

**FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
ESCOLA BRASILEIRA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA E DE EMPRESAS
CENTRO DE FORMAÇÃO ACADÊMICA E PESQUISA
CURSO DE MESTRADO EXECUTIVO**

**O AGIR HUMANO COMO UM DESVIO NECESSÁRIO
DO EQUILÍBRIO CONTIGENTE**

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À ESCOLA BRASILEIRA DE ADMINISTRAÇÃO
PÚBLICA PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

RODRIGO BORGES BERTONI

Rio de Janeiro - 2001

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS
ESCOLA BRASILEIRA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA
CENTRO DE FORMAÇÃO ACADÊMICA E PESQUISA
CURSO DE MESTRADO EXECUTIVO

O AGIR HUMANO COMO UM DESVIO NECESSÁRIO
DO EQUILÍBRIO CONTINGENTE

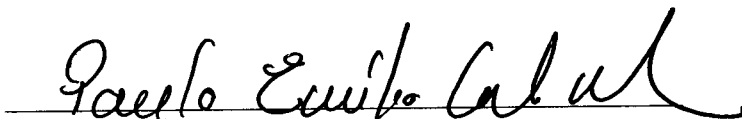
Dissertação de Mestrado apresentada por

RODRIGO BORGES BERTONI

e

aprovado em 05.11.2001

pela Comissão Examinadora



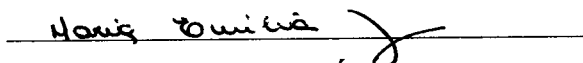
Prof. Dr. PAULO EMÍLIO MATOS MARTINS

Dr. em Administração (EAESP/FGV)



Prof. Dra. DEBORAH MORAES ZOUAIN

Dra. em Engenharia da Produção (COPPE/UFRJ)



Prof. Dra. MARIA EMÍLIA CAMARGO

Dra. em Engenharia da Produção (UFSC)

RESUMO

O enfoque no agir humano, como um desvio necessário à manutenção do equilíbrio contingente do sistema, deve perpassar pela análise das características e dos fundamentos de diferentes correntes éticas, que servem de “pano de fundo” para o convívio moral dos agentes, nos ambientes organizacionais e sociais (sistemas interagentes). Em outros termos, como essa forma de criação e socialização de um conhecimento organizacional, vista como fundamento para o desenvolvimento das ciências administrativas, ancorada numa fundamentação ou nas diferentes correntes éticas, pode criar um conjunto de valores aceitos e justificados moralmente num ambiente interno de uma organização, e de que forma o agir humano poderá ser exteriorizado numa sociedade, uma vez que os atores que participam de um sistema organizacional são os mesmos que atuam no ambiente social de uma comunidade, estado, país, e no mercado global. Isto é, de que forma o agir humano, com base numa ética justificadora do ato moral, pode contribuir para o equilíbrio dinâmico do sistema contingencial.

ABSTRACT

The human act focus, as a necessary deviation to the maintenance of the contingent balance of the system, should go through the characteristics analysis and the fundamentals of the different current ethics, that serve as a “scenario” to the moral sociability of the agents, in the organizational and social environments (interacting systems). In other terms, how this creation form socialization of an organizational knowledge, seen as fundamental to the development of administrative sciences, anchored in a fundamentation or in the different ethic currents, it can create a set of acceptable values and morality justified in an internal environment of an organization, and in what way the human act could be exteriorized in a society, once the actors that participate in an organizational system are the same that act in the social environment of a community, state, country and in the global market. That is, from what way the human act, based in a justified ethic of the moral act, can contribute to the dynamic balance of the contingent system.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7-8
--------------------	-----

INTRODUÇÃO	9-15
----------------------	------

CAPÍTULO 1 A ÉTICA COMO “PANO DE FUNDO” PARA O AGIR HUMANO .

.	16-20
1.1 Características e fundamentos da corrente ética Sacro-Religiosa .	21-25
1.2 Características e fundamentos da corrente ética Absolutista .	26-30
1.3 Características e fundamentos da corrente ética Utilitarista .	31-35
1.4 Características e fundamentos da corrente ética Contratualista .	36-40
1.5 Características e fundamentos da corrente ética Legalista .	41-45
1.6 Características e fundamentos da corrente ética Intuicionista .	46-50
1.7 Características e fundamentos da corrente ética Relativista .	51-54
1.8 Características e fundamentos da corrente ética Relativista Cultural	55-60
1.9 Relações de convívio moral dos diferentes indivíduos éticos nos ambientes organizacional e social	61-65

CAPÍTULO 2 A ORGANIZAÇÃO COMO UM SISTEMA ABERTO NUM ESTADO DE EQUILÍBRIO CONTINGENTE

.	66-71
2.1 Os sistemas abertos e seus conceitos subjacentes .	72-78
2.2 Os processos organizacionais focados em suas entradas (<i>inputs</i>) .	79-82
2.3 Os processos organizacionais focados em suas saídas (<i>outputs</i>) .	83-85
2.4 Os processos organizacionais focados em sua retroalimentação (<i>feedback</i>)	86-88
2.5 Os processos organizacionais focados em seu processamento (<i>throughputs</i>)	89-95
2.6 As inter-relações sistêmicas necessárias para o equilíbrio contingencial	96-100

CAPÍTULO 3 A ORGANIZAÇÃO COMO UM SISTEMA ABERTO INSERIDA NUM SISTEMA SOCIAL QUE INTERAGE

3.1 As organizações como um sistema aberto e seu ambiente de inserção	105-113
---	---------

3.2	Os sistemas sociais e suas inter-relações criadoras de “conhecimento organizacional”	114-126
3.3	As relações que a moral no ambiente organizacional importa e exporta do ambiente social para o equilíbrio contingencial	127-130
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	131-136
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137-145

PREFÁCIO

As dificuldades encontradas, no decorrer da elaboração desta proposta de dissertação de mestrado, devem-se ao envolvimento de estudos referentes à ética justificadora do ato moral na área da Filosofia. Por isso, a familiarização com os termos e, por assim dizer, um conhecimento mais aprofundado com as especificidades filosóficas, carecem de maiores estudos em determinados temas, uma vez que esses temas são vitais para se chegar a um agir humano que possa ser respaldado e que crie um ambiente de convívio entre as pessoas, num ambiente empresarial e, conseqüentemente, num ambiente social.

