal) convencional e suas condições convencionais de aplicação à moral racional pós-convencional e suas condições ideais de aplicação, postulados pela ética discursiva” (APEL, Karl-Otto. *Limites de la ética discursiva?* In: Epílogo à CORTINA, Adela. *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 254-255).

As regras discursivas, pressupostas na situação ideal de fala, operam como condições contrafáticas que prefiguram uma forma de vida ideal, livre, emancipada, segundo afirma Habermas:

“Mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al próprio tempo, esa anticipación es una instancia crítica que nos permite poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado y proceder a comprobar si puede considerarse indicador suficiente de un entendimiento real”<sup>158</sup>.

A situação dialógica fática cotejada com a idealização de uma situação de fala opera em consonância com o modo pelo qual sempre foi pensada a filosofia, especialmente a ética: mantém-se inarredável o dualismo entre o ser (*Sein*) e o dever-ser (*Sollen*), inclusive porque nada do que é humano é tão perfeito que não possa ser melhorado, conforme famosa lição de Leibniz. Por isso a noção de uma situação de discurso ideal constitui precisamente uma orientação para focalizar as distorções existentes nas reais estruturas de comunicação.

---

<sup>158</sup> Em livre tradução: “Minha tese é pois: a *antecipação de uma situação ideal de fala* é o que garante que possamos associar a um consenso alcançado faticamente a pretensão de ser um consenso racional. Ao mesmo tempo, essa antecipação é uma instância crítica que nos permite por em questão todo consenso faticamente alcançado e proceder a comprovar se se pode considerá-lo indicador suficiente de um entendimento real” (HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 105).

## 5.2 – OS LIMITES DA ÉTICA

Quanto à ausência de conteúdo da ética discursiva, é necessária uma breve referência aos limites da ética. A ética está indissociavelmente ligada à idéia de *dever-ser* (*Sollen*), que expressa simultaneamente duas acepções; por um lado “es signo de que, al menos una parte del lenguaje práctico, utilizará expresiones prescriptivas”<sup>159</sup>; por outro, “indica que la realidad humana no se reduce a la teórica monotonía de lo que es, sino que se muestra verdaderamente humana cuando exige, a pesar de la experiencia, que algo debe ser”<sup>160</sup>. Compete à ética esclarecer se está em conformidade com a racionalidade humana observar a obrigação universal expressada nos juízos morais<sup>161</sup>.

Os juízos morais têm pretensão de necessidade e de universalidade, e a ética busca fundamentar isso, tendo por objeto a *forma* da moralidade, com vistas a proporcionar um procedimento que permita identificar quando o conteúdo expressado nos juízos morais observou a forma moral<sup>162</sup>. Nesse sentido há que se descartar a possibilidade de vislumbrar na ética o objetivo de introduzir conteúdos morais. Isso pode competir ao Direito, mas não à ética<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Em livre tradução: “é sinal de que, ao menos uma parte da linguagem prática, utilizará expressões prescritivas” (CORTINA, Adela. *Ética Mínima*. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1996, p. 62).

<sup>160</sup> Em livre tradução: “indica que a realidade humana não se reduz à teórica monotonía do que é, mas que se mostra verdadeiramente humana quando exige, apesar da experiência, que algo deve ser” (idem, ibidem).

<sup>161</sup> “Quería ahora preguntarme si hay algún sentido, y en ese caso cuál, en el que un ser racional se halle obligado – en tanto que racional – a ponerlos en práctica a través de sus juicios y sus actos... Podría un ser semejante rechazar la moralidad sin merma de su racionalidad?” (WARNOCK *apud* CORTINA, *ob. cit.*, p. 63).

<sup>162</sup> Idem, ibidem. “Discernir la forma en virtud de la cual un contenido deviene moral, es problema de la ética. Justificar racionalmente las pretensiones formales de la moralidad, mediante juicios que sólo la realidad moral descubre, es la tarea que confiere a la ética un lugar entre los saberes como saber autónomo. En suma, el objetivo de la ética estriba en hallar, si la hay, una *razón suficiente de la forma moral*” (idem, ibidem).

<sup>163</sup> “Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida” (HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. I, p. 112).



Portanto, a despeito da experiência – que se restringe ao ser, àquilo que é – o homem exige algo mais: o dever-ser. Contudo, o âmbito da ética não consiste em realizar concretamente o dever-ser, mas apenas proporcionar um procedimento lógico que possibilite discernir o conteúdo que observe a *forma moral*<sup>164</sup>. Em suma: não cabe à ética recomendar tal ou qual conteúdo.

### 5.3 - É UTÓPICA A ÉTICA DISCURSIVA?

Habermas parece recusar-se a admitir que a ética discursiva é utópica, embora não sem incorrer em contradições (pelo menos aparentes)<sup>165</sup>. Entretanto, parece insustentável tal posição, pois “*Por lo que se refiere al cargo de utopismo, yo reconocería sin ambages (...) el carácter abiertamente utópico de toda ética comunicativa, e incluso el de toda ética sin más*”<sup>166</sup>. Com efeito, em argumentação singela pode-se dizer que a ética trabalha com o dever-ser – em contraposição

<sup>164</sup> “Tanto Apel como Habermas han ofrecido algunas de las razones de semejante reducción, que podrían resumirse en las siguientes: 1) una ética crítico-universalista no puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente la felicidad de los individuos, sino dejar la decisión en sus manos; 2) una ética crítico-universalista tampoco se conforma con el relativismo al aceptar la pluralidad de formas de vida nacidas de los diferentes ideales de felicidad, porque admite y potencia las diversas ofertas de ‘vida buena’, pero no acepta diversos principios de la justicia; en caso de conflicto entre distintas formas de vida, han de someterse a las restricciones impuestas por principios universales, legitimadores de normas; 3) no son únicamente los filósofos quienes se plantean la pregunta por la vida feliz, sino también los psicoterapeutas, los teólogos, los literatos, los creadores de utopías imaginarias. Los modelos de felicidad no pueden, pues, universalizarse, ni exigirse y, por ello, trascienden el dominio de la ética” (CORTINA, *ob. cit.*, p. 285-286).

<sup>165</sup> “De la incomodidad que el tema de la ‘utopía’ parece suscitar en Habermas podría dar idea el hecho de que en un mismo texto – aun si, lo reconozco, en diferentes contextos (...) nos encontremos con pronunciamientos tan aparentemente diversos como los que transcribo a continuación. 1º) ‘A buen seguro, el concepto de racionalidad comunicativa encierra una perspectiva utópica’; 2º) ‘El universalismo ético (que defiende) posee un contenido utópico, pero no delinea una utopía’; 3º) ‘Nada me pone tan nervioso como la imputación (...) de que (...) la teoría de la acción comunicativa propone, o al menos sugiere, una sociedad utópica’.” (MUGUERZA, *ob. cit.*, p. 139).

<sup>166</sup> Em livre tradução: “No que se refere ao traço de utopismo, eu reconhecerei sem reservas ... o caráter abertamente utópico de toda ética comunicativa, e inclusive de toda ética em geral” (Idem, p. 126).

àquilo que é, ao ser – e como o dever-ser ainda não é, forçoso admitir o caráter utópico da ética discursiva, como bem salienta Cortina:

“Efectivamente, las éticas dialógico-transcendentales coinciden en proponer una ‘utopía’, que funciona como idea regulativa. Tal idea no es producto de una esperanza irracional, sino un concepto racional, necesario para comprender que los hombres se comprometan de hecho en una comunidad concreta de argumentación. La utopía, en este sentido, es, pues, un concepto que presta coherencia a la acción: es un concepto práctico. Se presenta como imposible a la razón teórica que, ligada a los sucesos espacio-temporales, es incapaz de trascender creativamente los límites de la experiencia: para la razón teórica lo utópico, lo no encuadrable en el espacio, es lo irracional. Pero la razón práctica no reconoce la utopía porque es, por naturaleza, utópica. De ahí que provea cuantos conceptos sean necesarios para que no carezca de coherencia el obrar de los hombres. El descubrimiento del carácter utópico de la razón práctica, incluso del concepto práctico de una comunidad ideal, transcendentamente necesaria, pertenece a Kant”<sup>167</sup>.

Há que se buscar um fundamento para conferir sentido à atividade ética, ou seja, esclarecer se efetivamente a ética é uma coisa desse mundo e dela pode-se extrair algum proveito, ou, ao contrário, trata-se de mera ocupação de sonhadores apaixonados, ante a impotência ética para fazer valer as suas normas. Com esse propósito, cabe enfatizar uma peculiaridade das ações morais, que ao contrário das ações estratégicas, não são medidas por sua utilidade ou por seu êxito. Veja-se o exemplo de Martin Luther King, cuja grandeza moral não decorre do sucesso

<sup>167</sup> Em livre tradução: “Efetivamente, as éticas dialógico-transcendentais coincidem em propor uma ‘utopia’, que funciona como idéia regulativa. Tal idéia não é produto de uma esperança irracional, mas um conceito racional, necessário para compreender que os homens se comprometem de fato numa comunidade concreta de argumentação. A utopia, neste sentido, é, pois, um conceito que empresta coerência à ação: é um conceito prático. Apresenta-se como impossível à razão teórica que, ligada aos sucessos espaço-temporais, é incapaz de transcender criativamente os limites da experiência: para a razão teórica o utópico, o não enquadrável no espaço, é o irracional. Mas a razão prática não reconhece a utopia porque é, por sua natureza, utópica. Daí que proveja tantos conceitos quantos sejam necessários para que não careça de coerência o obrar dos homens. O descobrimento do caráter utópico da razão prática, inclusive do conceito prático de uma comunidade ideal, transcendentamente necessária, pertence a Kant” (CORTINA, *ob. cit.*, p. 70).

político do princípio de não-violência adotado na luta pelo reconhecimento dos direitos civis dos negros<sup>168</sup>. O proveito que pode ser extraído da atividade ética é que ela "*acicatea nuestra insatisfacción ante la situación actual de dicho mundo y nos invita a no aceptar como incontrovertible su presente facticidad, la positividad de lo que el mundo es en este instante*"<sup>169</sup>.

O acento utópico da racionalidade ético-discursiva não infirma por si só a validade da proposta, ante o caráter abertamente utópico da atividade ética, no intuito de orientar o agir humano<sup>170</sup>.

#### **5.4 – DOS CONDICIONAMENTOS SOCIAIS IMPRESCINDÍVEIS AO DISCURSO EM SUA FORMA IDEAL**

Quanto à acusação de ser a ética discursiva paradoxal, por pressupor condições ideais para o discurso, sem se importar com os condicionamentos sociais imprescindíveis ao discurso em sua forma ideal, pode-se rebater tal objeção com o argumento de que a idealização de uma situação discursiva opera como uma antecipação contrafática, destinada meramente a orientar a situação discursiva fática, a fim de identificar as distorções existentes na comunicação entre os sujeitos.

---

<sup>168</sup> MUGUERZA, *ob. cit.*, p. 120-121.

<sup>169</sup> Em livre tradução: "aguça nossa insatisfação ante a situação atual de dito mundo e nos incentiva a não aceitar como incontrovertible sua presente faticidade, a positividade do que o mundo é neste instante" (Idem, p. 121).

<sup>170</sup> Para um maior aprofundamento no tema, ver: APEL, K.O. *Es la Ética de la Comunidad Ideal de Comunicación una Utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía*. In: Estudios Éticos. Barcelona: Alfa, 1986, p. 174-219.

Demais disso, pode-se repisar os limites da ética e reiterar a assertiva no sentido de que não compete à ética acatar os conteúdos morais vigentes, ou introduzir novos conteúdos morais. Seu objeto restringe-se à *forma* da moralidade, isto é, estabelecer um procedimento lógico através do qual seja possível discernir quando um dado conteúdo está de acordo com a *forma* moral. No caso da ética discursiva tal procedimento é o discurso. A ética discursiva é uma ética mínima, pois o critério utilizado para distinguir um consenso verdadeiro de um consenso falso é a antecipação contrafática de uma situação dialógica ideal, ou seja: tem caráter formal e é vazia de conteúdo, pois todos os conteúdos dependem dos discursos reais ou advocatórios<sup>171</sup>.

Todavia, tais argumentos parecem pouco convincentes ante a seguinte ponderação levantada por Mugerza:

“Lo que nos sitúa ante una paradoja particularmente dramática de la ética comunicativa, que conoce el remedio para el mal de la violencia – a saber, el diálogo racional – pero parecería tener que resignarse a un silencio impotente hasta que ese diálogo no sea una realidad, con lo que el veredicto de la ética no podría producirse sino cuando ya hubiese dejado de ser necesario y vendría a caracterizarse, así, por su *inactualidad*”<sup>172</sup>.

<sup>171</sup> Adela Cortina também acena para uma ética mínima ao afirmar que “A mi juicio, la distinción ‘forma-contenido’ recorre la historia de la ética, presentándose desde distintos ángulos. La *forma* representaría en las distintas versiones el elemento universalizador, mientras que el contenido sufriría las variaciones históricas y culturales de que da fe la diversidad moral” (ob. cit., p. 63-64).

<sup>172</sup> Em livre tradução: “O que nos situa diante de um paradoxo particularmente dramático da ética comunicativa, que conhece o remédio para o mal da violência – a saber, o diálogo racional – mas parece ter que se resignar a um silêncio impotente até que esse diálogo não seja uma realidade, com o que o veredicto da ética não poderia produzir-se senão quando já não fosse necessário e viria a se caracterizar, assim, por sua *inactualidade*” (Ob. cit., p. 120). E mais adiante: “Pero la ética, que no puede justificar la violencia, tampoco puede condenarla si a quienes la ejercen les ha sido negada la oportunidad de dialogar, pues negarles el acceso al diálogo no es otra cosa que negarles su condición de fines en sí mismos sin la que ni siquiera hay posibilidad de una consideración ética de sus actos. La violencia, de nuevo como antes, podrá ser condenada por motivos estratégicos. O por otros muchos motivos, (...) pues la repugnancia que experimentamos ante el espectáculo de la violencia podría bastar, y hasta sobrar, para condenarla. Pero esa, con todo, no sería todavía una condena ética” (idem, ibidem).

