

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**149**

**JUSTIÇA, SOLIDARIEDADE E RECIPROCIDADE:  
HABERMAS E A ANTROPOLOGIA  
Luís R. Cardoso de Oliveira**

**Brasília  
1993**

## **Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia<sup>1</sup>**

Luís R. Cardoso de Oliveira  
Departamento de Antropologia, UnB

Nos últimos vinte e poucos anos, i.e, após a publicação de Conhecimento e Interesse (1968/1972), Habermas abandona seu debate com a filosofia da ciência e dirige seus esforços de fundamentação de uma ciência social não positivista para a elaboração de uma teoria social, cuja formulação é concluída com a publicação de sua Teoria da Ação Comunicativa (1981/1984 e 1981/1987) no início dos anos oitenta. Neste processo, a dimensão normativa da interpretação sociológica, bem como sua relação com problemas de legitimação, vai ficando cada vez mais clara, dando lugar a uma preocupação com questões de moralidade (1983/1989) e a um interesse no Direito (1992) como esfera de investigação privilegiada para a compreensão de alguns dos problemas centrais que afligem a sociedade moderna.

A meu ver, ao resgatar a importância da superestrutura e/ou do mundo da vida como objeto de investigação, o percurso trilhado por Habermas amplia cada vez mais o potencial de repercussão de sua obra na antropologia. Não apenas devido ao foco nas representações mas, sobretudo, pelo desenvolvimento de uma preocupação com a dimensão do "vivido". Neste sentido, a relativização da separação Kantiana entre as esferas normativa e valorativa no equacionamento de questões de ordem moral, através da articulação dos princípios de justiça e solidariedade nas proposições mais recentes da ética Discursiva, permite uma aproximação interessante com a noção Maussiana de "reciprocidade", cuja fecundidade procurar-se-á explorar na presente comunicação.

No que se segue, farei inicialmente (1) uma breve exposição sobre o lugar das estruturas normativas e do mundo da vida na teoria social de Habermas, para depois (2) discutir o equacionamento das noções de justiça e solidariedade na ética Discursiva. Finalmente, (3) concluo o trabalho propondo uma melhor articulação entre as dimensões normativa e valorativa da eticidade à luz da noção de reciprocidade.

### 1. A Importância da Dimensão Normativa e a Autonomia do Mundo da Vida

Além da preocupação com a dimensão normativa de uma ciência social que se quer crítica, as propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado da investigação sociológica, na medida em que esta seria constitutiva mesmo do mundo social enquanto tal. Pois, não seria concebível uma vida em grupo ou em

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado na Mesa-Redonda "Racionalidade, Temporalidade e Subjetividade: Habermas e as Ciências Sociais", no VI Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em julho do corrente, durante a realização da 45ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência, em Recife.

sociedade que não fosse normatizada. Após indicar a existência de uma lógica própria de desenvolvimento para as estruturas normativas (Habermas 1979), o autor aponta para o carácter dinâmico das estruturas do mundo da vida em geral e chama atenção para suas implicações no que concerne a compreensão dos processos sociais (Habermas 1981/1987).

Isto é, Habermas procura, num só tempo, relativizar o poder de determinação da chamada *infraestrutura* e renovar o seu poder de explicação ao substituí-la pela noção mais ampla e mais complexa de *sistema* em seu debate com o funcionalismo sistêmico de Parsons e Luhmann (Idem).<sup>2</sup> Apesar do desenvolvimento das estruturas normativas ser frequentemente motivado por problemas decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas, aquelas se desenvolvem de forma autónoma, a partir de uma lógica interna.