Nesse sentido, esta proposta de dissertação demonstra, referendada em pensadores como Tomás de Aquino, Santo Agostinho, M. Lutero, M. Weber, E. Kant, J. S. Mill, J. Locke, T. Hobbes, J. J. Rousseau, N. Maquiavel, J. Rawls, W. Dilthey, H. Bergson, E. Husserl, M. Montaigne, F. Nietzsche, K. Marx, C. Geertz e, também, em Ludwig von Bertalanffy e Jürgen Habermas, que o agir humano dentro de qualquer sistema é faculdade, necessidade e (também, mas não só) conseqüência da intersubjetividade dos atores que atuam nesse sistema, por meio dos atos de fala ligados à *Ética do Discurso*, com seus mundos da vida e, pelas ações comunicativas, buscam um consenso de convívio e desenvolvimento de um aprendizado organizacional sistêmico.

Sendo assim, o que se pretende é buscar justificação nos termos filosóficos para um tema inerente, também à Ciência da Administração, ou relacionado com o dia-a-dia das organizações, e que, de alguma forma, possa ser aplicável ou venha a colaborar no gerenciamento empresarial, pela compreensão e pelo entendimento do agir humano dentro dos organismos sistêmicos. Conseqüentemente, esse aprendizado organizacional influenciará o ambiente externo das organizações, pois as mesmas pessoas que atuam nas empresas também o fazem na comunidade, local de inserção e interação da empresa com o seu meio.

A decorrência natural dos estudos desenvolvidos, nas disciplinas do curso de Mestrado em Gestão Empresarial, levou ao desenvolvimento desta proposta. Por isso um agradecimento especial à competência profissional e aos profundos conhecimentos dos professores-doutores: Alda Judith Alves-Mazzotti, Celso José de Campos, Cezar Augusto Miranda Guedes, Fernando Guilherme Tenório, Hermano Roberto Thiry-Cherques, Jorge Vianna Monteiro, José Antônio Puppim de Oliveira, José Cezar Castanhar, Luís César Gonçalves de Araújo, Moisés Balassiano, Paulo César Negreiros de Figueiredo,

Rogério de Aragão Bastos do Valle, Vera Vergara Esteves.

A discussão de idéias sobre os diferentes temas abordados, acrescida do apoio e do privilégio de conviver com colegas como Adailda Nolasco dos Santos, Adelar Carlos Fenner, Aida Teresinha Fachinelli, Airton Martins, Celso André de Azevedo, Cirilo Mário Roman, Daniel Dionísio Marin, Eclair Kruger Muraginski, Edson Klein, Elias Milton Denicol, Fernando Ben, Gilberto Dal Zotto, Gilberto Peruffo, Idair Gaudêncio Girardi Guasselli, Ivo Joel Boratti, José Carlos Avino, Josmar Borges Domingues, Lauro Luiz Dorigon, Luciano Zamberlan, Luiz Antônio Rasera, Miguelangelo Geimba de Lima, Nádia Cristina Poletto, Nelson Colognese, Nelson Francisco Benvenuti, Olinto Rossi, Paulo Gilberto dos Santos Silva, Pedro Luis Bittenbender, Renato Cesar Melo Vasconcelos, Sérgio Luis Allebrandt, de diferentes formas contribuiu para a concretização deste estudo.

Cabe aqui destacar o exemplo de vida e a generosidade dos professores orientadores Dr. Paulo Emílio Matos Martins e Deborah Moraes Zouain da FGV RJ; Dr. Jayme Paviani e Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira da PUCRS; Dra Maria Emília Camargo e Dra. Vania Beatriz Merlotti Herédia e da Profa. Izabete Polidoro Lima da UCS, dos quais o incentivo foi determinante durante todo o decorrer deste curso de mestrado em gestão empresarial, especialmente na fase final da dissertação, bem como durante o decorrer do mestrado de filosofia na PUCRS, que foi o impulsionador do presente tema.

Por fim, a compreensão e o entusiasmo de minha esposa Maria Amélia e das filhas Amanda e Anaís, pela ausência presente em cada fase vencida.

Cada um à sua maneira, com sua individualidade, com seu mundo da vida pessoal contribuem para a formação de um sistema comum a todos.

A todos vocês meu reconhecimento e apreço por seus ensinamentos e pela oportunidade de convívio.

Rodrigo Borges Bertoni

INTRODUÇÃO

M. Merleau-Ponty, na obra *O visível e o invisível*, contextualiza a existência real do mundo como algo que está presente ao intelecto do homem e, ao mesmo tempo, questiona se o mundo é real ou é fruto de um sonho articulado. Diante dessa inquietação do homem sobre o mundo, afirma: *já sabemos que essa inquietação não pretende saber se o mundo existe verdadeiramente ou se é apenas um sonho bem articulado... Não nos perguntamos se o mundo existe, perguntamos o que é, para ele, existir*. Essa máxima remete a uma análise sobre a busca da *essência* do homem e, desse modo, talvez, se possa entender o seu *agir* dentro do *sistema*.

Segundo J. Paviani (1998), na perspectiva de Merleau-Ponty, o sujeito que conhece não tem o poder de apropriação da realidade exterior através de conceitos, nem o objeto impõe-se de modo causal como na ciência, com a pretensão de dominar a consciência. Mesmo partindo do conhecimento manifesto no *Lebenswelt* (Mundo da vida), Merleau-Ponty afasta-se de E. Husserl, isto é, a partir do *Lebenswelt* quer buscar a gênese da idéia de sujeito e de objeto e, para isso, o fenômeno da percepção torna-se uma via privilegiada.

Essa análise da *fenomenologia da percepção* da realidade do mundo, em Merleau-Ponty (1999a), visa identificar a *gênese* do ser humano em sua *essência*. Assim, o paradigma cristão diz que *no princípio era o verbo*, este se refere ao verbo “ser”. Etimologicamente, a palavra “ética” significa: “é” o verbo *ser* e “tica” o *modo de agir do ser*. Assim, a ética é a fonte que dá o substrato teórico para o agir humano com vistas à conduta moral, ou seja, segundo S. Gialdi (1989), na eticidade a referência ao projeto está no outro, por isso a *eticidade* é *ontológico-metafísica*. Já a moralidade é a atualização da moral (conjunto de normas e imperativos universais, determinados e definidos, válidos para todos, independente de situações históricas particulares e circunstâncias concretas) e, por isso, na *moralidade*, a referência da *práxis* ao projeto é *ôntica*, uma vez que considera as condições culturais e históricas, sendo flexível às circunstâncias concretas e aos momentos particulares da ação.