Em que pese a magistral observação de Muguerza registrada na citação supra, Apel reitera a necessidade de ser fiel aos postulados da ética discursiva através de uma lição lapidar:

“En efecto, ante la pregunta sobre si son moralmente aceptables todos los medios para la realización progresiva de las condiciones de aplicación de (U), cabe responder de nuevo ofreciendo un principio formal: debería evitarse cuando hiciera peligrar las condiciones naturales y culturales ya realizadas de la aplicación de (U)”<sup>173</sup>.

Porém, Apel não é arauto do conformismo com a mesmice coisificada, e acena a necessidade da argumentação com seriedade funcionar como uma idéia regulativa, a fim de aproximar o máximo possível a comunidade ideal de comunicação com a comunidade real de comunicação:

“O, a pesar de haber aceptado el postulado de la razón práctica, tenemos que confiar – con Hegel – a la ‘providencia’ o a la ‘astucia del espíritu del mundo’ el paso en la historia mundial a la realización de las condiciones de aplicación de la moral postconvencional y, mientras tanto, confiar a la razón estratégica amoral la acción política (en el más amplio sentido de acción responsable de los sistemas de autoconservación), siguiendo a Maquiavelo, Hegel y Lenin?”<sup>174</sup>.

Em verdade, tanto a ética discursiva quanto a teoria discursiva do Direito pressupõem um determinado grau de autonomia individual que permite às pessoas morais e às pessoas jurídicas a livre tomada de posição acerca das

<sup>173</sup> Em livre tradução: “Com efeito, ante a pergunta sobre se são moralmente aceitáveis todos os meios para a realização progressiva das condições de aplicação de (U), cabe responder de novo oferecendo um princípio formal: deveria evitar-se quando causar perigo às condições naturais e culturais já realizadas da aplicação de (U)” (APEL, K.O. *Limites de la ética discursiva?* In: Epílogo a CORTINA, Adela. *Razón Comunicativa y responsabilidad Solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 262).

<sup>174</sup> Em livre tradução: “Ou, apesar de aceitar o postulado da razão prática, temos que confiar – com Hegel – à ‘providência’ ou à ‘astúcia dei espírito do mundo’ o passo na história mundial tendente à realização das condições de aplicação da moral pós-convencional e, enquanto isso, confiar à razão estratégica amoral a ação política (no mais amplo sentido de ação responsável dos sistemas de autoconservação), seguindo Maquiavel, Hegel e Lênin?” (Idem, p. 255).

normas em discussão, pois ao discurso – moral e jurídico – se antepõe um processo de socialização comunicativa. O discurso é o lugar comum dos sujeitos comunicativos, no qual todos os interessados participam não para o cálculo do seu interesse individual, mas para encontrar a norma mais racional, pois já alcançaram sua autonomia via comunicativa<sup>175</sup>, que consiste em:

“Una participación en igualdad de condiciones en los discursos prácticos exige por cierto, de un lado, una posibilidad igualitaria de acceso a aquellas informaciones sociales y tradiciones culturales de formación que son necesarias para poder afirmar argumentativamente las propias condiciones morales en el círculo de los participantes de un discurso; la formulación y fundamentación de las posturas morales exige ciertamente no sólo un conocimiento de las circunstancias empíricas a las que se refiere la norma en discusión, sino también una familiaridad con todo el espectro de alternativas morales por el cual puede ser solucionado el conflicto correspondiente. Una participación en igualdad de condiciones en los discursos prácticos exige además la medida de reconocimiento social y la autoestima individual correspondiente que es necesaria para poder reconocer y defender públicamente las propias intuiciones morales; pues la expresión de convicciones morales presupone, por parte de los sujetos afectados, el sentimiento de ser reconocidos por todos los demás como alguien que juzga en serio y con competencia; una persona debe poder saberse considerada como sujeto capaz de juicio para poder confesar públicamente las propias intuiciones morales”<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> HONNETH, ob. cit., p. 171-172.

<sup>176</sup> Em livre tradução: “Uma participação em igualdade de condições nos discursos práticos exige por certo, de um lado, uma possibilidade igualitária de acesso àquelas informações sociais e tradições culturais de formação que são necessárias para poder afirmar argumentativamente as próprias condições morais no círculo dos participantes de um discurso; a formulação e fundamentação das posturas morais exige certamente não só um conhecimento das circunstâncias empíricas que se referem à norma em discussão, mas também uma familiaridade com todo o espectro de alternativas morais pelo qual pode ser solucionado o conflito correspondente. Uma participação em igualdade de condições nos discursos práticos exige ademais a medida de reconhecimento social e a auto-estima individual correspondente que é necessária para poder reconhecer e defender publicamente as próprias intuições morais; pois a expressão de convicções morais pressupõe, por parte dos sujeitos afetados, o sentimento de ser reconhecidos por todos os demais como alguém que julga seriamente e com competência; uma pessoa deve poder saber-se considerada como sujeito capaz de juízo para poder confessar publicamente as próprias intuições morais” (Idem, p. 173).

Entretanto, a *autonomização do sujeito pela via comunicativa* – pressuposta pelo modelo discursivo – é mais uma categoria da razão prática, a exemplo da *situação ideal de fala*, elaborada para emprestar coerência ao pensamento de Habermas, notadamente com o intento de orientar o agir humano, mas incapaz de efetivar-se em situações históricas concretas<sup>177</sup>.

Ante as limitações da ética, que não pode preocupar-se em efetivar as suas normas sob pena de extrapolar as suas atribuições, Habermas – através de um elo entre Direito e Moral<sup>178</sup> - esboçado na sua teoria discursiva do Direito<sup>179</sup> – estabelece um mecanismo de fazer valer as normas consensualmente estabelecidas.

No capítulo seguinte a abordagem gravitará em torno do critério de Weber para orientar a ação, a partir do qual é possível vislumbrar sua teoria da personalidade ética. Em seguida são apontadas algumas de suas limitações.

---

<sup>177</sup> En una sociedad dividida, la ética comunicativa (...) se convierte en una exigencia de la ética más que en un ejercicio de la misma. La melancolía ética (...) es el santo y seña de la conciencia de su inutilidad, ya que lo suyo es llegar demasiado pronto o presentarse demasiado tarde (...) La ética pertenece al género de actividades cuya hora nunca está ahí" (REYES MATE *apud* MUGUERZA, ob. cit., p. 120). Muguerza contrapõe-se a essa afirmação de Reyes Mate asseverando que a inatualidade da ética é uma face de sua contrafaticidade, mas não significa sua inutilidade, conforme os argumentos já utilizados nesse trabalho para responder à conotação de utópica atribuída à ética discursiva.

<sup>178</sup> "Ética y moral se distinguen simplemente en que, mientras la moral forma parte de la vida cotidiana de las sociedades y de los individuos y no han inventado los filósofos, la ética es un saber filosófico; mientras la moral tiene 'apellidos' de la vida social, como 'moral cristiana', 'moral islámica' o 'moral socialista', la ética los tiene filosóficos, como 'aristotélica', 'estoica' o 'kantiana'." (CORTINA, Adela. *El quehacer ético: guía para la educación moral*. Madrid: Santillana, 1996, p. 15).

<sup>179</sup> "(...) a teoria do agir comunicativo concede um valor posicional central à categoria do direito e por que ela mesma forma, por seu turno, um contexto apropriado para uma teoria do direito apoiada no princípio do discurso (...) Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida" HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, v. I, p. 24 e 112).

Em continuidade, indicam-se alguns limites da Teoria Discursiva do Direito de Habermas e, para finalizar o trabalho, acenam-se alguns outros parâmetros para orientar o agir humano, adotando-se como ponto de vista mais plausível para essa finalidade o *individualismo solidário* de Adela Cortina.

---



## CAPÍTULO 3

### AUTONOMIA E SOLIDARIEDADE: A VIRTUDE ESTÁ NO MEIO TERMO

#### 1 – ELEIÇÃO DE VALORES E COERÊNCIA: NÚCLEO DA PRESCRIÇÃO WEBERIANA

O ponto de partida para a análise da situação vivenciada pelo homem moderno conforme a concepção weberiana será a seguinte citação:

“(...) a auto-reflexão dos homens que agem com responsabilidade não pode prescindir da ponderação entre fins e consequência de determinada ação (...) Mas tomar uma determinada decisão em função daquelas ponderações já não mais é tarefa possível para a ciência. Ela é própria do homem da ação: ele pondera e escolhe entre os valores em questão, aqueles que estão de acordo com sua própria consciência e sua cosmovisão pessoal. A ciência pode proporcionar-lhe a consciência de que toda a ação, e também, de modo natural, conforme as circunstâncias, a ‘não-ação’ implicam, no que tange às suas consequências, uma tomada de posição a favor de determinados valores e, deste modo, em regra geral, ‘contra outros valores’, - fato que, hoje em dia, é facilmente esquecido. Decidir-se por uma opção é exclusivamente ‘assunto pessoal’.”<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> WEBER, Max. A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: Metodologia das Ciências Sociais. 2.ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1993, v. 1, p. 110.

Weber sinaliza que o processo de racionalização culminou num mundo plenamente intelectualizado<sup>181</sup>, o qual não aponta para nenhuma instância objetiva que indique que *deus* ou *demônio* deve ser seguido. Assim, resta categoricamente afastada uma das ilusões da razão ilustrada e carismática: a capacidade da racionalidade científica para criar um sentido último para a existência humana.

A racionalidade científica e a racionalidade normativa apresentam-se como esferas distintas, pois aquela é incapaz de funcionar como esfera prescritiva para esta. Assim, pode-se dizer que a ciência não conduz à salvação, tampouco pode negá-la. Por outro lado, para Weber, a dedicação a uma *causa* ético-religiosa exige inevitavelmente o sacrifício do intelecto<sup>182</sup>, pois a volta às *velhas igrejas* revela a incapacidade para enfrentar um mundo racionalizado. Weber, porém, admite que essa postura é lícita, desde que haja consciência de que essa dedicação incondicional implica o sacrifício do intelecto<sup>183</sup>.

O grande desafio do indivíduo moderno é tomar consciência da inexistência de uma esfera prescritiva absoluta para orientar a sua conduta e, em face do politeísmo de valores, deve saber que o *sentido da vida* há de ser criado pelo seu próprio agir. Cada qual há de extrair de si mesmo os valores últimos que devem

---

<sup>181</sup> “Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, como fazia o selvagem que acreditava na existência de poderes misteriosos. Podemos recorrer à técnica e ao cálculo. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização” (WEBER, Max. *A Ciência como Vocação*. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 439).

<sup>182</sup> “A quem não é capaz de suportar virilmente esse destino de nossa época, só cabe dar o conselho seguinte: volta em silêncio, com simplicidade e recolhimento, aos braços abertos e cheios de misericórdia das velhas Igrejas, sem dar a teu gesto a publicidade habitual dos renegados. E elas não dificultarão este retorno. De uma forma ou de outra, ele tem de fazer o seu *sacrifício do intelecto* – isso é inevitável” (Idem, p. 453).

<sup>183</sup> Idem, *ibidem*.

dirigir coerentemente os rumos de sua vida. Somente assim será possível tornar a vida efetivamente valiosa e digna de ser vivida, pois

"O destino de uma época cultural que 'provou da árvore do conhecimento' é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do devir do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido. Temos de admitir que 'cosmovisões' nunca podem ser o resultado de um avanço do conhecimento empírico, e que, portanto, os ideais supremos que nos movem com a máxima força possível, existem, em todas as épocas, na forma de uma luta com outros ideais que são, para outras pessoas, tão sagrados como o são para nós os nossos"<sup>184</sup>.

Para Weber, há que se aceitar heroicamente esse destino intelectualizado, não se podendo olvidar, contudo, que entre as suas conseqüências não se conta a negação da orientação racional valorativa, ou uma atitude de indiferença moral, tampouco um relativismo ético<sup>185</sup>. O entendimento enfatizado pelo autor em comento é que ante a ausência de qualquer resqúicio de figuras carismáticas capazes de doar um sentido último, resta apenas a capacidade humana para autodirigir com sentido a existência. Daí a importância de se reconhecer e aceitar o intelectualismo. Nesse sentido a advertência seguinte de Weber:

" 'Não esqueça que o diabo é belo e, assim, espere tomar-se velho para poder compreendê-lo'. O que não quer dizer que se faça necessário provar-lhe a idade apresentando uma certidão de nascimento. O sentido daquelas palavras é diverso: se você deseja se defrontar com essa espécie de diabo, não caberá optar pela fuga, tal como acontece muito freqüentemente em nossos dias, mas será necessário examinar a fundo os caminhos que trilha, para conhecer-lhe o poder e as limitações"<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> WEBER, Max. A "Objetividade" cit., p. 113.

<sup>185</sup> "O destino do nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo 'desencantamento do mundo', levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes"(WEBER, Max. A *Ciência como Vocação* cit., p. 452).

<sup>186</sup> Idem, p. 450.

O enfrentamento com o *demônio* do intelectualismo exige, pois, fidelidade a si mesmo quanto aos valores eleitos e o reconhecimento da época de desencantamento. Por conseguinte, o único modo de superar os efeitos perniciosos daí decorrentes para o desenvolvimento autônomo do indivíduo é aceitar "esse destino de nossa época"<sup>187</sup> para conhecer suas potências e limites, e identificando seus desdobramentos, poder controlar os seus efeitos. Ante a intelectualização e o desencantamento do mundo, Weber pretende opor-se através da **ação**, ou seja, é preciso identificar a potência e os limites do intelectualismo para, assim, combatê-lo com armas eficazes<sup>188</sup>.

No clássico *Fausto*, de Goethe, o personagem Mefistófeles apresenta-se como sendo "uma parte daquela força que sempre quer o mal e sempre cria o bem". Weber fala em *paradoxo das conseqüências* utilizando esta frase de Mefistófeles de forma invertida, isto é, com a força "que sempre quer o bem e sempre cria o mal", para referir-se àquelas conseqüências imprevistas e não queridas das ações dos indivíduos, que acabam prevalecendo sobre as intenções originais da ação<sup>189</sup>. Há que se enfrentar o poder mefistofélico através da ação e tendo presente que a racionalidade científica é impotente para recuperar o carisma doador de sentido.