Neste sentido, enquanto o desenvolvimento do *sistema* estaria marcado por processos de diferenciação e de *complexificação* social que provocam o surgimento de mecanismos de integração ou de articulação (sistêmica) de-simbolizados (os "steering media"), o desenvolvimento das estruturas do *mundo da vida* seria caracterizado por processos de *racionalização* onde seus componentes estruturais, conceptualizados através das noções de cultura, sociedade e personalidade, apresentariam contornos cada vez mais definidos e atingiriam níveis de autonomia cada vez mais altos, i.e, uns em relação aos outros. Da mesma forma, embora o processo de descolamento entre sistema e mundo da vida tenha viabilizado a autonomização do primeiro, este não pode deixar de se manter ancorado nas instituições do mundo da vida (Habermas 1981/1987:154) que continuam sendo responsáveis pela determinação do padrão estrutural que dá identidade e sentido à integração do sistema social como um todo.<sup>3</sup> Chamo a atenção aqui para o fato de que esta necessidade de ancoramento dos mecanismos sistêmicos no mundo da vida não prejudica a tese de Habermas quanto a colonização do mundo da vida pelo sistema (Idem:318-73), através da expansão dos *domínios de ação formalmente organizados* no âmbito das esferas de ação tradicionalmente organizadas por meio de processos de comunicação orientados para o entendimento mútuo. Isto é, esferas de ação cujo conteúdo simbólico não só é compartilhado pelos atores, mas cuja atualização demanda um mínimo de explicitação e/ou renovação do conteúdo em pauta para que o sentido mesmo das interações envolvidas não seja desvirtuado ou reificado.

---

<sup>2</sup>O *sistema* incluiria os domínios das organizações económica e político-administrativa, respectivamente através do mercado e da burocracia, que se opoiam as esferas socio-culturais contidas no âmbito do *mundo da vida*. Enquanto os primeiros se caracterizariam por serem movidos por *medias direcionadoras* ("steering media") e "deslinguisticadas", --como o dinheiro no caso do mercado e o poder no contexto da burocracia--, as esferas do mundo da vida se constituem e se reproduzem através de processos de comunicação simbólica. Da mesma forma, enquanto o universo do sistema está marcado pelo desenvolvimento de processos objetivos, externos à consciência dos atores, o mundo da vida está calcado em significados e/ou representações compartilhadas intersubjetivamente.

<sup>3</sup>O Direito Civil tem desempenhado um papel particularmente importante neste processo de ancoramento dos mecanismos sistêmicos (e.g., mercado) no mundo da vida, e é interessante notar que Habermas utiliza a noção de *juridificação* (1981/1987:356-73) para caracterizar o processo. Neste contexto, o fato de englobar uma dimensão simbólico-institucional, ao lado de características essencialmente sistêmicas (Luhmann 1982:122-38), faz do Direito um mediador privilegiado entre sistema e mundo da vida.

De qualquer forma, devo salientar que a necessidade, indicada por Habermas, de se articular o estudo do mundo da vida com a investigação do sistema, através da conjugação das perspectivas do *participante* e do *observador*, não significa a defesa de uma orientação eclética onde as duas estratégias teriam potencialmente o mesmo peso e implicações. Pois, apesar do sistema atuar na organização de processos objetivos e de-simbolizados cuja apreensão demanda o distanciamento de um observador, o seu significado e as suas implicações não podem ser devidamente avaliados sem que os respectivos processos sejam contextualizados nas instituições do mundo da vida que lhe dão ancoramento. Ou seja, como a identificação do sistema e de seus mecanismos de integração tem que supor, necessariamente, a existência de um mundo da vida, ao qual está conceitualmente (e/ou genéticamente) relacionado, o mundo da vida se constitui, simultaneamente, no ponto de partida e de chegada do pesquisador. Assim, se a atenção ao sistema é fundamental para se evitar as "idealizações" insustentáveis de um interpretativismo radical ou ingênuo, e incapaz de distanciamento, a articulação dos mecanismos sistêmicos *observados* com as representações dos atores é a condição de inteligibilidade dos resultados da pesquisa.