S. Naiditch (2001), na reportagem: “Deus e negócios”, da revista *Exame*, diz que segundo Dana Zohar, os cientistas descobriram que *temos um “Ponto de Deus” no cérebro, uma área nos lobos temporais que nos faz buscar um significado e valores para nossa vida*. Essa área está ligada à experiência espiritual. Tudo que

influencia a inteligência passa pelo cérebro e por prolongamentos neurais. Um tipo de organização neural permite ao homem desenvolver o pensamento racional, lógico; esse tipo é a inteligência intelectual – QI. Um outro tipo permite a realização do pensamento associativo, é afetado por hábitos, reconhece padrões e emoções, é a inteligência emocional – QE. Um terceiro tipo permite o pensamento criativo, capaz de *insights*, formula e revoga regras. É através dele que se formulam e transformam os tipos anteriores, esse tipo é a inteligência espiritual – QS.

Segundo Naiditch (ibid.), para Zohar, assim como para D. Goleman (1995), afirma que o Quociente Emocional – QE – fala das emoções, a inteligência espiritual fala da alma. *O quociente espiritual tem a ver com o que significa para mim, e não apenas como as coisas afetam minha emoção e como eu reajo a isso.* Assim, a espiritualidade nos negócios significa trabalhar com um sentido mais profundo de significado e propósito na comunidade e no mundo, numa perspectiva mais ampla, inspirando funcionários. Por isso, o mundo dos negócios está passando por uma crise de sustentabilidade, pois as corporações (sistemas) têm suas atitudes e práticas atuais centradas apenas no dinheiro, devastam o meio ambiente, destroem a saúde e a moral das pessoas que trabalham ou daquelas cujas vidas são afetadas.

De acordo Zohar, *não sabemos mais o que é realmente a vida. Não sabemos qual é o jogo que jogamos nem quais são as regras.* Para a autora, essa falta de sentido mais profundo de objetivos e valores fundamentais leva a uma crise de significado, e isso é uma das causas desse estresse na vida moderna e também das doenças. Uma vez que as pessoas não atentam para essa necessidade, suas vidas se tornam vazias, pois suas necessidades não são satisfeitas. A vida sem significado afeta a moral de todos os membros das corporações, sua produtividade e criatividade. Portanto, existe uma profunda relação entre a crise da sociedade moderna e o baixo desenvolvimento da inteligência espiritual do homem.

Essa falta de sentido para a vida também é expressa por M. Vomero (2001) na reportagem “Homens em série” da revista *Superinteressante*, em que as técnicas de clonagens de seres vivos estão provocando acirrados debates entre os cientistas (independente de riscos e benefícios), que abrem diferentes possibilidades e controvérsias. Se, por um lado, vidas poderão ser salvas através da reprodução de órgãos, etc., por outro, alguém poderá “brincar de deus”. Assim como muitas questões são discutidas no âmbito das ciências, existem questões mais profundas que, necessariamente, deverão ser discutidas no âmbito da ética filosófica.

Já que para a ciência tudo é possível de ser realizado; mais dia menos dias existem questões que só a filosofia poderá elucidar. No campo da ética, a análise das possibilidades deve perpassar pelos procedimentos filosóficos que dão sustentação aos argumentos de justificação. Desse modo, a *mundaneidade* do homem tem seu substrato para o procedimento de convívio moral. Sem esse substrato, os padrões morais ficam à mercê de certos grupos dominantes que poderão impor sua vontade. Como o sistema tende para um processo de globalização, a questão é: quem será responsável pelas conseqüências do ato moral?

Nesse sentido a presente dissertação divide-se em três momentos distintos, porém inter-relacionados e interdependentes entre si. Num primeiro momento, visa analisar o agir humano referendado nas correntes éticas que dão sustentação e justificação para os atos pessoais e suas inserções ambientais; desse modo a moral é a representação (consenso argumentativo) do convívio dos diferentes indivíduos éticos nesse ambiente sistêmico. Para tanto, apresenta as correntes éticas: Sacro-Religiosa, Absolutista, Utilitarista, Contratualista, Legalista, Intuicionista, Relativista e Relativista Cultural, que podem servir como “pano de fundo” para o agir humano num convívio moral no ambiente organizacional e, conseqüentemente, no ambiente social. Ou seja, a ação do homem é motivada por uma ética de fundamentação de uma moral justificadora no sentido de provocar uma mudança, um fato gerador, um desvio necessário e contínuo, para o processo de negentropia que abastece o sistema em condições normais do estado homeostático ou equilíbrio dinâmico.

No segundo momento, objetiva analisar como esse agir moral, num ambiente sistêmico, forma a cultura organizacional e estabelece relações com os estilos gerenciais vigentes, sob quatro perspectivas focadas em: *inputs*, ou aquelas ênfases cuja concentração de esforços é predominantemente produtiva e representam um modelo clássico/estruturalista, no qual a matéria-prima básica determina os procedimentos para o restante do processo; *outputs*, ou aquelas ênfases empresariais que visam adequar a produção ao “o que o cliente quer adquirir”, em alguns casos representam um modelo humanístico; *feedback*, ou aquelas ênfases em empresas cujo padrão de qualidade de seus produtos visam adotar técnicas de “erro zero” ou rigorosos modelos de controle; e *throughputs*, apesar da dificuldade de material bibliográfico, a idéia é que essa ênfase empresarial deva voltar-se para: “o que a empresa pode produzir, a partir dos talentos humanos que possui e em função de sua cultura organizacional desenvolvida para esse propósito.”

Uma vez que a “técnica” pode ser incorporada ao processamento e a “matéria-prima” pode ser adquirida, o mais importante nesse processamento é “ter pessoas qualificadas para essa atividade”.