Diante do *politeísmo de valores*, o "mais grosseiro mal-entendido em que sempre tropeçam os partidários da colisão de valores encontramos-lo na

---

<sup>187</sup> Idem, p. 453.

<sup>188</sup> FUENTE, Yolanda Ruano de la. *Racionalidad y Conciencia Trágica: la Modernidad según Max Weber*, Madrid: Trotta, 1996, p. 109.

<sup>189</sup> GARCÍA, José María González. *La Herencia de Kant en el Pensamiento de Max Weber*. In: MUGUERZA, Javier y ARAMAYO, Roberto Rodríguez (orgs.), *Kant Después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 492.

interpretação deste ponto de vista como sendo um 'relativismo' <sup>190</sup>. É que os relativistas não entendem o sentido do destino da racionalidade formalizada, pois da objetividade científica não pode resultar uma postura de indiferença moral, sob pena de se estar incorrendo na falácia naturalista <sup>191</sup>. Mas se o relativismo moral é afastado, tampouco é recomendável aguardar novos profetas e salvadores, situação essa equivalente àquela da canção da sentinela edomita, da época do exílio, recolhida nas profecias de Isaías:

"Vem uma voz de Seir em Edom que diz: Quanto tempo ainda haverá noite? O vigia responde: Vem a manhã, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, voltai noutro dia.

"O povo a quem foram ditas essas palavras não cessou de fazer esta pergunta e de esperar mais de dois mil anos e conhecemos o seu destino perturbador e comovente. Temos de aprender esta lição: apenas esperar e aguardar não é suficiente. Temos de proceder de maneira diferente, ou seja: temos de entregar-nos ao trabalho e corresponder às 'exigências de cada dia' - tanto no campo das nossas relações humanas, como das atividades profissionais. Esta exigência, decerto, é simples e clara, se cada um de nós encontra e obedece ao 'demônio' que tece as teias de sua vida" <sup>192</sup>.

Weber deixa claro que não basta esperar mas, ao contrário, é imprescindível agir com vistas a tornar a vida digna. Essa ação evidentemente implica eleição de valores, pois, a despeito da inviabilidade de uma fundamentação racional substantiva de normas, ideais e valores, a orientação valorativa é condição para uma vida valiosa.

<sup>190</sup> WEBER, Max. *O Sentido da "Neutralidade Axiológica" nas Ciências Sociais e Econômicas*. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995, v. 2, p. 374.

<sup>191</sup> "(...) la falacia naturalista consiste en el intento de derivar conclusiones expresadas en un *lenguaje evaluativo* (el lenguaje de los juicios de valor o de las normas) a partir de premisas expresadas en un *lenguaje descriptivo* (el lenguaje de los juicios de hecho)" (MUGUERZA, Javier. *La Razón Sin Esperanza*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1986, p. 69-70).

<sup>192</sup> WEBER, Max. *A Ciência como Vocação* cit., p. 453.

Somente a adesão a uma *causa* - eleição de princípios capazes de orientar sistematicamente o agir humano - a partir da consciência do politeísmo e da irreconciliabilidade dos valores, é que o indivíduo poderá converter-se em *pessoa*<sup>193</sup>. Em Weber identifica-se uma teoria da personalidade ética - informadora do modo pelo qual é possível atingir uma existência humana valiosa - que funciona como condição transcendental da racionalidade material. Essa vinculação entre personalidade ética e racionalidade material permite afirmar que o politeísmo de valores não é absoluto, mas concentra-se no valor transcendental *ser personalidade*<sup>194</sup>.

Mas o que significa *personalidade* na acepção weberiana? O conceito de personalidade - *Persönlichkeitsbegriff* - não é meramente de ordem psicológica, mas, sobretudo, de natureza ética: um ideal moral desenhado por Weber com qualidades proeminentes como *dignidade*, consistente na orientação sistemática por valores; *integridade*, representada pela fidelidade aos valores escolhidos; e *autonomia* na deliberada eleição desses valores<sup>195</sup>.

Portanto, o caminho para atingir a heróica façanha de *ser personalidade* é árduo, pois "só há um meio pelo qual ela pode - talvez - ser conseguida: ou seja, a dedicação incondicional a uma 'tarefa', qualquer que seja ela - e as decorrentes

<sup>193</sup> "O fruto da árvore do conhecimento, inevitável, mesmo que seja incômodo para a comodidade humana, não consiste em outra coisa que não o fato de ter que saber da existência daquelas oposições, e, portanto, de ter que ver que toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcorrer como um fenômeno puramente natural, mas pretende ser conduzido conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas em virtude das quais a alma, assim como em Platão, escolhe o seu próprio destino - isto é, o sentido do seu fazer e do seu ser" (WEBER, Max. *O Sentido da "Neutralidade Axiológica"* cit., p. 374).

<sup>194</sup> VILLACAÑAS, José L. *Razón y Beruf: El Problema de la Eticidad en Kant y Weber*. In: MUGUERZA y ARAMAYO, ob. cit., p. 110.

<sup>195</sup> BRUBAKER, R *apud* FUENTE, ob. cit., p. 110.

'exigências do momento'<sup>196</sup> -, em cada caso individual"<sup>197</sup>. A dedicação apaixonada a uma *causa*<sup>198</sup> implica a orientação sistemática e unitária da conduta em torno aos valores conscientemente eleitos, caminho incontornável para atribuir sentido a uma forma de vida.

A *eleição* - como processo de escolha consciente de valores - é o núcleo essencial da personalidade. Pressupõe a *autonomia* da consciência individual para determinar valores, e a *responsabilidade* com os valores eleitos. Não se trata de eleição arbitrária, fruto das paixões, mas eleição racional de valores. Weber aposta na *eleição consciente e ilustrada* de valores como a condição de possibilidade do indivíduo *tornar-se pessoa*. Ela não pode ser determinada pela paixão ou pelo costume, mas deve estar fundada nos resultados crítico-ilustradores que a racionalidade científica e filosófica oferece<sup>199</sup>.

Frente ao desencantamento e à intelectualização do mundo moderno já não há mais lugar para um decisionismo cego e irracional. Weber apresenta a *eleição* como a decisão racional a ser tomada; mas se trata de procedimento inevitavelmente marcado pela subjetividade. Com efeito, o sujeito escolhe os valores atendendo apenas à *única condição formal que cabe sinalar da racionalidade valorativa*: que os valores sejam suficientemente consistentes como

<sup>196</sup> Weber usa essa mesma expressão goethiana na conferência *A Ciência como Vocação* (ver texto relativo à nota de rodapé nº 193 desse capítulo), dando como suposto que o leitor a conhece. Ação, dever e conhecimento de si mesmo se encadeiam na referida reflexão de Goethe: "Cómo puede uno conocerse a sí mesmo? Nunca mediante la introspección, sino más bien a través de la acción. Intenta cumplir con tu deber e inmediatamente sabrás qué es lo que hay en ti. Pero, cuál es tu deber? Las exigencias de cada día (*die Forderung des Tages*)" (*apud* GARCÍA, ob. cit., p. 500).

<sup>197</sup> WEBER, Max. *O Sentido da "Neutralidade Axiológica"* cit., p. 365.

<sup>198</sup> WEBER, Max. *A Política como Vocação*. In. *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982, p. 138.

<sup>199</sup> FUENTE, ob. cit., p. 110-111.

*princípios* para orientar unitária e sistematicamente a conduta de acordo com eles<sup>200</sup>. Assim, resta equivocado qualquer entendimento no sentido de se vislumbrar um relativismo na ética weberiana:

"No puedo exponer aquí con más detalle la postura ética de Weber: sólo quiero señalar que no es partidario de un *decisionismo* ciego y irracional en las cuestiones morales (aunque un resto decisionista es insalvable), ni tampoco defiende un *relativismo* radical en el que da lo mismo elegir un valor o outro. El pluralismo valorativo y la *Wertkollision* no tienen que confundirse con el relativismo"<sup>201</sup>.

É através da autodeterminação racional da vida - consistente na eleição consciente e responsável dos valores últimos que a guiam e dão sentido - que o indivíduo atinge o ideal moral de *ser personalidade*. Trata-se da constituição de uma forma de vida própria fundada no reconhecimento do politeísmo de valores e na eleição.

Esse *tornar-se pessoa* constitui uma forma de vida superior àquela limitada a uma existência *natural*, na qual o sujeito não tem consciência dos valores que lhe dirigem, ou é incapaz de emprestar coerência ao seu existir; enfim, o indivíduo não é o dono do seu destino, mas, ao contrário, escravo do mesmo. Esse *escravo* nada mais é do que uma peça de uma máquina: é o burocrata, o empresário, o trabalhador modernos, reduzidos a desempenhar uma função que a grande máquina política, econômica ou institucional lhes impõem.

---

<sup>200</sup> Idem, p. 111.

<sup>201</sup> Em livre tradução: "Não posso expor aqui com mais detalhes a postura ética de Weber: só quero sinalar que não é partidário de um *decisionismo* cego e irracional nas questões morais (embora um resto decisionista seja insalvável), tampouco defender um *relativismo* radical no qual é o mesmo eleger um valor ou outro. O pluralismo valorativo e a colisão de valores não têm que se confundir com o relativismo" (GARCÍA, ob. cit., p. 498).



Ditos escravos mereceram de Weber a seguinte referência: "Especialistas sem espírito, folgazões sem coração: estes nada pensam ter chegado a um estadio da humanidade nunca antes atingido"<sup>202</sup>. Portanto, se o indivíduo - seja ele político, cientista, economista ou o que for - quiser preservar um *fundo de humanidade* num mundo desencantado, intelectualizado e desumanizado, estará obrigado a orientar sua atividade por valores conscientemente eleitos e sopesados.

## 2 - OS LIMITES DA PRESCRIÇÃO DE WEBER

Inicialmente pode-se acusar Weber de incidir na *incoerência liberal*, consistente na dupla caracterização do indivíduo, privilegiando a autonomia no prisma ético, e restringindo-a sobremaneira no âmbito da política.

Com efeito, na *democracia plebiscitária do líder* esboçada por Weber os partidos políticos criam uma grande estrutura em torno de um líder que tem êxito na venda da própria imagem. A democracia converte-se num sistema de seleção de líderes, baseada no líder e na estrutura dos partidos. Aqui já não cabe extensão do conceito de personalidade weberiano a todos os cidadãos. O que resta ao comum dos mortais é eleger um líder (único capaz de ser personalidade na acepção weberiana) e obedecê-lo.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 4. ed. Lisboa: Presença, 1996, p. 140.

<sup>203</sup> GARCÍA, *ob. cit.*, p. 499.

Por outro lado, Weber acredita que a dedicação incondicional a uma causa pode emprestar coerência ao agir e dar sentido à vida do ator. Não há qualquer sombra de dúvida acerca da importância do tema, pois a incapacidade do homem moderno para dar sentido à própria vida é a causa principal da solidão, do abandono, do estresse, da depressão experimentados atualmente, os quais representam inequivocamente alguns dos grandes males da civilização ocidental.

Para o indivíduo *tornar-se pessoa*, conforme Weber, deverá admitir a guerra de deuses e demônios decorrente do politeísmo de valores. O *politeísmo de valores*<sup>204</sup> é a expressão que traduz a idéia weberiana no sentido de que inexistem ordem absoluta de valores concretos, isto é, um âmbito de princípios materiais imutáveis que fundem a racionalidade com relação a valores.

A diferenciação das esferas de valor, que ensejou algumas formas de *racionalidade* – teórico-cognitiva, valorativa e expressiva -, implica o abandono da crença num critério de racionalidade unívoco e válido incondicionalmente para todas as esferas axiológicas. Por ocasião da eleição de *postulados de valor* o indivíduo resta abandonado a si mesmo, ante a ausência de uma racionalidade substantiva última.

Contudo, o caminho escolhido por Weber é por demais ambicioso, pois “O não querer dever nada a ninguém senão a si mesmo é simultaneamente o ideal e

---

<sup>204</sup> Conforme Colomer, uma das idéias básicas de Nietzsche era que o homem é criador de valores. Ele necessita dar sentido à sua vida e para isso cria valores. “Fue el hombre quien, para sobrevivir, puso los valores sobre las cosas. Fue él quien creó el sentido de las cosas, un sentido humano. Por eso se llama hombre, es decir, el que valora. Evaluar es crear. Vosotros, escuchad: Sois creadores! Vuestra evaluación convierte en tesoros y joyas las cosas evaluadas. El valor se establece por la evaluación. Sin ella, la nuez de la existencia sería vana” (NIETZSCHE *apud* COLOMER, Eusebi. *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1990, v. III, p. 265).

a loucura do sujeito da razão.<sup>205</sup> Com efeito, a idéia do sujeito enclausurado em si mesmo olvida os princípios consagrados com o surgimento de uma moralidade universal e de concepções legais universais, que culminaram no aparecimento das democracias modernas e dos direitos humanos.

A subjetividade não pode ser construída sem um elo com o outro:

“Só a razão reduzida à capacidade subjectiva de entendimento e de actividade teleológica corresponde à imagem de uma razão exclusiva que, quanto mais aspira triunfalmente às alturas se desenraíza até finalmente cair, vítima da força da sua oculta origem heterogénea (...) Enquanto o *modelo da razão bipartida* indica à razão a praxis social solidária como o lugar de uma razão historicamente situada, no qual se juntam os fios da natureza externa, da natureza interna e da sociedade, este espaço utopicamente aberto é completamente preenchido, no *modelo da razão exclusiva*, por uma razão não conciliadora, reduzida ao mero poder.”<sup>206</sup>

Weber defende a racionalidade material, embora plural, como arma contra as forças impessoais e supra-pessoais de um mundo plenamente racionalizado, para evitar que essas forças reduzam-no a mero executor instrumental dos fins que cumpre na máquina institucional<sup>207</sup>. Para isso, o indivíduo deve dirigir o seu destino com coerência e fidelidade aos valores eleitos, o que representa uma tarefa heróica, razão pela qual Weber é considerado um liberal em situação desesperadora<sup>208</sup>, conforme narra sua esposa:

<sup>205</sup> BÖHME, H. e BÖHME G. *apud* HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 284.