É interessante notar neste contexto, que, dada a comunhão entre os processos de integração social e sistêmica nas sociedades tribais, pelo menos no que concerne à situação daquelas que ainda se mantêm relativamente independentes do chamado "sistema mundial", os antropólogos não têm a mesma necessidade de se dedicar ao desvendamento de mecanismos sistêmicos ao estudá-las. Entretanto, aqui também a perspectiva do observador não deixa de ser importante e se manifesta através da comparação (ver Dumont 1980 e Geertz 1983 *inter alia*), ainda que implícita, com as práticas sociais vigentes em sua própria sociedade. A diferença é que neste caso a observação tem como eixo a comparação entre mundos da vida, cujo caráter eminentemente simbólico demanda uma ênfase especial na perspectiva do participante. Tal situação sugere que o *olhar de fora* (Lévi-Strauss 1962) do antropólogo é mediado pelas intuições sócio-culturais do pesquisador, enquanto *ator*, fazendo com que sua apreensão do ponto de vista nativo e sua interpretação do contexto etnográfico estejam fortemente marcadas pelo que talvez pudéssemos chamar de *imperativo dialógico* da antropologia.<sup>4</sup>

Tendo sido resgatada a importância sociológica do mundo da vida em geral, gostaria de dizer uma ou duas palavras sobre a preeminência da esfera normativa no programa Habermasiano antes de passar para a próxima seção. Em primeiro lugar, se as pretensões de validade acionadas na argumentação em geral, e no discurso científico em particular, são características centrais da ação ou da racionalidade comunicativa vigente no mundo da vida, a pretensão de validade normativa é, de acordo com Habermas, uma das duas pretensões de validade que podem ser redimidas discursivamente.<sup>5</sup> Além disto, como

---

<sup>4</sup>Quer dizer, em oposição ao esforço de identificação dos mecanismos sistêmicos autonomizados, cuja lógica de funcionamento e suas implicações significativas só podem ser apreendidas contra-intuitivamente, através da objetificação das relações e/ou processos sociais. Em 1990 organizei um simpósio durante a XVII Reunião Brasileira de Antropologia, intitulado "A Vocação Crítica da Antropologia", que tinha como tema este *imperativo dialógico*. Além do meu trabalho, veja as contribuições de Velho, Soares, Carvalho e de Segato, todas publicadas em 1993 no Anuário Antropológico 90.

<sup>5</sup>Se deixarmos de lado a pretensão de validade de compreensibilidade, que não oferece maiores

ficará claro a seguir, a pretensão de validade normativa, ao lado da pretensão de validade assertórica ou veritativa, tem um potencial de universalização mais amplo que as demais e permite um equacionamento mais profundo das relações sociais. Uma das situações paradigmáticas que Habermas tem em mente nesta formulação é a comparação da problematização de expressões de conteúdo normativo (moral) ou cognitivo com as expressões de conteúdo avaliativo. Isto é, embora as pretensões de validade embutidas nos três tipos de expressões possam ser redimidadas argumentativamente, enquanto as duas primeiras têm fortes pretensões universalistas, a pretensão de validade da última é sempre circunscrita a um determinado grupo de atores que compartilham os mesmos valores culturais, e seria sempre menos conclusiva que as outras duas. É por esta razão que Habermas classifica as duas primeiras formas de argumentação como *discursos* (prático ou teórico) enquanto a última teria o status de *crítica* (estética, por exemplo)(1981/1984:20-23).

## 2. Justiça, Solidariedade e os Dilemas da Ética Discursiva

Como sugere a classificação de pretensões de validade que esboçamos acima, o caráter cognitivista da ética Discursiva demanda uma separação radical entre questões de ordem normativa e questões de ordem valorativa. Somadas às preocupações deontológicas, formalistas e universalistas, também presentes na ética Discursiva, estas características<sup>6</sup> fazem com que sua arquitetura conceitual tenha como implicação a exclusão de questões de ordem valorativa do campo de interesses da filosofia moral, ou do objeto de pesquisa de uma sociologia da moral. Limitando o seu foco de interesse à esfera normativa, em sentido estrito, a ética Discursiva mantém sua atenção direcionada para a discussão do que é direito, correto ou justo, e se situa na tradição das teorias do "dever moral", --mais na linha das teorias contratistas de Rousseau à Rawls--, em oposição às teorias que privilegiam os aspectos valorativos da vida boa (ou do viver bem), na tradição que vem de Aristóteles, passa por São Tomás, e chega aos "comunitaristas" na nossa contemporaneidade (e.g., Taylor 1986).