Na perspectiva sistêmica organizacional e em seus processos produtivos e/ou prestação de serviços, as corporações possuem estruturas focadas em função de situação geográfica, demográfica, mercado consumidor, insumos e matéria-prima básica, entre outros. Desse modo, as organizações ajustam seus processos sob três perspectivas de produção. Conforme N. Slack (1999), sob a ótica de sua entrada ou *inputs*, as organizações introduzem no processo recursos de transformação e recursos transformados. Nessa perspectiva, as organizações possuem características focalizadas em seus recursos, a partir dos quais todo o restante deverá ser ajustado e desenvolvido. Por exemplo, as empresas de Maçã de Vacaria – RS, que têm seu foco na fruta e, a partir dessa matéria-prima, são desenvolvidos os processos de armazenamento, classificação, embalagem e comercialização.

Para Slack (ibid.), as saídas ou *outputs* e o propósito do processo de transformação são bens e serviços, e estes podem ser tangíveis, estocáveis, transportáveis, simultâneos, ter contato com o consumidor e possuírem qualidade. Por oposição, as organizações focadas em suas saídas, numa outra perspectiva mercadológica, visam ao contato com o consumidor, pois entendem que os demais fatores estão implícitos num produto e/ou serviço. Desse modo, sua preocupação é voltar-se para “o que o cliente deseja”, “quais suas necessidades”. Para G. Churchill e J. Peter (2000), o marketing deve voltar-se à criação de valor para o cliente; assim, todo o esforço mercadológico deve focar-se em sua saída, fazendo com que o processo sistêmico seja ajustado ao *output*.

Os instrumentos de retroalimentação ou *feedback*, segundo L. Bertalanffy (1975), são mecanismos de controle que têm por finalidade reabastecer o sistema e/ou corrigir as disfunções e os desajustes, de forma que o sistema tenha um curso normal em sua atividade, ou seja, esteja em um equilíbrio dinâmico ou estado de homeostase. Como o sistema tende para um estado de entropia (consumo natural de sua energia), é necessário que ele seja retroalimentado, daí que o estado de negentropia (negação da entropia presumida) visa ao equilíbrio dinâmico do sistema.

Nesse sentido, para Bertalanffy, as concepções de sistema devem ser examinadas numa perspectiva relacionada aos grupos humanos, às sociedades e à humanidade em sua totalidade, também considerando a *ciência social* em sentido

mais amplo, incluindo a sociologia, economia, ciência política, psicologia social, antropologia cultural, lingüística e boa parte da história da humanidade. E, justamente por envolver diversas áreas do conhecimento, é que se dá o sistema.

Para Bertalanffy (ibid.), é no processamento e/ou *throughput* que ocorre o processo de integração entre as entradas e saídas, além das correções da retroalimentação. Ou seja, no sistema entram: dado, energia e matéria para serem processados. E dele saem: informação, energia e produtos/ou serviços. Segundo Slack (ibid.), é no processo de transformação que são processados os materiais, as informações e os consumidores. No entanto, a questão central que deveria tomar a atenção dos estudiosos da teoria dos sistemas, é como desenvolver essa proposta de processamento e/ou *throughputs*?

Se a energia pode ser anexada ao processo, bastando ser adquirida, o mesmo vale para uma técnica e/ou equipamento, pois desses fatores o mercado dispõe. Se não dispõe passa a ser considerado como um processo interno de processamento (aqui sugerido). Também, uma matéria pode ser adquirida e integrada no processamento; se não está disponível no mercado, novamente será alvo de desenvolvimento processual. Porém, e o mais importante, é a forma como ocorre o processamento sistêmico numa organização. Aí é que ocorre o envolvimento das pessoas na transformação de dado em informação e, a partir dele, surge a criação do conhecimento organizacional, pois quem aprende e apreende são as pessoas.

O terceiro momento visa demonstrar que o agir humano ético deve fornecer subsídios para a integração de uma moral nos ambientes organizacional e social, e provoque um desvio necessário para o equilíbrio dinâmico do sistema contingencial. Para H. Maturana e F. Varela (1995b), as ciências sociais estão fundamentadas numa adequada compreensão da natureza do processo de aprendizagem humana e, a partir do qual se determina a diversidade da conduta humana. Segundo os autores, *o conhecimento não poderá entrar com passo firme no recinto das ciências sociais se pretender fazê-lo sob a concepção de que o conhecer é um conhecer "objetivamente" o mundo e, portanto, independente daquele(s) que faz a descrição de tal atividade.*

O fenômeno de conhecer pode ser explicado como fenômeno biológico, apoiado precisamente na participação do observador na geração do conhecido. Dessa forma, a natureza humana abre um espaço intelectual e espiritual nos debates de renovação pessoal e social, por meio da criação de um consenso sobre a operação dos

processos de aprendizagem social, vista como a única alternativa válida racional para diminuir os conflitos e as tensões sociais, bem como os processos de desintegração das sociedades modernas.

Para J. Habermas, na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, a ética do discurso se apresenta como uma norma de validade universal que visa à obtenção de um consenso argumentativo entre os atores, e este é estabelecido pelos atos de fala entre os atores participantes do jogo de linguagem sistematizado. Isto é, o conceito de sistema está relacionado com o fato de o sistema ser gerado dentro do mundo da vida como consequência inesperada da ação, e permanecer ancorado nele no sentido normativo. Assim, pode-se entender a explicação de Habermas (1987b) a respeito da separação entre o mundo da vida e o sistema, como uma apologia da crença de E. Durkheim de que o sistema deve estar ancorado num mundo da vida autônomo, pois essa tensão é atribuída às tendências anômicas da sociedade moderna, à incapacidade dos princípios formais de lei e à moralidade em contrabalançar os efeitos de desintegração provocados pelo mercado.

Habermas (1987a) também posiciona-se em relação aos modelos sistêmicos de sociedade ou cibernética social de N. Luhmann (1983), bem como em relação aos mecanismos de integração social e de integração sistêmica de T. Parsons (1999). Assim, desde o início, Habermas (1989) destaca a validade deontológica das normas e as pretensões de validade *que erguemos com atos de fala ligados a normas ou a atos regulativos, como constituindo aqueles fenômenos que uma ética filosófica tem que poder explicar*.

Nessa perspectiva, os atores levam para esse sistema o seu mundo da vida e o constituem a partir daí, formando-o sob uma estrutura de normas formais e legais. Para uma sociedade, não pode ser indiferente o grau em que as formas de integração social, dependentes do consenso, caem desprezadas e substituídas por formas anônimas de socialização, efetuadas em termos de integração sistêmica. Porém, um planejamento teórico, como é o da teoria do sistema, que só concebe o mundo da vida como um subsistema a mais dentre outros subsistemas regidos automaticamente, priva-se dessa distinção.