<sup>206</sup> *Idem*, p. 284 e 285.

<sup>207</sup> FUENTE, *ob. cit.*, p. 113.

<sup>208</sup> GARCÍA, *ob. cit.*, p. 494.

“Un día que se preguntó a Weber lo que su ciencia significaba para él, contestó: ‘Quiero ver cuánto puedo soportar’. Qué quiso decir? Tal vez, que consideraba su tarea soportar las *antinomias* de la existencia y, además, ejercer hasta el máximo su libertad de todas ilusiones y, sin embargo, mantener intactos sus ideales y conservar su capacidad de dedicarse a ellos.”<sup>209</sup>

Mas o grau de dificuldade de eleger valores e ser fiel a eles é tão grande, que é praticamente impossível ao indivíduo, por vezes, não incorrer em contradição entre o pensar e o agir. Exemplo disso é a questão da violência: quem, de sã consciência, seria capaz de rejeitar o princípio de não-violência? Entretanto, é fácil constatar que todos, indistintamente, já lançaram mão da violência, seja ela física, moral, social, política, institucionalizada.

O próprio *“Weber sucumbe, según vemos, con esta propuesta de redención individualista a través del servicio ascético a una causa personalmente elegida, a los viejos valores de la tradición protestante: al ideal de autonomía de la conciencia individual, y a la valoración del trabajo vocacional como medio de constitución y de redención del sujeto.”*<sup>210</sup>

Demais disso, a recomendação weberiana de extração de valores de dentro de si, em face do politeísmo de valores, é idéia herdada de Nietzsche, que sugere a necessidade de *criação de valores* como meio de atribuir sentido à vida. Entretanto, Valadier insurge-se contra isso através de lapidar crítica:

<sup>209</sup> Em livre tradução: “Um dia perguntou-se a Weber o que sua ciência significava para ele; replicou: ‘Quero ver quanto posso suportar’. O que quis dizer? Talvez que considerava sua tarefa suportar as *antinomias* da existência e, ademais, exercer até o máximo sua liberdade de todas ilusões e, sem embargo, manter intactos seus ideais e conservar sua capacidade de se dedicar a eles” (WEBER, Mariane. *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 614).

<sup>210</sup> Em livre tradução: “Weber sucumbe, segundo vemos, com esta proposta de redenção individualista através do serviço ascético a uma causa pessoalmente eleita, aos velhos valores da tradição protestante: ao ideal de autonomia da consciência individual, e à valorização do trabalho vocacional como meio de constituição e de redenção do sujeito” (FUENTE, *ob. cit.*, p. 213-214).

“Esta expressão dá no entanto a entender que o dito sujeito cria solitariamente, na total soberania de um poder que só deve a si próprio e que exerce numa espécie de ser insignificante; não só este isolamento, cujas raízes românticas parecem claras e espantosamente estreitas, é problemático (um sujeito existe por si, sem raízes nem genealogia, sem ninguém que o rodeie e sem assento social?), mas parece arrastar com ele um conceito imaginário da sociedade, reduzida a uma colecção de sujeitos sem ligação uns com os outros, todos soberanos e ignorando-se todos mutuamente. Tal conceito, por pouco que se pense nele, não desvenda o seu não-sentido? Finalmente, a idéia do sujeito criador pressupõe uma condição nunca verdadeiramente posta à prova: tem-se por adquirido ou como evidente que o sujeito está desejoso de criar, que é inteiramente movido pelo desejo de se ultrapassar a si mesmo sem cessar, outro tema romântico do herói perpetuamente envolvido em confrontos singulares, à semelhança de um infatigável D. Quixote. Ora os homens, tal como são e não como tal como sonhamos, não serão muito mais levados a basear-se nas tradições e nos costumes, e sem dúvida por uma razão bastante compreensível? A heteronomia, para falar como Kant, é a sua condição normal, inculcada pela educação, tranquilizante e confortável, enquanto que a autonomia não é mais do que uma rara e difícil excepção.”<sup>211</sup>

Tal crítica apresenta-se procedente, mas não pode conduzir inapelavelmente ao abandono da referência axiológica, que é verdadeira condição de possibilidade de sobrevivência e convivência humanas dignas. O que precisa ficar bem claro é que o valor é produto cultural, e “Só depois esta ‘criação’ avaliadora se torna obra de indivíduos, e só o é na base dos valores tradicionais recebidos e por isso encontrados ali por cada um.”<sup>212</sup>

---

<sup>211</sup> VALADIER, Paul. *A Anarquia de Valores: Será o Relativismo Fatal?* Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 200.

<sup>212</sup> Idem, p. 202.

Por tudo isso, cabe enfatizar as limitações oriundas do paradigma da subjetividade, daí o fracasso da razão ilustrada, e a reviravolta lingüística experimentada pela filosofia no século XX.<sup>213</sup>

### 3 - OS LIMITES DA TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO DE HABERMAS

Habermas também incorre naquela incoerência comum no pensamento liberal, desde Kant a Rawls, incluindo Weber, consistente na dupla caracterização do indivíduo. No terreno da Ética, o indivíduo é considerado como *persona moral*, autônomo e livre, graças ao processo de socialização comunicativa; no entanto, enquanto *persona jurídica*<sup>214</sup>, o Direito tem a função de aliviar o indivíduo de exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais.<sup>215</sup>

Cabe sinalar que, conforme a teoria discursiva do Direito habermasiana, as normas morais somente têm obrigatoriedade quando recebem também o *status* jurídico, caso em que o descumprimento implica a aplicação da sanção

---

<sup>213</sup> Oportuno sinalar, ainda, que pode ser relativizada a assertiva weberiana de que “o retorno às velhas Igrejas” é acompanhado do “sacrifício do intelecto”, ainda que se reconheça um resto de metafísica no argumento que segue: “A ideia de *A Anarquia dos Valores* é a ideia de que os valores não respondem a um princípio único, que são contraditórios. Existe uma anarquia de valores dentro da qual nos temos de reencontrar e dar-lhe um pouco de ordem. É a liberdade, claro está, que nos pode ajudar, apoiando-se na fé religiosa porque estamos perante contradições. É necessário acolher os estrangeiros e, ao mesmo tempo, conseguir manter a coesão social e nacional. Nota-se, efectivamente, aqui uma contradição. A grande tarefa é a reestruturação pessoal das liberdades. A meu ver é claro que uma perspectiva religiosa, uma fé, permite encontrar referências que evitarão derivar para uma espécie de incoerência.” (Idem, contracapa).

<sup>214</sup> Na acepção habermasiana *persona jurídica* é o indivíduo como membro da comunidade jurídica, quando age sob os auspícios do Direito. Conceito diverso é o de *persona moral*, relativo ao indivíduo quanto atua sob o prisma da Ética.

<sup>215</sup> Ver a respeito: HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, 2v.

legalmente prevista. É que o procedimento universal argumentativo de formação da vontade de todos os afetados pela norma discutida não significa o posterior cumprimento da norma aceita como a mais racional por todos os concernidos. Daí ao Direito compete sancionar os comportamentos desviantes.

O ator – como pessoa moral – encontra-se sob a égide de uma cultura. Compete a ele fazer a passagem desse saber cultural do universal para o particular, ou seja: converter a norma em fato através de sua atuação. Ao fazer isso, a pessoa moral encontra-se sob o pesado fardo de **exigências cognitivas, exigências motivacionais e exigências organizacionais**. Essas exigências são aliviadas à medida em que a pessoa moral passa a viver sob os auspícios do Direito<sup>216</sup>. Mas em que consistem, afinal, tais exigências?

A **exigência cognitiva** determina a passagem da norma para o fato. Todavia, diante da ausência de obrigatoriedade no caso da norma moral, pode surgir a *indeterminação cognitiva* – a incerteza de *se e como* agir - resolvida pelo Direito através da juridificação das normas que, assim, estabelecem a obrigação da passagem do saber para a ação:

“O sistema jurídico tira das pessoas jurídicas, em sua função de destinatárias, o poder de definição dos critérios de julgamento do que é justo e do que é injusto. Sob o ponto de vista da complementaridade entre direito e moral, o processo de legislação parlamentar, a prática de decisão judicial institucionalizada, bem como o trabalho profissional de uma dogmática jurídica, que sistematiza decisões e concretiza regras, significam o alívio para o indivíduo, que não precisa carregar o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio”<sup>217</sup>.

<sup>216</sup> “A pessoa que julga e age moralmente tem que se apropriar autonomamente desse saber, elaborá-lo e transpô-lo para a prática. Ela se encontra sob exigências cognitivas(a), motivacionais (b) e organizatórias (c) inauditas, das quais é *aliviada* enquanto pessoa jurídica” (HABERMAS, J. *Direito e Democracia*, v. I, p. 150).

<sup>217</sup> HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. v. I, p. 151.

É surpreendente tal afirmação de Habermas, e parece que diante dela também não há defesa contra a acusação de incoerência liberal. Com efeito, onde está o sujeito dotado de autonomia através do processo de socialização comunicativa? Se o procedimento discursivo pressupõe um certo estágio de autonomia individual capaz de ensejar uma livre tomada de posição acerca das normas em discussão, não há como sustentar que o Direito – elaborado pelo discurso jurídico – serve como alívio aos sujeitos dos fardos cognitivos de definição do que é justo ou injusto.

Nessa mesma aporia Habermas incorre quando fala da **exigência motivacional**, que vem à tona quando a normatividade oriunda do acordo comunicativo não foi estabelecida mediante consenso. Com efeito, diante do pluralismo e do multiculturalismo inerentes às sociedades pós-metafísicas, o dissenso ocorre freqüentemente. Assim, aquele comportamento eleito pela norma pode não obter adesão – em face da incerteza motivacional decorrente do dissenso – razão pela qual o Direito entra em cena para aliviar o sujeito moral da exigência motivacional para agir conforme a norma, eis que aos comportamentos desviantes existe a possibilidade de aplicação da sanção legalmente prevista:

“Na medida em que não está ancorada suficientemente nos motivos e enfoques de seus destinatários, uma moral da razão depende de um direito que impõe um agir conforme a normas, deixando livres os motivos e enfoques. O direito coercitivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças de sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas conseqüências”<sup>218</sup>.

---

<sup>218</sup> HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. v. I, p. 151-152.



Novamente desconcerta ver Habermas sustentar, relativamente ao ordenamento jurídico, que aquele indivíduo dissidente no processo de formação discursiva da normatividade deve apenas vislumbrar as conseqüências do seu agir, pois o descumprimento da norma jurídica acarreta uma sanção. Olvida-se inclusive o princípio da maioria que poderia ser invocado na espécie, eis que consagrado pelas Democracias modernas. Após a cansativa elaboração de uma teoria da ação comunicativa e de uma ética discursiva, abertamente utópicas conforme se viu, mas válidas enquanto propósito sério de orientar o agir humano sob o prisma ético, na teoria discursiva do Direito Habermas “se reduce a la teórica monotonía de lo que es”<sup>219</sup>, pois não há como negar que as pessoas cumprem as normas jurídicas invariavelmente para não sofrerem sanções.

Considerando que o intento do pensamento habermasiano é reformular o imperativo categórico kantiano sob o prisma do paradigma da linguagem, pode-se afirmar com segurança que o *sapere aude* de Kant não foi observado no caso em tela, mormente em se considerando que tal imperativo determina agir conforme o dever, e jamais orientado pelo medo das conseqüências. Dessarte, exsurge cristalina a incoerência liberal de Habermas também relativamente à exigência motivacional para o agir conforme o Direito.

---

<sup>219</sup> Em livre tradução: “se reduz à teórica monotonía do que é” (CORTINA, Adela. *Ética Mínima*. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1996, p. 62). Por isso cabe referir a advertência de José Luis L. Aranguren, no *Prólogo* à obra ora citada: “Habermas no es, por su procedencia – la escuela de Francfort – filósofo puro, sino sociólogo e incluso sociólogo antes políticamente comprometido; y, aunque excelente, yo creo que ‘zapatero remendón’ (como llamó Ortega a N. Hartmann) de todas las concepciones, filosóficas y no filosóficas, ajenas” (p. 13).

Quanto à **exigência organizacional**, a restrição é de outra ordem. Admite-se tal exigência, consistente na necessidade de instrumentos para tornar efetivas as normas jurídicas, o que se dá através de sua institucionalização num ordenamento logicamente encadeado, fundado na idéia de plenitude sistemática, pois há solução legal para qualquer questão litigiosa.

Todavia, as instituições de um modo mais abrangente, não somente a institucionalização jurídica, são incapazes de integrar em suas atividades a diferença, o dissenso decorrentes do pluralismo e do multiculturalismo das sociedades modernas. Habermas passa ao largo dessa questão, pois consagra a idéia de legitimidade fundada no consenso, isto é, na *identidade*, também não dispensando o tratamento adequado à *diferença*. Exemplo disso é que no acordo comunicativo em que inexistiu consenso Habermas propõe simplesmente que os dissidentes cumpram as normas jurídicas tendo em vista as conseqüências do seu agir (para evitar as sanções). Válida a crítica de Semprini para a hipótese em tela:

“É difícil compreender a encruzilhada para a civilização da questão multicultural sem considerar a importância e a legitimidade que a noção de diferença adquiriu na cultura ocidental. Ao mesmo tempo, as instituições políticas oriundas dessa mesma cultura não parecem estar em condições de integrar a diferença em suas atividades. Sua ideologia universalista as leva a transformar a diferença seja num *estado transitório* rumo a uma ordem de coisas superior, seja num *fato pessoal e privado*, além do alcance de suas preocupações. Fundamentada na ideologia da igualdade, a cultura política ocidental enxerga a diferença como uma ameaça, uma antinomia, arriscando a afundá-la numa crise de identidade. Desse ponto de vista, o multiculturalismo pode ser considerado como um revelador da profunda crise – de legitimidade, de eficácia, de perspectiva – que sacode o *paradigma político nas sociedades ocidentais*”<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 159.