Por outro lado, e ao contrário das noções fundadoras de "situação original" em Rawls (1971) e de "ideal role taking" em Mead (1970), que se referem à situações intencionalmente idealizadas e artificialmente construídas, a estratégia de fundamentação da ética Discursiva, assim como empreendida por Habermas, através de uma perspectiva reconstrutivista calcada em sua teoria da ação comunicativa, e balizada pela noção Apeliana de *contradição performativa*, mantém ligações incontestáveis com a análise de

---

problemas para a fundamentação dos acordos gerados argumentativamente, Habermas identifica três pretensões de validade sujeitas a questionamentos numa argumentação: (1) a pretensão de verdade, que tematiza o conteúdo proposicional dos atos de fala constativos; (2) a pretensão de correção normativa, que tematiza as relações interpessoais esboçadas nos atos de fala regulativos; e (3) a pretensão de sinceridade, que tematiza as intenções do falante expressas em atos de fala representativos.

<sup>6</sup>Como assinala Habermas, estas características são compartilhadas por toda teoria moral de inspiração Kantiana (1986:18).

experiências empíricas ainda que, como já tive oportunidade de indicar, estas ligações sejam trabalhadas num nível excessivamente teórico (L. Cardoso de Oliveira s.d.).<sup>7</sup>

Da mesma maneira, embora a ênfase na análise/interpretação das normas morais enquanto tais me pareça limitada e pouco fecunda, a incorporação dos *discursos práticos* em geral dentro do universo de preocupações da ética Discursiva abre possibilidades interessantes para a pesquisa empírica. Ainda que, aqui também, as noções utilizadas por Habermas me pareçam insuficientes para a articulação de um programa de pesquisas onde teoria e empiria estivessem melhor equacionados.

Neste sentido, eu sugeri, em outro lugar, uma alternativa para viabilizar um equacionamento mais forte entre estas duas dimensões do problema, através de uma preocupação com questões de legitimidade e equidade, e de uma mudança de foco da avaliação da moralidade ou da legitimidade das normas para a análise da equidade das decisões/acordos judiciais (em sentido amplo) e/ou das interpretações que lhes dão sustentação (L. Cardoso de Oliveira 1989 e s.d.). A idéia era de que, sem abrir mão da prioridade atribuída à esfera normativa, que continuaria sendo contemplada através da ênfase no equacionamento dos direitos das partes, procurar-se-ia trazer a problemática para a experiência cotidiana dos atores. Como procurei mostrar então, estas decisões ou acordos, e suas respectivas interpretações, têm uma pretensão de equidade de caráter universalista, imediatamente conectável com as motivações e alegações dos atores, fazendo com que as preocupações cognitivistas e deontológicas da ética Discursiva sejam resguardadas. Apesar de ser indubitavelmente mais modesta e menos abrangente que a proposta originalmente articulada por Habermas, tal alternativa parece permitir um vínculo mais direto e/ou uma mediação mais palpável entre a teoria moral e as intuições morais dos atores, assim como estas se expressam em discursos empiricamente dados, i.e., historicamente datados, e/ou nas interações cotidianamente vividas pelos "nativos" (Idem).

Contudo, ao enfrentar a repercussão das críticas de Hegel à noção Kantiana de moralidade nas proposições da ética Discursiva, através do conceito de "vida ética" ou eticidade (Sittlichkeit), Habermas propõe uma relativização da exclusão de questões de ordem valorativa do universo da moralidade, e renova o potencial de diálogo com as abordagens neo-aristotélicas que privilegiam a discussão dos valores da vida boa. Assim, o autor indica novas possibilidades de conexão entre teoria e empiria, e traz a tona a importância de uma dimensão do vivido, cuja irredutibilidade já devia ter sido reconhecida a mais tempo.