Assim, as relações entre os indivíduos que participam de um sistema, que levam consigo sua consciência, suas experiências, expectativas, seus interesses, etc., ou seja, o seu mundo da vida, são contemporizadas num meio ambiente que, de alguma forma, tem que agrupar esses diferentes interesses individuais em certas

condições de normatização, para a garantia de sobrevivência do próprio sistema. A essas relações, a concepção habermasiana chama *agir comunicativo e consciência moral*, ou seja, é através dos atos de fala que os indivíduos poderão chegar a um consenso de convivência múltipla nos diferentes sistemas.

Portanto, a integração sistêmica é condicionada (mas não requerida) pelo mundo da vida. Desse modo, a integração social subordina a integração sistêmica por ser anterior ao surgimento do mundo da vida racionalizado. E, dessa forma, os mecanismos de diferenciação sistêmicos apresentam níveis diferenciados e evolutivos para cada etapa de transformação da base institucional. Em relação a essas questões propostas neste estudo de conclusão do curso de Mestrado em Gestão Empresarial, fica a dúvida atual: não se sabe se o homem leva para o sistema o seu mundo da vida e, a partir disso constitui o sistema; ou se, em função de fatores de ordem prática contemporâneos, esse mesmo homem leva o sistema para o seu mundo da vida. Essa, talvez, seja a sensação referendada por Merleau-Ponty (1999a), como a *sensação pura* que será a experiência de um *choque* indiferenciado, instantâneo e pontual.

Em outros termos, é saber como essa forma de criação e socialização de um conhecimento organizacional, como esse fundamento para o desenvolvimento das ciências administrativas – ancorado numa fundamentação ou nas diferentes correntes éticas – podem criar um conjunto de valores aceitos e justificados moralmente num ambiente interno de uma organização e de que forma ele poderá ser exteriorizado numa sociedade. Isso porque os atores que participam de um sistema organizacional são os mesmos que atuam no ambiente social de uma comunidade, de um estado, de um país, de um mercado global. Ou seja, de que forma o agir humano, com base numa ética justificadora do ato moral, pode contribuir para o equilíbrio dinâmico do sistema contingencial.

CAPÍTULO 1

A ÉTICA COMO “PANO DE FUNDO” PARA O AGIR HUMANO

Peter Singer, na obra *Ética prática*, considera um problema ético relevante a partir do momento em que um ser racional deva defrontar-se com ele. Assim, o tema ética prática, ou seja, a aplicação da ética e/ou da moralidade (P. Singer não faz distinção entre os dois termos) à abordagem de questões práticas, como o tratamento dispensado às minorias étnicas; a igualdade para as mulheres; o uso de animais em pesquisas e para a fabricação de alimentos; a preservação do meio ambiente; o aborto; a eutanásia e a obrigação dos ricos de ajudar os pobres, passa a ser uma discussão sobre a ética, de modo que se tenha um claro entendimento daquilo que se faz ao discutir problemas éticos.

Mesmo Singer, como professor de filosofia na Universidade de Monash, Melbourne, ao tratar dos temas *ética* ou *moral* no âmbito de outras ciências, e fora da Filosofia, considera, no mínimo, um caminho delicado e arriscado, devido à complexidade peculiar dos temas filosóficos. Tanto que o autor sofre uma série de pesadas críticas dos pensadores alemães, conforme manifesto no prefácio de sua obra. Assim, demonstra-se a dificuldade natural dessa proposta de dissertação, que visa analisar a ética como “pano de fundo” para o convívio moral dos indivíduos num sistema e, diferentemente de Singer e de outros autores, demonstrar que os termos *ética* e *moral* possuem fundamentos e significações diferenciados.

K. Blanchard e N. Peale (1996) afirmam que *o poder da administração ética* destina-se às pessoas que sentem a tentação de se desviar daquilo que sabem que é o certo a fazer. Destina-se a gerentes que gostariam de saber o que fazer para ajudar a criar um ambiente de trabalho sadio, onde ninguém tenha que *trapacear para vencer*. Também é necessário que as pessoas se sintam bem consigo mesmas para resistir às pressões externas e para fazer o que é certo, e não o que é meramente conveniente, popular, ou lucrativo.

A questão central não é fazer o que é certo e/ou não fazer o que é errado, mas a conceitualização do que é *certo* e/ou o que é *errado*. O erro comum da maioria dos autores que se aventuram a discorrer *palavras jogadas* sobre manuais de conduta ética, é restringirem-se à elaboração de fórmulas prontas a serem aplicáveis nas

organizações (sistemas), indiscriminadamente, quaisquer que sejam essas organizações, sem se preocuparem com a epistemologia do estudo que estão realizando, sem buscarem os fundamentos de sustentação para as afirmações que realizam. Faz parte de um pragmatismo utópico intencional, a exemplo dos sofistas socráticos, apresentar respostas prontas para todos os problemas do sistema e considerar que as soluções, que porventura deram certo numa situação, serão universais a todos os concernidos.

No entanto, a discussão ética de temas comuns a toda humanidade, independente da região do planeta, de crenças, etnias e de outros fatores, deve ter sua base de sustentação no âmbito da Filosofia. Esta deverá contribuir para o esclarecimento das especificidades do pensamento sobre os seus temas. Cabe à Filosofia, pois, ajudar a elucidar a forma de discussão dos temas filosóficos comuns a outras ciências e contribuir para o caráter da universalização. Assim, o tratamento de questões práticas, quer em temas referentes à Economia, à Administração, ao Meio Ambiente, etc., terão um fundamento de sustentação dos argumentos de justificação.

Segundo M. Camargo (1999), diversas ciências tratam do agir humano, como a ética, porém cada uma tem seu próprio enfoque. A Antropologia estuda o agir das pessoas como pertencentes a determinadas raças ou culturas; a Sociologia o estuda como membros de um grupo; a Economia o estuda enquanto produtor e consumidor de bens e serviços; a Teologia a partir de suas relações com a Divindade; a História procura compreendê-lo por meio dos fatos passados em suas causas e conseqüências; a Psicologia dá ênfase ao estudo do indivíduo em si, o que faz, por que faz e como faz; o Direito estuda-o como um conjunto de normas que disciplinam a vida em sociedade; a Administração estuda a análise, o planejamento, a implantação e o controle dos processos necessários para as atividades de uma empresa; etc.