O apelo de Habermas ao Direito para conferir obrigatoriedade àquelas normas morais que receberam o *status jurídico*, notadamente ante a impotência do dever-ser moral, conforme se depreende de sua ética discursiva, revela um grave problema enfrentado pelas sociedades ocidentais: *“os deveres não ultrapassam o conteúdo do agir determinado pelas obrigações legais, ou seja, a condição suficiente do cumprimento dos deveres está no respeito das formas legais do agir”*<sup>221</sup>.

Habermas, ao pretender efetivar a Moral, acaba apostando na sua legalização, o que inevitavelmente entra em rota de colisão com qualquer pretensão inovadora. É que a ética discursiva observa os limites de uma ética mínima e pode servir de parâmetro para orientar o agir conforme o melhor argumento racional, pois a pessoa moral, através de um discurso advocatório, extrai a norma mais racional para orientar a sua ação.

No entanto, o Direito, tal como concebido por Habermas, ao aliviar o indivíduo das exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais, impõe o agir meramente instrumental (*obedeça a lei!*), pois as normas jurídicas já estão dadas, ao arrepio da *participação* preconizada por ele. Conseqüência disso é o vazio quanto à legitimação essencial do agir, pois *“a negligência de valores supremos, capazes de darem orientação a conteúdo e finalidade do agir, leva a sociedade liberal a necessariamente conviver ou, antes, até sobreviver com o que poderíamos chamar a sua moralidade equívoca”*<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> FLICKINGER, Hans-Georg. *A Legalidade da Moral: Considerações em torno da Dupla Moralidade da Sociedade Liberal*. In: *Veritas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 40, nº 157, Março 1995, p. 23.

<sup>222</sup> *Idem*, p. 24.

Enfim, a legalidade da moral esboçada na obra habermasiana pode ser demasiado perigosa, na medida em que se constitui mera legitimação do *status quo*. Daí porque Habermas não consegue evitar as inúmeras críticas contundentes de seus opositores.<sup>223</sup>

#### 4 – O INDIVIDUALISMO SOLIDÁRIO DE ADELA CORTINA

Quem tem o diagnóstico mais lúcido da modernidade: Weber ou Habermas? E qual a prescrição mais adequada: a subjetividade que reconhece o politeísmo de valores e a colisão entre deuses e demônios que povoam a razão prática e opta conscientemente por certos valores e age fielmente a eles? Ou a ação fiel à norma consensualmente estabelecida no processo discursivo do qual participam todos os interessados e prevalece o argumentos mais racional?

Pode-se dizer que ambos tem razão: Weber, se houver adesão à filosofia da consciência; e Habermas, se a filosofia eleita for a da linguagem. Todavia, esse posicionamento é artifício evidente para fugir da *eleição* recomendada por Weber. Em verdade, apesar da condenação de Weber de posições ecléticas, parece haver uma parcela de procedência no pensamento de cada um dos

---

<sup>223</sup> Veja-se, por exemplo: “Conforme sabemos, os mestres teutônicos são muito chegados à excelsa religião da paidéia – até que um Anjo Azul entra em cena e os reconduz cruelmente à realidade. Herr Professor Doktor Unrat-Habermas não é exceção. Só que, no seu caso, os anjos, nada azuis, têm sido os energúmenos do Linksfaschismus – do fascismo de esquerda. Que pedagogia consegue conter os Baader-Meinhof desta vida?” MERQUIOR, José Guilherme. *As Idéias e as Formas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 172.

autores, notadamente aderindo à solução indicada pela ética aristotélica<sup>224</sup>, no sentido de que a virtude encontra-se num ponto equidistante entre dois extremos<sup>225</sup>.

Não pode passar despercebido um traço fundamental da formação do ser humano: **individualização via socialização**<sup>226</sup>. Não se pode olvidar que é através do processo de socialização que se configura o indivíduo, de modo que não existe indivíduo algum que não tenha contraído uma dívida com a sociedade e resulte totalmente independente dela<sup>227</sup>.

<sup>224</sup> “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 273).

<sup>225</sup> Walzer parece apontar para uma solução análoga: “As forças centrífugas da cultura e da individualidade só se corrigirão mutuamente se a correção for planejada. É necessário buscar um equilíbrio dessas duas forças. Isso significa que nunca podemos ser defensores consistentes do multiculturalismo ou do individualismo. Nunca podemos ser simplesmente comunitaristas ou liberais, modernistas ou pós-modernistas, mas precisamos ser ora uma coisa, ora outra, conforme o equilíbrio o exigir. Quer me parecer que o melhor nome para esse equilíbrio em si – o credo político que defende a estrutura, apóia as formas necessárias da ação do Estado, e assim preserva os modernos regimes de tolerância – é a democracia social” (WALZER, Michael. *Da Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 144-145). Aranguren, por sua vez, fala de uma **ética intrasubjetiva**: “No gustan estos filósofos, desde Heidegger a Apel, de decir, repitiendo a Hölderlin, que somos un diálogo? Cada uno de nosotros lo es. Junta a la ética *intersubjetiva*, debe acerca un lugar a la ética *intrasubjetiva*, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos (...) No va siendo hora de que volvamos la atención al diálogo intrasubjetivo, a esa ética narrativo-hermenéutica, de la que yo mismo he hablado?” (*ob. cit.*, p. 15).

<sup>226</sup> O próprio Habermas admite esse ponto de vista, conforme o capítulo *Individuación por vía de socialización* do seu *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990, p. 188-239.

<sup>227</sup> MEAD *apud* CORTINA, Adela. *Ética Sin Moral*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 275. No mesmo sentido: “Somos lo que somos merced a nuestra relación con los otros. Inevitablemente, pues, nuestro fin ha de ser un fin social, tanto desde el punto de vista de su contenido como también desde el punto de vista de la forma. La socialidad es la fuente de la universalidad de los juicios éticos y constituye la base de la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, de que todo el que pudiera juzgar racionalmente la situación estaría también de acuerdo.” (MEAD *apud* HABERMAS, TAC-II, p. 134).

Com efeito, para o autoconhecimento é indispensável o reconhecimento do outro, pois é impossível converter-se em pessoa fora de uma comunidade, na qual há um reconhecimento recíproco dos sujeitos. **Adela Cortina** adverte que a constituição do indivíduo mediante a socialização exige **autonomia** e **solidariedade**. O **individualismo solidário**<sup>228</sup> afasta as idéias egoísticas do individualismo possessivo<sup>229</sup>, bem como a aniquilação individual própria de um *reduccionismo coletivizante*. Defende “*una concepción de ética social y política que entienda la persona autónoma como fin en sí mismo y, por tanto, merecedora de solidaridad, y como resultante de un proceso de socialización y, por tanto, producto de la solidaridad.*”<sup>230</sup>

A autonomia individual, tal como postulada por Weber<sup>231</sup>, deve ser complementada pela idéia de **solidariedade**. Com efeito, desde Kant é inafastável o entendimento segundo o qual todo homem é fim em si mesmo, é em si mesmo valioso, e, como tal, merece uma contribuição desinteressada para viabilizar os seus lúdicos propósitos de vida<sup>232</sup>.

<sup>228</sup> Expressão cunhada por CORTINA, Adela. *Ética Sin Moral*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 285.

<sup>229</sup> Expressão devida a MACPHERSON, C.B. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1979. O individualismo possessivo é baseado “en la comprensión del hombre como un individuo poseedor, que nada debe a la sociedad de sus capacidades, es legítimo propietario del producto de su trabajo y tiene en la propiedad el más firme apoyo de su libertad” (CORTINA, A. *Ética Sin Moral*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 274).

<sup>230</sup> Em livre tradução: “uma concepção de ética social e política que entenda a *pessoa autónoma* com *fim em si mesmo* e, portanto, *merecedora de solidariedade*, e como resultante de um processo de socialização e, portanto, *produto da solidariedade*” (CORTINA, A. *Ética Sin Moral*. Madrid: Tecnos, 1995, p. 290).

<sup>231</sup> Ver na parte inicial desse capítulo o título *Eleição de Valores e Coerência: Núcleo da Prescrição Weberiana*.

<sup>232</sup> CORTINA, Adela. *Ob. cit.* p. 290.

“Sin duda, siempre que se pueda es menester apelar a la cooperación, que aumenta el beneficio y la autoestima, pero en un mundo humano en que las desigualdades naturales jamás podrán eliminarse y las sociales difícilmente, la solidaridad hacia todo ser en sí valioso es una actitud necesaria.

(...)

Y, por otra parte, menester es reconocer que un individuo llega a serlo en una trama de relaciones sin la que ni siquiera cabría hablar de individuos. Porque es imposible convertirse en persona si no es en el seno de una comunidad, en la que otros nos reconocen como tales y a quienes como tales reconocemos. El proceso de socialización forma parte de un proceso de personalización, en que los sujetos no se instrumentalizan recíprocamente, en el que no se consideran mutuamente como medios para los propios fines, sino como fines en sí – y no sólo para mí – valiosos. No se trata entonces de hacer de la cooperación una actitud aconsejable a los individuos, sino de mostrar que la solidaridad es el *elemento vital* de los hombres, como nos muestra en nuestro tiempo un determinado modo de entender el ‘giro lingüístico’.”<sup>233</sup>

O abandono dos extremos - coletivismo homogeneizador e individualismo que nega a condição humana de *animal político*<sup>234</sup> - requer a constituição de homens autônomos e solidários, capazes de manifestar empatia e preocupação efetiva pelo bem-estar do próximo<sup>235</sup>, indispensáveis a quem reconhece sua inserção numa forma de vida compartilhada<sup>236</sup>.

<sup>233</sup> Em livre tradução: “Sem dúvida, sempre que se possa é mister apelar à cooperação, que aumenta o benefício e a auto-estima, mas num mundo humano em que as desigualdades naturais jamais poderiam ser eliminadas e as sociais difícilmente, a solidariedade para todo ser em si valioso é uma atitude necessária. E, por outra parte, mister é reconhecer que um indivíduo chega a essa condição numa trama de relações sem as quais nem sequer caberia falar de indivíduos. Porque é impossível converter-se em pessoa se não é no seio de uma comunidade, na qual outros nos reconhecem como tais e a quem como tais reconhecemos. O processo de socialização forma parte de um processo de personalização, no qual os sujeitos não se instrumentalizam reciprocamente, no qual não se consideram mutuamente como meios para os próprios fins, mas como fins em si – e não só para mim – valiosos. Não se trata então de fazer da cooperação uma atitude aconselhável aos indivíduos, mas de mostrar que a solidariedade é o *elemento vital* dos homens, como nos mostra em nosso tempo um determinado modo de entender o ‘giro lingüístico’” (Idem, p. 291).

<sup>234</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 3-5.

<sup>235</sup> “Partindo da premissa básica de que a conduta ética consiste em não fazer mal às pessoas, conclui-se que é necessário levar em consideração os sentimentos dos outros, e a base disso é a nossa capacidade inata para empatia. À medida que transformamos essa capacidade em amor e compaixão, precavendo-nos contra os obstáculos e cultivando os elementos favoráveis ao processo, nossa prática da ética se desenvolve. E todos ganham em qualidade de vida e em felicidade, os outros e nós” (Sua Santidade, o Dalai Lama. *Uma Ética para o Novo Milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 91).

<sup>236</sup> CORTINA, Adela. *Ob. Cit.*, p. 292.

Uma tal idéia parece mais razoável que o individualismo weberiano do sujeito abandonado a si mesmo, obrigado a extrair valores *do seu próprio peito* e a aceitar a guerra entre deuses e demônios sem solução possível. Esse entendimento acaba por eternizar o conflito com o outro – que escolheu outros *deuses* – e, privilegiando-se o egoísmo em detrimento da solidariedade, não há aceno para uma possibilidade de superação do inevitável choque de valores.

Quanto à posição de Habermas, lapidar a crítica de Cortina:

“A mi modo de ver, que del reconocimiento de la autonomía personal surja como derecho la participación no significa reducir la primeira a la segunda, ni siquiera referida a la participación en un diálogo. Esta ‘socialización’ de la autonomía, en que incurren autores como Habermas, me parece un reduccionismo colectivizante incapaz de dar cuenta de la autonomía personal. El diálogo intersubjetivo, como bien sabe Aranguren, no sustituye al intrasubjetivo.”<sup>237</sup>

O argumento de Cortina parece incensurável pois a autonomia não pode ser reduzida à participação num discurso, seja ele moral ou jurídico. Com efeito, a participação no diálogo deve ser precedida de um processo de socialização comunicativa, no qual os sujeitos participam para eleger a norma mais racional, e não para o cálculo de seu interesse individual, pois já alcançaram sua autonomia via comunicativa. Dessarte, merecem adesão as considerações que **Herbert Marcuse** teceu nesse sentido:

---

<sup>237</sup> Em livre tradução: “No meu modo de ver, que do reconhecimento da autonomia pessoal surja como direito a participação não significa reduzir a primeira a segunda, nem sequer referida á participação num diálogo. Esta ‘socialização’ da autonomia, em que incorrem autores como Habermas, me parece um reduccionismo coletivizante incapaz de dar conta da autonomia pessoal. O diálogo intersubjetivo, como bem sabe Aranguren, não substitui ao intrasubjetivo” (idem, *ibidem*).



“Nosotros podemos formar una *voluntad* general solamente sobre la base de la *razón* y nunca a la inversa (...). La racionalidad no puede consistir em um proceso de formación de la voluntad sin más, sino que esse proceso habrá de ser llevado a cabo o conducido por hombres que se *atienden* a dicha racionalidad; y pensar lo contrario sería poner las cosas del revés”.<sup>238</sup>

## 5 - O ECUMENISMO DE KÜNG

Hans Küng é outro autor que elege a via mediana entre individualismo e coletivismo, pois considera condição de uma convivência humana digna a necessidade de um *mínimo de consenso fundamental* quanto aos valores<sup>239</sup>, normas e posturas, sempre com base no diálogo, reputado fundamental para o funcionamento de qualquer Democracia. Essa idéia de *mínimo de consenso fundamental* é representada por certos critérios, assim estabelecidos pelo referido autor:

“O que pressupõe a *paz interna* de uma pequena ou grande comunidade? Resposta: A concordância de que se pode resolver conflitos sociais de uma forma não-violenta.