A proposta de Habermas para a incorporação da dimensão valorativa no campo de preocupações da ética-Discursiva se dá através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de *solidariedade*, ao lado do princípio de *justiça*, na definição dos problemas de ordem moral. Inspirado nas idéias de Mead, Habermas chama a atenção para a importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individuação, ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação da pessoa/indivíduo. É através deste processo que a identidade é constituída, e esta estaria marcada por fragilidades e inseguranças crônicas cuja suavização seria uma tarefa precípua

---

<sup>7</sup>Não há espaço, no contexto desta comunicação, para uma discussão detalhada da estratégia de fundamentação empreendida por Habermas. Para maiores esclarecimentos, veja os trabalhos de Habermas (1981/1984; 1986 e 1983/1989), Rouanet (1990), R. Cardoso de Oliveira (1990) e L. Cardoso de Oliveira (s.d.), inter alia.

da moralidade. A moralidade atuaria então em dois planos: (1) na postulação do respeito à igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou, na modernidade, no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculado ao princípio de *justiça*; e, (2) na proteção da "rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através das quais os indivíduos sobrevivem como membros de uma comunidade", onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que está vinculado ao princípio de *solidariedade* (Habermas 1986:21).

Na realidade, embora o reconhecimento da importância do princípio de solidariedade indique uma atenção especial à dimensão valorativa e uma preocupação genuína em viabilizar a elucidação de práticas sociais concretas, a limitação dos interesses da ética Discursiva aos "aspectos estruturais da vida boa/feliz que podem ser dissociados da totalidade concreta de uma forma de vida específica" (Idem:24), faz com que estes esforços sejam ainda muito tímidos para dar conta do significado e das implicações da dimensão valorativa no equacionamento de problemas de ordem moral. Isto parece ser verdade mesmo no caso de Alexy, um dos colaboradores de Habermas neste empreendimento, que inclui os "julgamentos de valor" ao lado dos "julgamentos de obrigação" como objeto privilegiado dos discursos práticos, mas que, ao propor um elenco de regras para controlar estes discursos, mantém sua discussão num nível excessivamente formal (Alexy 1990:151-90).

Entretanto, tendo em vista que a análise da relação entre atores ou grupos sociais à luz de interesses, direitos e/ou deveres alternativos ainda parece ser uma formulação adequada para definir o universo por excelência da moralidade ou dos discursos práticos, será que a dimensão valorativa da moralidade merece mesmo uma atenção maior do que aquela sugerida por Habermas?<sup>8</sup> Em que medida os valores teriam algo mais a dizer sobre o significado dos direitos no equacionamento das relações sociais, assim como para uma melhor compreensão de eticidades concretas? Com o objetivo de enriquecer a discussão sobre estas questões, gostaria agora de introduzir a noção Maussiana de *reciprocidade*.

### 3. Moralidade e Reciprocidade: a Articulação de Direitos e Valores Numa Perspectiva Relacional

O Ensaio Sobre a Dádiva, onde Mauss (1974) desenvolve a noção de *reciprocidade*, é sem dúvida nenhuma um dos principais clássicos da literatura antropológica e pode-se dizer que faz parte do conhecimento comum, compartilhado por todos os profissionais da disciplina. Entretanto, embora seja explicitamente uma contribuição ao estudo da moral, do direito e das trocas econômicas, sempre teve uma

---

<sup>8</sup>Em suas interpretações e/ou discussões da ética Discursiva, Rouanet (1990) e R. Cardoso de Oliveira (1990) sugerem perspectivas interessantes para uma maior aproximação entre as dimensões normativa e valorativa da eticidade na articulação de questões de ordem moral. Ainda que meu equacionamento do problema seja um pouco diferente daquele proposto por estes autores, mantém uma identidade maior com a visão esboçada por R. Cardoso de Oliveira, na medida em que esta tem como foco privilegiado o desvelamento de situações empíricas, onde a conjugação de normas e valores é vista através da análise da *qualidade da interação/comunicação* entre os atores ou grupos envolvidos.

repercussão muito maior na discussão das práticas econômicas do que nos debates sobre o significado das práticas jurídicas ou morais, ainda que frequentemente a articulação entre estas três dimensões das práticas sociais seja apontada na literatura. Pois são exatamente as implicações da noção de *reciprocidade* para a compreensão do direito e da moral que me interessam aqui.