Para A. Sen (1999), a posição da economia do bem-estar na teoria econômica moderna aumentou a desconfiança acerca do uso da ética em economia, pois, quando o contato com o mundo exterior ocorre na forma de mão única, não se permite que as idéias da economia do bem-estar influenciem a economia preditiva, uma vez que considera-se que a ação humana real tem por base unicamente o auto-interesse, sem impacto algum de considerações éticas ou de juízos. Para corrigir esse dilema, as proposições típicas da moderna economia do bem-estar dependem de combinar o comportamento auto-interessado de um lado, e o julgar a realização social segundo algum critério de fundamentação na utilidade, de outro.

Aquilo que Sen (ibid.) chama de *otimalidade de Pareto* é um modo extremamente limitado de avaliar a realização social, pois considera-se que um determinado estado social atingiu um ótimo de Pareto se e somente se for impossível aumentar a utilidade de uma pessoa, sem reduzir a utilidade de alguma outra. Como o agir humano ético deve ter caráter de universalidade e, de modo específico, no ambiente organizacional deve ser ampliado a todos os participantes do sistema, tratar o agir humano como uma *gangorra*, onde uns ganham se outros perdem, é no mínimo uma leviandade limitada à sua própria leviandade; portanto, nada ético, característico de quem não conhece a ética filosófica.

Outra questão universal de sérios impactos, no ambiente sistêmico global, diz respeito à busca da dimensão ética da educação ambiental. M. Grün (1996) afirma que não existe uma saída fácil para o problema ético da educação ambiental, nem unilateral ou unidirecional, mas existem caminhos capazes de apontar perspectivas. Por intermédio da hermenêutica, o velho esquema que preconiza a distinção entre sujeito e objeto é superado. Esse modelo epistemológico que separa os seres humanos do ambiente em que eles vivem e dá sentido às suas vidas é posto em xeque pela hermenêutica filosófica. Desse modo, o mesmo homem que participa do sistema organizacional é identificado como a mesma pessoa que participa das atividades sociais comunitárias. Por isso, não pode haver dissociabilidade na forma de interpretação do mundo, pois trata-se do mesmo sujeito ético.

J. Barbieri (1997) diz que a preocupação com os problemas ambientais, decorrentes dos processos de crescimento e desenvolvimento, deu-se lentamente e de modo muito diferente entre os diversos agentes, indivíduos, governos, sociedade civil e organizações internacionais, quer por ignorância, negligência, dolo ou por indiferença das pessoas e dos agentes produtores e consumidores de bens e serviços. Também a degradação ambiental, percebida como um problema generalizado, a gestão inadequada de recursos, entre outros, forçam a adoção de práticas corretivas e repressivas como instrumentos de intervenção governamental voltados para prevenir a poluição e/ou degradação do meio ambiente, uma vez que esse problema é planetário e atinge todos os seres humanos, em todos os países.

Segundo O. Pegoraro (1995), *viver eticamente é viver conforme a justiça*. Aristóteles e Tomás de Aquino colocam a Justiça como centro animador de todas as virtudes. A Justiça estabelece a relação entre as pessoas e leva o ser humano a conviver com os semelhantes. Ninguém é ético para si mesmo, o é em relação aos

outros. Citando Aristóteles diz, *o homem, quando ético, é o melhor dos animais; mas, separado da lei e da justiça, é o pior de todos*. Referendando J. Rawls, este afirma que a justiça *consiste em realizar uma sociedade como sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais*.

Assim, os diálogos socráticos, descritos na obra *A república* de Platão, refletem uma proposta política de convivência moral dos indivíduos numa sociedade fundamentada num *Ethos*. Aristóteles, na obra *Ética a Nicômacos*, dedica seu pensamento amadurecido a seu filho Nicômacos, de modo a determinar quais as coisas que são boas para o homem, inclusive qual é o bem supremo ou simplesmente o Bem, culminando com a divisão das faculdades humanas em uma faculdade que elabora planos e outra que trata de sua realização, divisão da excelência humana em intelectual e moral.

Com efeito, para Aristóteles (1992), a ética é parte da ciência política e lhe serve de introdução. O objetivo da ética seria determinar qual é o bem (só é bem o que pode ser útil) supremo para as criaturas humanas (a felicidade) e qual é a finalidade da vida humana (contemplação da felicidade com outrem). Alguns aspectos dessa influência aristotélica está presente hoje em dia, entre outras, nas concepções sacro-religiosas, utilitaristas, intuicionistas, etc., uma vez que realizar o bem para outrem pressupõe um dos fundamentos da finalidade da vida humana. A questão é saber dimensionar essa “felicidade contemplativa”.

Numa perspectiva moderna, segundo E. Tugendhat (1997), a ética supõe uma reflexão sobre os valores, reduzida ao individual e ao inter-humano. Uma série de discussões políticas, relativas aos direitos de grupos particulares ou marginalizados, direito de asilo, eutanásia, direito dos estrangeiros, aborto, etc., diz respeito ao estado de coisas que em parte é novo, e em parte alcançou, através do avanço tecnológico, um lugar de destaque até agora não existente. A dificuldade não é a de que essas questões, que podem ser resolvidas com normas fundamentadas na religião, envelheceram, mas sim a de que se deve pôr em dúvida a possibilidade de ainda hoje fundamentar, sobretudo religiosamente, as normas morais, *uma vez que a observância de normas morais é algo que podemos exigir de todos e ser compreendidas por todos*.

Para Tugendhat (ibid.), se formos partidários de Nietzsche, *a moral, em sentido comum, acabou depois que a fundamentação religiosa foi rejeitada*. Portanto, *se chegarmos a nos entender sobre o humano na terceira pessoa, não*

podemos nos satisfazer em constatar o que eles opinam, mas em nós mesmos, na primeira pessoa, não podemos evitar de enunciar juízos morais. E isso também vale para a segunda pessoa, *quando nos entendermos, ou discutimos* com outros sobre a correção de juízos morais.