O que pressupõem uma *ordem econômica e uma ordem jurídica*?

Resposta: A concordância no desejo de orientar-se por determinadas ordenanças e leis.

O que pressupõem as *instituições* que sustentam essas ordens, mas que constantemente estão em transformação? Resposta: O desejo de pelo menos silenciosamente concordar sempre de novo com elas.”<sup>240</sup>

<sup>238</sup> Em livre tradução: “Nós podemos formar uma *vontade* geral somente sobre a base da *razão* e nunca o inverso... A racionalidade não pode consistir num processo de formação da vontade simplesmente, mas esse processo haverá de ser realizado por homens que se *atém* a dita racionalidade; e pensar o contrário seria por as coisas às avessas” (*Apud* MUGUERZA, Javier. *Habermas em el “Reino de los Fines”*. In: GUIÁN, Esperanza (coord.). *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 110).

<sup>239</sup> No mesmo sentido o Dalai Lama, na obra citada.

<sup>240</sup> KÜNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 49.

Todavia, Küng não olvida a necessidade de se estabelecer um sentido para a a o, pois os *laos livremente escolhidos* entre os indivíduos apontam para propostas de objetivos partilhados, ou, no dizer do próprio autor:

“Tais laos não devem transformar-se em algemas e correntes, mas devem ser ajudas e pontos de apoio para as pessoas. Para a vida humana é fundamental estar ligado a uma direo de vida, a valores de vida, a normas de vida, a posturas de vida, a um sentido de vida – e isso, se não me engano, de uma forma transnacional e transcultural.

“As pessoas têm, em geral, o desejo insuperável de orientar-se por algo, de poder apoiar-se em algo. Em um mundo tecnológico tão complexo e nos acertos e desacertos de sua vida privada querem ter um ponto firme, seguir alguma linha mestra, ter padrões, ter um objetivo. Em resumo, as pessoas sentem a necessidade de ter orientaes éticas fundamentais. Numa sociedade industrial, tomada insegura devido à superinformaao e ao mesmo tempo   desinformaao, certamente é importante haver uma comunicaao aberta para todos os lados, tão acentuada pela psicologia social. Na prática jurídica têm é importante o modelo proposto da *alternative dispute resolution*. Porém, sem estar ligado a um sentido, a valores e normas, a pessoa humana não vai, nem nas coisas pequenas nem nas grandes, portar-se de forma verdadeiramente humana.

“Neste contexto, porém, o que poderia ser a máxima com vistas ao futuro? O que constituiria uma concepao  tica para o terceiro mil nio? Qual seria o discurso para uma estratégia de futuro? Resposta: O termo-chave para nossa estratégia de futuro deve ser a responsabilidade das pessoas por este planeta, uma responsabilidade planetária.”<sup>241</sup>

Mas quais seriam os contornos de uma tal *responsabilidade planetária*?

Küng resgata a idéia do clássico *O Princípio da Responsabilidade*, de Hans Jonas, postulando um agir voltado à preservaao do meio ambiente, com vistas à sobrevivência do g nero humano, atualmente ameaado pelo abuso dos recursos naturais. “Assim, exige-se uma nova  tica fundamentada no cuidado pelo futuro e no temor e respeito diante da natureza.”<sup>242</sup>

<sup>241</sup> KÜNG, Hans. *Projeto de  tica Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 50.

<sup>242</sup> Idem, p. 52.

Há uma ênfase na responsabilidade da sociedade mundial para com o meio ambiente, tendo em vista o seu próprio futuro. Por isso, “Os que têm responsabilidades nas diferentes regiões do mundo, nas religiões do mundo e nas ideologias do mundo estão desafiados a aprender a pensar em inter-relações globais”<sup>243</sup>, sempre orientados pelas seguintes indagações éticas fundamentais da civilização moderna:

*“Sob que condições básicas nós podemos sobreviver? Como podemos sobreviver como pessoas humanas sobre uma terra habitável? E como podemos concretizar humanamente a nossa vida individual e social? Sob quais pressupostos a civilização humana pode sobreviver no terceiro milênio? Que princípios fundamentais as forças dirigentes da política, da economia, da ciência e das religiões devem seguir? E sob que pressupostos também a pessoa individual pode chegar a ter uma existência feliz e realizada?”*<sup>244</sup>

A resposta para essas questões é categórica no sentido de que todo e qualquer *objetivo* e/ou *critério* deve ter, sempre e sempre, uma única direção: a pessoa humana<sup>245</sup>. Küng invoca o imperativo categórico kantiano como condição de uma vida melhor. Contudo, supera o solipsismo de Kant a afirmar que “Autodeterminação e abnegação não precisam excluir-se. Para a organização de um mundo melhor necessitamos de *identidade e solidariedade*”<sup>246</sup>. *Identidade* exige o reconhecimento do outro. *Solidariedade* exige responsabilidade pelo

---

<sup>243</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>244</sup> Idem, p. 53.

<sup>245</sup> “A *pessoa humana* deve vir a ser mais do que é, ou seja, a *pessoa humana deve ser mais humana!* Bom para a pessoa humana é aquilo que lhe permite preservar, promover e realizar a sua condição de ser humano. E isso de uma forma diferente do que antigamente. A pessoa humana deve usar de forma diferente o seu potencial para uma *sociedade a mais humana possível e para um meio ambiente o mais íntegro possível*. Deve usá-lo de modo diferente de como tem sido feito até agora. Pois as possibilidades potenciais em termos de humanismo são maiores do que o são de momento. Nessa medida, o realista princípio da responsabilidade está ligado com o ‘utópico’ princípio da esperança (Ernst Bloch)” (idem, *ibidem*).

<sup>246</sup> Idem, p. 54.

outro. A responsabilidade global, por sua vez, significa *identidade* com toda a sociedade mundial e *responsabilidade* pelo futuro do mundo.

Küng enfatiza que não haverá uma ordem mundial sem uma ética mundial. Assim, aponta para a necessidade de superação do modelo de ética atual, paradoxal em pontos fundamentais: “O que, porém, é uma ordem mundial sem uma *ética* para toda a humanidade, que *interliga e a todos torna responsáveis*? Sim, o que seria dela sem uma *ética mundial*?”<sup>247</sup> Considerando que a ética é indispensável para o bem de todos, ela deve ser indivisível, pois “O mundo não dividido necessita mais e mais de uma ética não-dividida!”<sup>248</sup>

Em suma, Küng levanta a bandeira da responsabilidade global, fundada na pessoa humana como *objetivo* e *critério*, ou seja, com **autonomia** e **solidariedade**, tendo sempre presente três postulados fundamentais:

“Não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por parte das nações.  
 Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões.  
 Não haverá paz entre as religiões sem o diálogo entre as religiões.”<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Idem, p. 58.

<sup>248</sup> Idem, ibidem.

<sup>249</sup> Idem, p. 186. “A partir daí, toma-se claro que, tendo em vista a nossa diversidade, uma única religião não pode satisfazer toda a humanidade. Pode-se também concluir que nós, humanos, conseguimos viver muito bem sem recorrer à fé religiosa.

“Estas declarações podem parecer estranhas, vindas de um personagem religioso. Porém, sou tibetano antes de ser Dalai Lama, e sou humano antes de ser tibetano. Portanto, ao mesmo tempo que como Dalai Lama tenho uma responsabilidade especial para com os tibetanos, e como monge tenho a responsabilidade especial de promover a harmonia inter-religiosa, como ser humano tenho uma responsabilidade muito maior para com toda a família humana – uma responsabilidade que na verdade todos nós temos. E como a maioria não pratica a religião, estou preocupado em tentar encontrar uma forma de servir a toda a comunidade sem apelar para a fé religiosa.

“Se considerarmos as religiões mais importantes do mundo sob uma perspectiva mais ampla, descobriremos que todas elas – budismo, cristianismo, hinduísmo, islamismo, judaísmo, siquismo, zoroastrismo e outras – visam ajudar o homem a alcançar uma felicidade duradoura. E todas, na minha opinião, são capazes de proporcionar tal coisa. Nessas circunstâncias, é ao mesmo tempo desejável e útil que haja uma grande variedade de religiões promovendo os mesmos valores básicos” (Dalai Lala, *ob. Cit.*, p. 30-31).

## 6 - AS INSTITUIÇÕES INTERMEDIÁRIAS DE BERGER E LUCKMANN

Peter L. Berger e Thomas Luckmann, em interessante obra, também aderem ao caminho do meio, com vistas a orientar a ação: “Cabría añadir que vemos com igual escepticismo las ‘terapias’ propuestas: tanto las opciones radicales-colectivistas, que en definitiva resultan ser siempre totalitarias, como el individualismo radical, que en fondo es un solipsismo.”<sup>250</sup>

Ditos autores alertam que “Hay dos reacciones extremas y contradictorias frente al pluralismo moderno.”<sup>251</sup> A seguir, registram que “La posición ‘fundamentalista’ pretende reconquistar la sociedad entera para restaurar los antiguos valores y tradiciones.”<sup>252</sup> Por outro lado, “las posiciones ‘relativistas’ desisten del intento de reivindicar cualquier tipo de valores y reservas de sentido comunes.”<sup>253</sup> Eles contrapõem-se às duas posições extremadas referidas, sinalando que “Entre la imposibilidad de la reacción ‘relativista’ frente a la modernidad y las alarmantes posibilidades del ‘fundamentalismo’, se ubica outra posición.”<sup>254</sup> Reconhecem que se trata de uma proposta pouco ambiciosa, mas, em contrapartida, realista:

<sup>250</sup> Em livre tradução: “Caberia acrescentar que vemos com igual ceticismo as ‘terapias’ propostas: tanto as opções radicais-coletivistas, que definitivamente resultam sempre totalitárias, como o individualismo radical, que no fundo é um solipsismo” (BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno**. Barcelona: Paidós, 1997, p. 107).

<sup>251</sup> Em livre tradução: “Há duas reações extremas e contraditórias frente ao pluralismo moderno” (p. 111).

<sup>252</sup> Em livre tradução: “A posição ‘fundamentalista’ pretende reconquistar a sociedade inteira para restaurar os antigos valores e tradições” (Idem, ibidem).

<sup>253</sup> Em livre tradução: “as posições ‘relativistas’ desistem do intento de reivindicar qualquer tipo de valores e reservas de sentido comuns” (Idem, p. 112).

<sup>254</sup> Em livre tradução: “Entre a impossibilidade da reação ‘relativista’ frente à modernidade e as alarmantes possibilidades do ‘fundamentalismo’, existe outra posição” (Idem, p. 116).

“(...) las instituciones intermedias deberían ser apoyadas allí donde no encarnan actitudes fundamentalistas, allí donde sustentan los ‘pequeños mundos de la vida’ (*kleinen Lebenswelten*) (un término acuñado por Benita Luckmann años atrás) de comunidades de sentido y de fe, y allí donde sus miembros se desarrollan como portadores de una ‘sociedad civil’ pluralista. En los ‘pequeños mundos de la vida’ los diversos sentidos ofrecidos por las entidades que los comunican no son simplemente ‘consumidos’, sino que son objeto de una apropiación comunicativa y procesados en forma selectiva hasta transformarse en elementos de la comunidad de sentido y de vida.”<sup>255</sup>

Berger e Luckmann, portanto, propõem que as *instituições intermediárias* realizem o elo entre o indivíduo e a coletividade, apostando que a produção de sentido, necessariamente, deve “seguir una vía intermedia entre el colectivismo dogmático de los ‘fundamentalistas’ y el solipsismo precario de la ‘posmodernidad’.”<sup>256</sup> Entretanto, reconhecem os autores que inexistem aprioristicamente um conceito pronto e acabado de *instituições intermediárias*, o que pode gerar equívocos se não se atentar para o fato de que merecem essa designação apenas aquelas instituições que efetivam a mediação entre as grandes instituições da sociedade e os indivíduos em suas comunidades de vida:

<sup>255</sup> Em livre tradução: “... as instituições intermediárias deveriam ser apoiadas ali onde não encarnam atitudes fundamentalistas, ali onde sustentam os ‘pequenos mundos da vida’ (um termo cunhado por Benita Luckmann anos atrás) de comunidades de sentido e de fé, e ali onde seus membros se desenvolvem como portadores de uma ‘sociedade civil’ pluralista. Nos ‘pequenos mundos da vida’ os diversos sentidos oferecidos pelas entidades que os comunicam não são simplesmente ‘consumidos’, mas são objeto de uma apropriação comunicativa e processados em forma seletiva até transformarem-se em elementos da comunidade de sentido e de vida” (Idem, p. 116-117).

<sup>256</sup> Em livre tradução: “seguir uma vía intermediária entre o colectivismo dogmático dos ‘fundamentalistas’ e o solipsismo precário da ‘pós-modernidade’ ” (Idem, p. 117).

“El nivel de las instituciones intermedias: se trata (...) de un asunto particularmente problemático, ya en primer lugar debemos determinar qué es lo que pertenece a esta categoría, lo cual no podemos establecer de manera inequívoca sin antes haber iniciado la investigación. Com todo, es posible afirmar com cierto grado de confianza que en las instituciones intermedias se incluyen comunidades de opinión organizadas a nivel local (por ejemplo grupos ecológicos; instituciones tales como Iglesias, en la medida en que sus raíces locales sean suficientemente profundas para servir como fuentes de sentido de las comunidades de vida; posiblemente organizaciones partidistas a nivel local, y asociaciones de diversos tipos). Cuáles de estas agrupaciones merecen el título de institución intermediaria, es algo que sólo podrá determinarse una vez que se hayan analizado sus modos de funcionamiento a nivel local. Si no actúan como mediadoras entre las grandes instituciones de la sociedad y los individuos en sus comunidades de vida, entonces no son verdaderas instituciones intermedias.”<sup>257</sup>

Advertem os autores que as *instituições intermediárias* devem funcionar como uma via de mão dupla, isto é, como mediadoras em ambas as direções: *olhar para cima*, em direção às grandes instituições, e *para baixo*, em direção à existência individual, notadamente com o propósito de se evitar o abismo entre o indivíduo e a coletividade. Encerram a obra em comento asseverando que:

---

<sup>257</sup> Em livre tradução: “O nível das instituições intermediárias: se trata ... de um assunto particularmente problemático, já que em primeiro lugar devemos determinar o que pertence a essa categoria, o que não podemos estabelecer de maneira inequívoca sem antes haver iniciado a investigação. Contudo, é possível afirmar com certo grau de confiança que nas instituições intermediárias se incluem comunidades de opinião organizadas em nível local (por exemplo grupos ecológicos; instituições tais como Igrejas, na medida em que suas raízes locais sejam suficientemente profundas para servir como fontes de sentido das comunidades de vida; possivelmente organizações partidárias em nível local, e associações de diversos tipos). Quais destes agrupamentos merecem o título de instituição intermediária, é algo que só poderá determinar-se após analisar seus modos de funcionamento em nível local. Se não atuam como mediadores entre as grandes instituições da sociedade e os indivíduos em suas comunidades de vida, então não são verdadeiras instituições intermediárias” (Idem, p. 123-124).