Neste sentido, o "insight" de Mauss quanto a dimensão relacional do direito, embutida na obrigação de dar, receber e retribuir, que caracteriza as "prestações sociais totais" analisadas pelo autor (e.g., o Potlatch, o Kula), assim como a importância atribuída aos valores no equacionamento dos direitos, me parece particularmente interessante. Isto é, a noção de *reciprocidade* através da qual é viabilizado o equacionamento da moral, englobaria, simultaneamente, direitos e valores; ou seja, as dimensões normativa e valorativa da eticidade.

Discorrendo sobre o direito Maori, através da noção de *hau*, que significa alma, Mauss assinala que o *hau* atribuído a coisa trocada (ou transacionada) e associado ao *hau* de seu proprietário (ou doador) original indica que "presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" (1974:56). A meu ver, isto significa que a obrigação de retribuir daí advinda implica não só no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos entre as partes, mas também na afirmação de reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto pessoas merecedoras do tratamento especial/individualizado recíproco ao longo dos diferentes momentos que marcam a transação. Da mesma forma, penso que esta consideração especial à pessoa dos parceiros de troca implica na assunção de uma identidade "comunitária", onde as partes reconhecem o seu pertencimento a uma mesma comunidade de comunicação, enquanto interlocutores plenos, e renovam sua adesão à determinados valores, intersubjetivamente compartilhados.

Depois de discutir vários exemplos etnográficos e de assinalar a importância da *dádiva*, enquanto modalidade de troca que marcaria a transição da *prestação social total* para o *contrato* (1974:129), Mauss sugere que algo desta identidade entre coisas e pessoas tematizada na noção de *hau*, e característica da *dádiva*, também se faria presente nas noções de *nexum* e de *wadium* vigentes, respectivamente, no direito romano e no direito germânico antigo. Embora estas noções tenham desaparecido quando da consolidação das práticas contratuais modernas, Mauss identifica um retorno de idéias e valores constitutivos da *dádiva* em parte da legislação francesa (e européia) de sua contemporaneidade (e.g., previdência social, lei de direitos autorais) e faz a interessante observação de que este processo deve ser entendido como um *retorno ao direito* (Mauss 1974:166). Logo em seguida Mauss faz o comentário:

"...A sociedade quer reencontrar a célula social. Ela investiga, ela cerca o indivíduo de um curioso estado de espírito em que se mesclam o sentimento dos direitos que ele tem e outros sentimentos mais puros: caridade, "serviço social", solidariedade. Os temas da dádiva, da liberdade e da obrigação na dádiva, o da liberalidade e do interesse que existem no dar voltam a nós,..." (Idem:167)

Ao enfatizar a importância do princípio de solidariedade, como um valor, neste retorno ao direito, acredito que Mauss esteja sugerindo a existência de valores que incidem diretamente sobre o equacionamento dos direitos. Quer dizer, valores sem os quais os direitos incorreriam num déficit irremediável de sentido e perderiam muito de sua



inteligibilidade. Por um lado, a importância dos valores remete a idéia de que o reconhecimento dos direitos do parceiro de troca, oriundos das relações de obrigação entre as partes, demanda o reconhecimento mútuo dos atores de que ambos são *dignos* de parceria. Por outro lado, chama a atenção para o fato de que se tomarmos o direito como uma categoria relacional, orientada para o equacionamento de relações sociais, no que estaríamos de acordo com as concepções da ética Discursiva, fica patente a importância dos valores no balizamento dos processos de aplicação empírica dos direitos. Aliás, nesta direção, penso que a importância atribuída por Dumont (1986:223-33) aos valores na constituição mesmo dos princípios estruturais valem também para todos os conceitos e/ou categorias relacionais.