No entanto existe uma escala de fatores que está relacionada com uma escala de fundamentos, ou seja, o fator religioso se relaciona com o fundamento sacro, os fatores certo e errado com o fundamento ético, os fatores *significante e não* *significante* com o fundamento estético, os fatores verdadeiro e falso com o fundamento lógico, o fator prazer com o fundamento hedônico, o fator conforto com o fundamento utilitário e o fator sobrevivência com o fundamento vital. Portanto, o referencial teórico dessa proposta fundamenta-se, para cada uma das oito principais correntes éticas, nos pensamentos dos filósofos e cientistas, inerentes a cada uma.

Assim, as correntes éticas: Sacro-Religiosa, Absolutista, Utilitarista, Contratualista, Legalista, Intuicionista, Relativista e Relativista Cultural, podem servir como “*pano de fundo*” para o agir humano num convívio moral no ambiente organizacional e, conseqüentemente, no ambiente social. Para tanto, a busca de um consenso dos agires humanos, baseados em acordos éticos e morais e *construídos* argumentativamente, objetiva desvios necessários que se justificam para provocar a manutenção do equilíbrio sistêmico contingente. Ou seja, a ação do homem é motivada por uma ética de fundamentação de uma moral justificadora, no sentido de provocar uma mudança, um fato gerador, um desvio necessário e contínuo para o processo de negentropia, que abastece o sistema em condições normais do estado homeostático ou equilíbrio dinâmico.

1.1 Características e fundamentos da corrente ética sacro-religiosa

A corrente ética sacro-religiosa tem profunda influência na formação político-social brasileira em função da colonização portuguesa. Historicamente, a Religião Católica tornou-se a “religião oficial” do Império Romano e este, por seu domínio na Europa, acabou influenciando a maioria dos países com limites territoriais. Assim, o pensamento católico medieval, influenciado por São Tomás de Aquino (1995), que resgatou os escritos aristotélicos, e por Santo Agostinho (1997), sob influência do pensamento socrático através de Platão, forma a base de fundamentos de ação do catolicismo. Segundo G. Reale e D. Antiseri (1991b), em 1520, Martin Lutero proclama a Reforma religiosa que se entrelaça com elementos sociais e políticos, mudando a fisionomia da Europa.

Segundo F. Alberoni e S. Veca (1990), M. Weber, no ensaio *A ética protestante e o espírito capitalista*, procura explicar o comportamento racional do capitalista e o acúmulo de capital. Para Weber, por partir da teologia calvinista, o protestante vive no terror de ser um dos condenados, por isso porta-se de maneira correta, austera, mas seja qual for o seu comportamento, nunca saberá se Deus o escolheu ou recusou. Assim interpreta o sucesso, a riqueza, os benefícios que recebe no mundo, ou seja, como *um sinal da benevolência divina*. A sua esperança faz com que ele enriqueça, pois a riqueza é uma prova de salvação.

De acordo com M. Garcia Morente (1980), para os pensadores medievais, todos os pensamentos, *todos os conhecimentos que temos acerca de Deus, são obtidos pela luz natural (Filosofia) e por divina revelação (Teologia)*. Assim, há uma separação entre a objetivação pela luz natural ou racional da Filosofia e a objetivação da origem revelada a partir da Teologia.

Entretanto, segundo C. Cirne-Lima (1997), *nos primórdios de nossa civilização o Dever-Ser, tema central de toda ética, emanava da Família e nela se concretizava*. Desse modo, o Bem e o Mal eram regrados e determinados pelo Canto do Pai da Família, o *Pater*, que entoava executando a dança ritual em torno do fogo sagrado do lar (*Hestia*). O bem e o mal, a virtude e o vício, a boa e a má ação, para distingui-los bastava ouvir e atentar para o Canto Sagrado

que, além de homenagear os deuses domésticos, estabelecia o estatuto normativo da família. Quando a filha se casava, enquanto noiva, ela se desligava de sua família de origem e era *re-ligada* à família do noivo. Esse processo de re-ligação chama-se *Religião*. Assim a *Religião* é a fonte e o critério de toda a Ética. Ainda hoje a tradição do vestido branco e o buquê de flores se mantêm pela tradição grega.

Para o grego, *Vir significa homem. Virtus significa a força do homem*. O homem só é forte quando vive e atua em sociedade. Sociedade é Família, é Fratria (agrupamento de famílias), e é Cidade (*Polis*). Assim, a cidade sucede a família como centro gerador de eticidade. A lei da cidade é a norma de valor de todas as ações. A tradição e os costumes locais (*Mores*) são um princípio e um critério de eticidade. *Mesotes* é o meio termo, é aquela posição que não está num extremo do espectro nem no outro. No meio termo está a virtude. *In medio stat virtus*. Já para Aristóteles, o meio termo nem sempre está exatamente no meio. Assim, a coragem está mais próxima da temeridade do que da covardia. Para Aristóteles, o critério para decidir entre o Bem e o Mal está na *Reta Razão*. São Tomás de Aquino adota a *Razão* aristotélica, os tomistas até hoje a defendem e E. Kant, na modernidade, dá um passo adiante.

Segundo São Tomás de Aquino (1979), a razão pode provar a existência de Deus através de cinco vias de índole realista. A primeira, baseada em Aristóteles, diz que no universo existe movimento, e este tem uma causa que deve ser exterior ao próprio movimento, pois não se pode admitir que uma mesma coisa possa ser, ela mesma, a coisa em movimento e o princípio motor que a faz movimentar-se. A segunda via diz respeito à idéia de causa em geral, ou seja, todas as coisas ou são causas, ou são efeitos, não se podendo conceber que alguma coisa seja causa de si mesma. Por conseguinte, a terceira via refere-se aos conceitos de necessidade e possibilidade, isto é, todos os seres estão em permanente transformação, alguns sendo gerados, outros corrompendo e deixando de existir, mas poder ou não existir não é possuir uma existência necessária e sim contingente.

Entretanto, a quarta via *tomista*, para provar a existência de Deus, é de índole platônica e baseia-se nos graus hierárquicos de perfeição observados nas coisas. Há graus de bondade na verdade, na nobreza e nas outras perfeições

desse gênero e, assim, deverá existir uma verdade e um bem em si: Deus. Por fim, a quinta via fundamenta-se na ordem das coisas. De acordo com o finalismo aristotélico, todas as operações dos corpos materiais tenderiam a um fim, mesmo quando desprovidos da consciência disso, daí que a regularidade com que alcançam um fim mostraria que eles não estão movidos pelo acaso. Essa regularidade seria intencional e desejada, seria uma inteligência soberana, causadora, seria Deus.