“Sólo si las instituciones intermedias garantizan que los patrones subjetivos de experiencia y acción de los individuos contribuyen a la negociación y objetivación social del sentido, los individuos no se sentirán como completos extraños en el mundo moderno, y sólo entonces será posible evitar que la identidad de la persona individual y la coherencia intersubjetiva de la sociedad se vean amenazados o incluso destruidas por una modernidad acosada por la crisis.”<sup>258</sup>

## 7 - AUTONOMIA E SOLIDARIEDADE: A VIRTUDE ESTÁ NO MEIO TERMO

A *identidade da pessoa individual* postula **autonomia**, e a *negociação e objetivação social de sentido*, por sua vez, exigem a idéia de **solidariedade**. A **autonomia** supõe um indivíduo dotado de *dignidade* - com a observância de seus direitos humanos básicos - e *tolerância*, pois “A *tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária*”<sup>259</sup>, notadamente a fim de superar o “*fanatismo religioso (...)* (contra o Outro que não crê como você), da *intolerância nacionalista* (contra o Outro que não se comporta como você) ou *política* (contra o Outro que não pensa como você)”<sup>260</sup>.

<sup>258</sup> Em livre tradução: “Só se as instituições intermediárias garantem que os padrões subjetivos de experiência e ação dos indivíduos contribuem à negociação e objetivação social de sentido, os indivíduos não se sentirão como completos estranhos no mundo moderno, e só então será possível evitar que a identidade da pessoa individual e a coerência intersubjetiva da sociedade se vejam ameaçadas ou inclusive destruídas por uma modernidade marcada pela crise” (Idem, p. 125).

<sup>259</sup> WALZER, Michael. *Ob. Cit.*, p. XII.

<sup>260</sup> HÉRITIER, Françoise. *O eu, o outro e a tolerância*. In: CHANGEUX, Jean-Pierre (org.). *Uma ética para quantos?* Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 82.



A **solidariedade**, por sua vez, requer a complementação da *ética da responsabilidade* weberiana – fundada na responsabilização pelas conseqüências queridas e não queridas da ação individual – pela idéia de *responsabilidade solidária*<sup>261</sup>, *responsabilidade universal*<sup>262</sup> ou *responsabilidade planetária*<sup>263</sup>, chamando para o indivíduo também a responsabilidade pelo outro e pelo mundo em que vive.

O **individualismo solidário**, conforme delineado por **Adela Cortina**, com ênfase na autonomia, dignidade e tolerância, e também na responsabilidade e solidariedade entre os homens, como *conditio sine qua non* de uma forma de vida compartilhada, por não descurar desses elementos constitutivos da essência do homem, pode acenar para a sua real humanização e fazer frente aos pontos de vista extremados de Weber (individualismo egocêntrico que acarreta o enfrentamento dos sujeitos) e Habermas (coletivismo homogeneizador, quiçá totalitário<sup>264</sup>, pois reduz a autonomia à participação no diálogo).

O **individualismo solidário** constitui-se, assim, num modelo intermediário que implica a superação das prescrições de Weber e Habermas. Contudo, a seu turno, consegue conservar os traços fundamentais de cada um desses autores: autonomia e solidariedade, respectivamente.

<sup>261</sup> Expressão cunhada por Adela Cortina na obra *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria* (Salamanca: Sígueme, 1995).

<sup>262</sup> Expressão do Dalai Lama que dá título ao capítulo 11 da obra citada.

<sup>263</sup> Tal como concebida por Hans Küng na obra citada.

<sup>264</sup> “Según se anticipaba hace um momento, las dificultades que acechan a la noción habermasiana de ‘voluntad racional’ no son sino las que acechaban a la *voluntad general* de Rosseau, la cual se ufanaría de incorporar la ‘voluntad de cada uno’ de los ciudadanos pero rehusando al tiempo reducirse a la pura y simple ‘voluntad de todos’ ellos. Em opinión de críticos y comentaristas, semejante noción de ‘voluntad general’ tanto podría hallar expresión em uma democraciasamblearia cuanto hacemos desembocar em uma democracia totalitaria. Y de esa *ambigüedad* cabe al menos percibir algún eco em la discusión contemporánea de la correlativa noción habermasiana” (MUGUERZA, Javier. *Habermas em el “Reino de los Fines”*. In: GUIÁN, Esperanza (coord.). *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 110).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Weber e Habermas têm visões distintas acerca do diagnóstico da modernidade, cada qual enfatizando aspectos diversos. A modernização da civilização ocidental, segundo Weber, decorre da racionalização das religiões e das visões tradicionais do mundo (*racionalização cultural*), e da autonomização dos subsistemas de agir de acordo com a racionalidade instrumental (*racionalização social*), as quais pressupõem um *estilo metódico-racional de vida* para superar a *tradição (racionalização da personalidade)*.

A racionalização cultural é consequência da diferenciação das esferas axiológicas – Ciência, Moral/Direito e Arte – em face do processo de racionalização das imagens do mundo, pois a religião abrangia aspectos cognitivos, normativos e expressivos da cultura. Na modernidade cada uma das esferas de valor aludidas adquire uma lógica interna própria, em virtude da emancipação havida das visões tradicionais do mundo, cuja consequência é o desencantamento do mundo (perda de sentido).

Na esfera social, racionalização e modernização são idéias afins. O processo de racionalização constitui-se pela diferenciação progressiva e pelo reforço mútuo entre economia capitalista e Estado moderno, que são os fatores constitutivos das sociedades modernas.

No direito racional formal as normas são conscientemente estabelecidas, modificáveis, e suscetíveis de aprendizagem, o que oportunizou o surgimento dos profissionais do Direito. Afasta-se, portanto, a imposição arbitrária das normas jurídicas através de mecanismos como a revelação e a tradição.

A administração burocrática depende de procedimentos impessoais e de base cognitiva especializada. A permanência da burocratização depende da orientação incondicional ao cumprimento – metódico, disciplinado e escrupuloso – do dever profissional, isto é, à consciente entrega aos fins que o labor impõe. Uma reviravolta na racionalização da personalidade, com a eliminação da disciplina na conduta e a conseqüente superação da burocratização, é hipótese não acenada por Weber, pois essa *perda de liberdade* faz mais cômoda a vida das pessoas e eleva a produtividade do trabalho.

A racionalização da personalidade deu-se em face do chamado *estilo metódico-racional de vida*. O *ethos* econômico moderno, traduzido pelo estilo metódico-racional de vida, traz um reforço moral à ação racional conforme os fins no âmbito da atividade profissional, já que o cumprimento do dever profissional passa a ser visto como fim último doador de sentido à vida do indivíduo.

O grande desafio do indivíduo moderno é tomar consciência da inexistência de uma esfera prescritiva absoluta para orientar a sua conduta e, em face do politeísmo de valores, deve saber que o *sentido da vida* há de ser criado pelo seu próprio agir. Cada qual há de extrair de si mesmo os valores últimos que devem dirigir coerentemente os rumos de sua vida. Somente assim será possível tornar a vida efetivamente valiosa e digna de ser vivida.

A *eleição* - como processo de escolha consciente de valores - é o núcleo essencial da personalidade. Pressupõe a *autonomia* da consciência individual para determinar valores, e a *responsabilidade* com os valores eleitos. Não se trata de eleição arbitrária, fruto das paixões, mas eleição racional de valores. Weber aposta na *eleição consciente e ilustrada* de valores como a condição de possibilidade do indivíduo *tornar-se pessoa*.

Weber incorre na denominada *incoerência liberal*, consistente na dupla caracterização do indivíduo, pois privilegia a autonomia na esfera de ação ética e, no âmbito da política, dita autonomia é relegada a segundo plano, pois é conferida apenas ao líder eleito pelos cidadãos.

O grau de dificuldade de eleger valores e ser fiel a eles é por demais elevado, sendo que o próprio Weber sucumbe diante dos velhos valores da tradição protestante - o ideal de autonomia da consciência individual e a valorização do trabalho vocacional - como meio de constituição e redenção do sujeito.

A idéia de autonomia, na acepção kantiana, constitui rara exceção entre os indivíduos, mas isso não pode conduzir ao abandono da referência axiológica, indispensável à sobrevivência e convivência humana dignas.

Em Habermas, por sua vez, a teoria da ação comunicativa propõe um agir voltado para resgatar o diálogo, em contraposição ao agir estratégico. Mas não se trata, como em Kant, de um teste de universalização do sujeito solitário consigo mesmo, pois somente o diálogo não-coercitivo no círculo de todos os afetados pela norma discutida vale como pedra de toque para saber se dita norma pode contar com um assentimento fundado. E uma norma de ação tem validade apenas quando todos os afetados por ela, como participantes de um diálogo fático, alcançaram um consenso sobre se a norma deve entrar em vigência ou permanecer vigente.

Habermas apropria-se em parte do diagnóstico weberiano da modernidade. Admite como acertada tal diagnose em relação ao *mundo sistêmico*, no qual não há espaço para a ação comunicativa, pois no sistema econômico a linguagem é substituída pelo dinheiro, e no sistema político a linguagem é substituída pelo poder. Contudo há também o espaço social em que ainda é possível identificar a existência de ação comunicativa: o *mundo vivido (Lebenswelt)*.

O mundo sistêmico (domínio da ação instrumental) e o mundo vivido (domínio da ação comunicativa) co-existem, interpenetram-se e mantêm uma relação de dependência entre si. Todavia, os domínios da ação instrumental alargaram-se de maneira indevida e invadiram os espaços do mundo vivido; isso constitui uma das grandes patologias da modernidade. Habermas propõe a

descolonização do mundo vivido, isto é, a expulsão da ação instrumental dos espaços próprios da ação comunicativa.

O modelo de ação comunicativa é voltado para o entendimento dos sujeitos comunicativos, por meio da argumentação racional. Contudo, as pretensões de validade implícitas em qualquer situação de fala podem ser rejeitadas por um dos falantes. Nesse caso, para evitar-se a solução pela força, é proposta uma solução pela ação comunicativa, quando as pretensões de validade temporariamente suspensas são revalidadas após um discurso, no qual há de prevalecer o melhor argumento e não pode haver coação.

As regras discursivas estão pressupostas numa situação dialógica ideal, que opera como uma antecipação contrafática destinada a orientar a situação dialógica fática. A situação ideal de fala jamais efetivar-se-á em condições históricas concretas. Sua função é orientar o fático a fim de identificar as distorções existentes nas reais estruturas de comunicação.

O imperativo categórico kantiano é substituído, na ética discursiva, pelo *princípio U* (princípio da universalidade), o qual estabelece que uma norma ética é válida quando são aceitas consensualmente, sem coação, as conseqüências advindas para os interesses concretos dos indivíduos que pautarem o seu comportamento por ela. Somente é generalizável a norma submetida ao *princípio D* (princípio do discurso), o qual atribui validade àquelas normas capazes de obter o assentimento de todos os indivíduos envolvidos como participantes de um discurso prático.

Habermas também incorre naquela incoerência comum no pensamento liberal, desde Kant a Rawls, incluindo Weber, consistente na dupla caracterização do indivíduo. No terreno da Ética, o indivíduo é considerado como *pessoa moral*, autônomo e livre, graças ao processo de socialização comunicativa; no entanto, enquanto *pessoa jurídica*, o Direito tem a função de aliviar o indivíduo de exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais.

Habermas, ao pretender efetivar a Moral, acaba apostando na sua legalização, o que inevitavelmente entra em rota de colisão com qualquer pretensão inovadora. É que a ética discursiva observa os limites de uma ética mínima e pode servir de parâmetro para orientar o agir conforme o melhor argumento racional, pois a pessoa moral, através de um discurso advocatório, extrai a norma mais racional para orientar a sua ação.

No entanto, o Direito, tal como concebido por Habermas, ao aliviar o indivíduo das exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais, impõe o agir meramente instrumental (*obedeça a lei!*), pois as normas jurídicas já estão dadas, ao arrepio da *participação* preconizada por ele, e o que é pior, pode constituir-se como mera legitimação do *status quo*.

O ensinamento da ética aristotélica merece ser invocado para afastar os pontos de vista extremados e conflitantes de Weber e Habermas. Nesse há superação da idéia de perda da liberdade – pelo procedimento dialógico - com conservação do diagnóstico weberiano da modernidade acerca das manifestações de domínio. Todavia, **Adela Cortina**, com o seu **individualismo solidário – fundado na autonomia e na solidariedade** -, traz uma orientação

mais lúcida nesses tempos de crise de sentido, pois essa proposta parece encontrar o meio termo recomendado pelo estagirita, ao afastar as idéias egoísticas do individualismo weberiano, bem como a suposta aniquilação individual do pretenso reducionismo coletivizante habermasiano.

A **autonomia** supõe um indivíduo dotado de *dignidade* - com a observância de seus direitos humanos básicos – e *tolerância*, para conviver com as diferenças próprias das sociedades multiculturais. A **solidariedade**, por sua vez, requer a complementação da *ética da responsabilidade* weberiana – fundada na responsabilização pelas conseqüências queridas e não queridas da ação individual – pela idéia de *responsabilidade solidária*, chamando para o indivíduo também a responsabilidade pelo outro e pelo mundo em que vive.