Finalmente, articulando as proposições da ética Discursiva com a noção Maussiana de reciprocidade, gostaria de assinalar que se a autonomização do sistema do mundo da vida não dispensa a necessidade de ancoramento daquele nas instituições deste, o mesmo pode ser dito da relação entre direitos e valores. Isto é, o reconhecimento da importância da separação entre as esferas normativa e valorativa da eticidade, não deve esconder o fato de que normas e direitos também não dispensam a necessidade de ancoramento nos valores sociais. Deste modo, além de propor uma reaproximação entre as esferas normativa e valorativa, sem abdicar da preeminência da primeira no que concerne ao ponto de vista moral, poderia dizer que, a luz da noção de reciprocidade, não existe justiça sem solidariedade.

#### **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer ao coordenador da Mesa-Redonda, Jessé José Freire de Souza, pela oportunidade de participar do evento, e ao CNPq pelo apoio que me tem sido dado através de uma bolsa de pesquisador. Agradeço também aos membros do Grupo de Pesquisa "Democracia e Cidadania" da UnB, que muito têm contribuído para o desenvolvimento de minhas idéias sobre o tema. Contudo, é desnecessário dizer que o argumento aqui apresentado é de responsabilidade exclusivamente minha.

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXI, R. 1990 "A Theory of Practical Discourse", em S. Benhabib & F. Dallmayr (orgs.) The Communicative Ethics Controversy. Cambridge, MA.: The MIT Press, pp. 151-190.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. 1989 Fairness and Communication in Small Claims Courts. Ph.D dissertation, Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International (order #8923299).
- \_\_\_\_\_ 1993 "A Vocação Crítica da Antropologia", em Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 67-81.
- \_\_\_\_\_ s.d. "Da Moralidade   Eticidade Via Questões de Legitimidade e Equidade". Manuscrito ainda inédito.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1990 "O Saber, a  tica e a A o Social", em Manuscrito - Revista Internacional de Filosofia, volume XIII, n  2, pp. 7-22.
- \_\_\_\_\_ s.d. "Antropologia e Moralidade", Conferências Luiz de Castro Faria, realizada na UFRJ em julho de 1993.
- CARVALHO, J. J. 1993 "Antropologia: Saber Acad mico e Experiência Inicial", em Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 91-107.
- DUMONT, L. 1980 Homo Hierarchicus. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ 1986 "The Anthropological Community and Ideology", em Essays on Individualism. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 202-33.
- GEERTZ, C. 1983 "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective", em Local Knowledge. New York: Basic Books, pp. 167-234.
- HABERMAS, J. 1968/1972 Knowledge and Human Interest. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_ 1979 "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", em Communication and the Evolution of Society. Boston: Beacon Press, pp. 95-129.
- \_\_\_\_\_ 1981/1984 The Theory of Communicative Action, Volume One (Reason and the Rationalization of Society). Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_ 1981/1987 The Theory of Communicative Action, Volume Two (Lifeworld and System). Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_ 1983/1989 Consci ncia Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_ 1986 "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", em W. Kuhlmann (org.) Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 16-37.
- \_\_\_\_\_ 1992 Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt: Suhrkamp.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962 "A crise moderna da Antropologia", em Revista de Antropologia 10 (1 e 2).
- LUHMANN, N. 1982 "The Autonomy of the Legal System", em The Differentiation of Society. New York: Columbia University Press, pp. 122-137.
- MAUSS, M. 1974 "Ensaio Sobre a D dava. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas", em Sociologia e Antropologia, Volume II. São Paulo: EDUSP/E.P.U., pp. 37-184.
- MEAD, G. H. 1970 Mind, Self, and Society. Chicago: The University of Chicago Press.

- RAWLS, J. 1971 A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ROUANET, S. P. 1990 "Ética e Antropologia", em Estudos Avançados, volume 4, nº 10, pp. 111-150.
- SEGATO, R. 1993 "Religião e Sociedade: a Vocação Missionária da Antropologia", em Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 83-90.
- SOARES, L. E. 1993 "A Crise do Contratualismo e o Colapso do Sujeito Universal", em Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 109-23.
- TAYLOR, C. 1986 Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2. Londres: Cambridge University Press.
- VELHO, O. 1993 "O Reencontro com o Universal", em Anuário Antropológico 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 125-33.