O **individualismo solidário**, conforme delineado por **Adela Cortina**, com ênfase na autonomia, dignidade e tolerância, e também na responsabilidade e solidariedade entre os homens, como *conditio sine qua non* de uma forma de vida compartilhada, por não descurar desses elementos constitutivos da essência do homem, pode acenar para a sua real humanização e indicar uma superação com conservação dos pontos de vista extremados e diametralmente opostos de Weber e Habermas. Com efeito, elege como pilares a *autonomia*, tal como delineada por aquele, e a *solidariedade*, indispensável ao diálogo sério, tal como proposto por este.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. APEL, Karl Otto. **Estudios Éticos**. Barcelona: Alfa, 1986.
2. \_\_\_\_\_ **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
3. \_\_\_\_\_ **Limites de la ética discursiva? In Epílogo à CORTINA, Adela. Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria**. Salamanca: Sígueme, 1995.
4. \_\_\_\_\_ **Teoría de la verdad y ética dei discurso**. Barcelona: Paidós, 1995.
5. APEL, K.O.; CORTINA, A.; CONIL, J. et. al. **Discurso y realidad**. Madrid; Trotta, 1994.
6. APEL, K.O.; CORTINA, A.; WELLMER, A. et. al. **Ética Comunicativa y Democracia**. Barcelona: Crítica, 1991.
7. ARANGUREN, José Luis L. **Prólogo a CORTINA, A. Ética Mínima**. Madrid: Tecnos, 1996.
8. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
9. \_\_\_\_\_ **O mundo perfeito: nem possível, nem desejável. Ética e Racionalidade na Sociologia Jurídica de Max Weber. In ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org.). Max Weber: Direito e Modernidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

10. ARGÜELLO, Katie Silene Cáceres. **O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber**. São Paulo: Acadêmica, 1997.
11. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
12. \_\_\_\_\_ **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
13. ARRUDA JR., Edmundo Lima de. Weber e Marx: Antípodas para uma Sociologia do Direito? *In Max Weber: Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
14. AVRITZER, Leonardo. Jürgen Habermas: a razão de uma modernidade antecipada. *In Revista Síntese Nova Fase*, Rio de Janeiro, nº 49, abril-junho de 1990.
15. BERGER, Peter L. y LUCKMANN Thomas. **Modernidad, pluralismo y crisis de sentido**: la orientación del hombre moderno. Barcelona: Paidós, 1997.
16. BERNSTEIN, R.J.; GUIDDENS, A.; RORTY, R. et. al. **Habermas y la Modernidad**. Madrid: Cátedra, 1994.
17. CENCI, Angelo Vitorio. A análise weberiana do processo de racionalização cultural do Ocidente. *In Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Ano II, nº 1, jan/jun, 1995.
18. COHN, Gabriel. Introdução a WEBER, M. **Parlamento e Governo na Alemanha Reordenada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
19. COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger**. Barcelona: Herder, 3 v., 1990.
20. CORTINA, Adela. **Ética Sin Moral**. Madrid: Tecnos, 1995.
21. \_\_\_\_\_ **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Salamanca: Sígueme, 1995.

22. \_\_\_\_\_ **Ética Mínima**. Madrid: Tecnos, 1996.
23. \_\_\_\_\_ **El quehacer ético**. Madrid: Santillana, 1996.
24. DALAI LAMA. **Uma Ética para o Novo Milênio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
25. DUTRA, Delamar J.V. **Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas**. Pelotas: EdUFPEL/Livraria Mundial, 1993.
26. ENCARNAÇÃO, João Bosco da. **Filosofia do Direito em Habermas: a hermenêutica**. Taubaté, SP: Cabral Editora Universitária, 1997.
27. FLICKINGER, Hans-Georg. A Legalidade da Moral: considerações em torno da dupla moralidade. *In Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 40, nº 157, Março 1995.
28. FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas, SP: Papyrus, 1992.
29. FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
30. FUENTE, Yolanda Ruano de la. **Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber**. Madrid: Trotta, 1996.
31. GARCÍA, José Maria González. La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber. *In MUGUERZA, J. y ARAMAYO, R.R. (orgs.). Kant Después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989.
32. \_\_\_\_\_ **La Máquina Burocrática**. Madrid: Visor, 1989.
33. GOETHE, J. W. **Fausto**. Madrid: Cátedra, 1987.
34. HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
35. \_\_\_\_\_ **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

36. \_\_\_\_\_ **Teoría de la Acción Comunicativa.** Madrid: Taurus, 2 v., 1987.
37. \_\_\_\_\_ **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
38. \_\_\_\_\_ **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico.** São Paulo: Brasiliense, 1990.
39. \_\_\_\_\_ **Pensamento Pós-Metafísico.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
40. \_\_\_\_\_ **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Lisboa: Dom Quixote, 1990.
41. \_\_\_\_\_ **Escritos sobre moralidad y eticidad.** Barcelona: Paidós, 1991.
42. \_\_\_\_\_ **Justicia y solidaridad: una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg. In APEL, K.O. et. al. Ética Comunicativa y Democracia.** Barcelona: Crítica, 1991.
43. \_\_\_\_\_ **Técnica y Ciencia como Ideología.** Madrid: Tecnos, 1994.
44. \_\_\_\_\_ **Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos.** Madrid: Cátedra, 1994.
45. \_\_\_\_\_ **La Lógica de las Ciencias Sociales.** Madrid: Tecnos, 1996.
46. \_\_\_\_\_ **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 v., 1997.

47. HÉRITIER, Françoise. O eu, o outro e a tolerância. In: CHANGEAUX, Jean-Pierre (org.). **Uma ética para quantos?** Bauru, SP: EDUSC, 1999.
48. HERRERO, Xavier. Racionalidade Comunicativa e Modernidade. *In Revista Síntese Nova Fase*, nº 37, 1986.
49. HONNETH, Axel. La ética discursiva e su concepto implícito de justicia: una observación para la discusión. *In APEL, K.O. et. al. Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.
50. KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. *In Os Pensadores: Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
51. \_\_\_\_\_ **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1994.
52. \_\_\_\_\_ Resposta à pergunta: que é o Iluminismo? *In A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.
53. KUHLMANN, Wolfgang. Acerca de la fundamentación de la ética dei discurso. *In APEL, K.O. et. al. Ética Comunicativa y Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991.
54. KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1998.
55. LÖWY, Michael. Figuras do Marxismo Weberiano. *In ARRUDA JR., Edmundo Lima de (org.). Max Weber: Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
56. \_\_\_\_\_ A Escola de Frankfurt e a Modernidade. *In Revista Novos Estudos CEBRAP*, nº 32, março, 1992.
57. MACPHERSON, C. B. **La Teoría Política dei Individualismo Posesivo**. Barcelona: Fontanella, 1979.

58. MERQUIOR, José Guilherme. **As Idéias e as Formas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
59. MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.
60. MUGUERZA, Javier. **La razón sin esperanza**. Madrid: Taurus, 1986.
61. \_\_\_\_\_ Habermas en el "reino de los fines": variaciones sobre un tema kantiano. In GUISÁN, Esperanza (org.). **Esplendor y miseria de la ética kantiana**. Barcelona: Anthropos, 1988.
62. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
63. \_\_\_\_\_ **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.
64. PLATÃO. **A República**. In *Obras Completas*. Madrid: Aguillar, 1993.
65. PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
66. PRADO, José Luiz Aidar. **Brecha na comunicação: Habermas, o Outro, Lacan**. São Paulo: Hacker/Cespuç, 1996.
67. ROUANET, Sérgio Paulo. **Ética Discursiva e Ética Iluminista**. In *Revista Tempo Brasileiro*, nº 98, 1989.
68. SADER, Emir (org.). **Vozes do Século: entrevistas da New Left Review**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
69. SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
70. SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

71. TOURAINE, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e Diferentes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
72. TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
73. VALADIER, Paul. **Anarquia de Valores: será o relativismo fatal?** Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
74. VILLACAÑAS, José L. *Razón y Beruf: El Problema de la Eticidad em Kant y Weber*. In: MUGUERZA, J. y ARAMAYO R. R. (orgs.). **Kant Después de Kant**. Madrid: Tecnos, 1989.
75. WALZER, Michael. **Da Tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
76. WARAT, Luís Alberto; PÊPE, Albano Marcos Bastos. **Filosofia do Direito: uma introdução crítica**. São Paulo: Moderna, 1996.
77. WEBER, Max. *A Política como Vocação*. In **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
78. \_\_\_\_\_ *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*. In **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
79. \_\_\_\_\_ **Ensayos sobre Sociología de la Religión**. 3 v. Madrid: Taurus, 1983-1988.
80. \_\_\_\_\_ *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*. In **Metodologia das Ciências Sociais**. v. 1. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1993.
81. \_\_\_\_\_ **Parlamentarismo e Governo na Alemanha Reordenada: crítica política do funcionalismo e da natureza dos partidos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
82. \_\_\_\_\_ *A Ciência como Vocação*. In **Metodologia das Ciências Sociais**. v. 2. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP, 1995.

83. \_\_\_\_\_ O Sentido da "Neutralidade Axiológica" nas Ciências Sociais e Econômicas. *In Metodologia das Ciências Sociais*. v. 2. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: UNICAMP. 1995.
84. \_\_\_\_\_ **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Lisboa: Presença, 1996.
85. \_\_\_\_\_ **Economía y Sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
86. \_\_\_\_\_ **Historia Económica General**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
87. \_\_\_\_\_ Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída. *In Os Economistas: Weber*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
88. WEBER, Marianne. **Biografía de Max Weber**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.



**ANEXO 1**

**ESTÁGIOS DA MORAL DE KOHLBERG**

## ESTÁGIOS DA MORAL DE KOHLBERG

### **"Nível A. Nível Pré-Convencional**

#### Estádio 1. O Estádio do Castigo e Obediência

*Conteúdo:* O direito é a obediência literal às regras e à autoridade, evitar o castigo e não fazer mal físico.

1. O que é direito é evitar infringir as regras, obedecer por obedecer e evitar causar danos físicos a pessoas e propriedades.
2. As razões para fazer o que é direito são o desejo de evitar o castigo e o poder superior das autoridades.

#### Estádio 2. O Estádio do Objetivo Instrumental Individual e da Troca.

1. O que é direito é seguir as regras quando for de seu interesse imediato. O direito é agir para satisfazer os interesses e necessidades próprias e deixar que os outros façam o mesmo. O direito é também o que é equitativo, isto é, uma troca igual, uma transação, um acordo.
2. A razão para fazer o que é direito é servir às necessidades e interesses próprios num mundo em que é preciso reconhecer que as outras pessoas também têm seus interesses.

### **Nível B. Nível Convencional**

Estádio 3. O Estádio das Expectativas Interpessoais Mútuas, dos Relacionamentos e da Conformidade

*Conteúdo:* O direito é desempenhar o papel de uma pessoa boa (amável), é preocupar-se com as outras pessoas e seus sentimentos, manter-se leal e conservar a confiança dos parceiros e estar motivado a seguir regras e expectativas.

1. O que é direito é corresponder ao que esperam as pessoas que nos são próximas ou àquilo que as pessoas geralmente esperam das pessoas em seu

papel como filho, irmã, amigos, etc. 'Ser bom' é importante e significa Ter bons motivos, mostrar solicitude com os outros. Também significa preservar os relacionamentos mútuos, manter a confiança, a lealdade, o respeito e a gratidão.

2. As razões para fazer o que é direito são: ter necessidade de ser bom a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, importar-se com os outros e porque, se a gente se pusesse no lugar do outro, a gente iria querer um bom comportamento de si próprio (Regra de Ouro).

#### Estádio 4. O Estádio da Preservação do Sistema Social e da Consciência.

*Conteúdo:* O direito é fazer o seu dever na sociedade, apoiar a ordem social e manter o bem-estar da sociedade ou do grupo.

1. O que é direito é cumprir os deveres com os quais se concordou. As leis devem ser apoiadas, exceto em casos extremos em que entram em conflito com outros deveres e direitos sociais estabelecidos. O direito também consiste em contribuir para a sociedade, o grupo ou a instituição.
2. As razões para fazer o que é direito são: manter em funcionamento a instituição como um todo, o auto-respeito ou a consciência compreendida como o cumprimento das obrigações definidas para si próprio ou a consideração das conseqüências: 'E se todos fizessem o mesmo?'

### **Nível C. Nível Pós-Convencional ou Baseado em Princípios**

As decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leais e benéficas.

Estádio 5. O Estádio dos Direitos Originários e do Contrato Social ou da Utilidade.

*Conteúdo:* O direito é sustentar os direitos, valores e contratos legais básicos de uma sociedade, mesmo quando entram em conflito com as regras e leis concretos do grupo.

1. O que é direito é estar cômscio do fato de que as pessoas adotam uma variedade de valores e opiniões, que a maioria dos valores e regras são relativas ao seu grupo. Essas regras 'relativas', contudo, devem em geral ser apoiadas no interesse da imparcialidade e porque elas são o contrato social. No entanto, alguns valores e direitos não-relativos, tais como a vida e a liberdade, têm que ser apoiados em qualquer sociedade independentemente da opinião da maioria.
2. As razões para fazer o que é direito são em geral: sentir-se obrigado a obedecer à lei porque a gente fez um contrato social de fazer e respeitar as leis, para o bem de todos e proteger seus próprios direitos e os direitos dos outros. As obrigações de família, amizade, confiança e trabalho também são compromissos ou contratos assumidos livremente e implicam o respeito pelos direitos dos outros. Importa que as leis e deveres sejam baseados num cálculo racional de utilidade geral: 'O maior bem para o maior número'.

#### Estádio 6. O Estádio dos Princípios Éticos Universais.

*Conteúdo:* Esse estágio presume a orientação por princípios éticos universais, que toda a humanidade deve seguir.

1. No que diz respeito ao que é direito, o estágio 6 é guiado por princípios éticos universais. As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos. Estes não são meramente valores reconhecidos, mas também são princípios usados para gerar decisões particulares.
2. A razão para fazer o que é direito é que a gente, enquanto pessoa racional, percebeu a validade dos princípios e comprometeu-se com eles" (KOHLBERG *apud* HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 152-154).