A distinção ontológica entre essência e existência permite reinterpretar o princípio aristotélico segundo o qual a forma dá a existência. É por intermédio da forma que Deus proporciona existência aos anjos, que seriam, assim, seres contingentes. Na hierarquia descendente das criaturas, o homem aparece como um ser dotado de duplo compromisso: por sua alma, pertence à série dos seres imateriais, mas não é uma inteligência pura, como a dos anjos, pois encontra-se ligada a um corpo. A alma humana é, assim, um horizonte onde se tocam o mundo dos corpos e o dos espíritos.

Assim, São Tomás de Aquino (1979) classifica a existência de três leis fundamentais. A *lei eterna* que é fruto da razão suprema. Ora, Deus é, por sua sabedoria, o criador de todas as coisas, às quais se compara como o artista à obra de arte. É, também, o governador de todos os movimentos que se encontram nas criaturas singulares. Assim, nada é a lei eterna senão a razão da sabedoria divina, na medida em que esta é diretiva de todos os atos e movimentos. Existe, também, a *lei natural* que contém muitos preceitos ou um só. Com efeito, a lei está contida no gênero do preceito. Se houvesse múltiplos preceitos, haveria múltiplas leis naturais. Como a lei natural é conseqüente à natureza do homem, e esta é única em seu todo, a lei é algo pertinente à razão. A razão é, no homem, somente uma; logo, só há um preceito da lei natural. Desse modo a lei natural é aquela que rege tudo e é a dádiva da vida.

Por fim a *lei humana*, que é derivada do ato humano. Nesse caso como o ato humano é falho, por sua própria natureza, daí decorre necessariamente que a *lei humana* também pode ser falha. Mesmo assim, a lei humana deve basear-se no costume, reprimir todos os vícios e preceituar os atos de todas as virtudes, pois, assim como é ato da justiça fazer o que é reto e ato da fortaleza fazer o que é forte, não há qualquer virtude cujos atos a lei não possa preceituar.

Para São Tomás de Aquino (1979), é em política que os três tipos de leis dirigem a comunidade do bem comum. Isto é, o primeiro é constituído pela lei natural (conservação da vida, geração e educação dos filhos, desejo da verdade); o segundo inclui as leis humanas ou positivas, estabelecidas pelo homem com base na lei natural e dirigidas à utilidade comum; finalmente, a lei divina guiaria o homem à consecução de seu fim sobrenatural, enquanto alma imortal. Para o autor, a lei humana julga os atos praticados por homens. Os juízes condenam os fatos e não as intenções. A lei divina condena os atos anteriores dos homens, que a lei humana não pode julgar. Todo o homem sabe, na sua consciência, o que é Bem e o que Mal. Mesmo absolvido por um ato cometido pela lei humana, o homem sabe que, na sua consciência, a lei divina irá condená-lo.

Assim como São Tomás de Aquino, Santo Agostinho (1997) diz que as devassidões contrárias à natureza, sempre e em toda a parte, devem ser detestadas e punidas, como foram os pecados de Sodoma. Ainda que todos os povos os cometessem, cairiam na mesma culpabilidade de pecado, segundo a lei de Deus que não fez os homens para assim usarem Dele. Quando o homem viola a própria união que deve existir entre Deus e o homem, quanto à natureza, de quem Ele é autor, mancha-se essa união pelas paixões depravadas. Essa constatação demonstra o rigor com que a corrente ética sacro-religiosa fez com que se cumprisse a máxima de que tudo é início e fim em Deus eterno.

Para Santo Agostinho (ibid.), *as torpezas luxuriosas, contrárias aos costumes humanos, devem-se repelir, em razão da diversidade de costumes*, a fim de que nenhuma desvergonha de cidadão ou de estrangeiro quebre o pacto estabelecido pelo costume ou lei de uma cidade ou nação. Contudo, quando Deus ordena alguma coisa contra os costumes ou contra quaisquer convenções, deve restaurar-se. Se é lícito obedecer ao *rei da cidade*, e a obediência é um pacto geral da sociedade humana, *com maior razão se deve obedecer, sem hesitação, às ordens de Deus, Rei efetivo de toda a criação*. Com esses argumentos, a Igreja se autoproclama a intérprete da vontade de Deus para os homens.

Os acontecimentos históricos, pelos quais a sociedade passou, registrados nos livros de história, demonstram as brutalidades às quais a humanidade foi submetida. Assim, a questão não é a vontade de Deus, mas a subjetividade de quem acha que interpreta a vontade de Deus e a confunde com a sua própria vontade. A população ignorante e alienada do acesso ao conhecimento, sofreu e ainda sofre diversas

atrocidades manifestas nos mais envolventes discursos de cunho religioso. Esse processo culminou com o pedido de perdão do Papa João Paulo II à humanidade, em novembro de 1999, conforme noticiário internacional amplamente divulgado.

Em suma, a característica mais marcante, que teve repercussões muito fortes na conduta ética sacro-religiosa, é a idéia dos princípios externos dos atos. Desse modo, o princípio externo a inclinar para o mal é, segundo São Tomás de Aquino (1979), o diabo. O princípio externo que move ao bem é Deus, *que nos instrui mediante a lei, auxilia mediante a graça*. Donde deve-se discorrer primeiro sobre a lei e, em seguida, sobre a graça. É justamente nesse dualismo entre céu e inferno que Martin Lutero diverge dos caminhos adotados pela Igreja Católica e funda a Reforma religiosa.

Para Alberoni e Veca (1990), segundo Weber, o protestante recusa a tradição patrística e medieval, recusa a hierarquia, *confia basicamente na Bíblia* e, nela, prevalecem de forma marcante os modelos do Velho Testamento. Para Lutero, assim como em Agostinho, *a alma do homem nunca é pura. Olhe só como sou generoso. A partir daí deixa de sê-lo. O humilde deixa de ser humilde no próprio instante em que fica contente com isto*. Assim, a saída para o impasse do dualismo céu e inferno está na fé em Deus que garante a salvação: *Cristo, com seu sacrifício, salvou todos os homens... Os teus pecados foram-te remidos, recebeste a graça e a glória chegar-te-á com toda certeza*. Com esses argumentos as angústias medievais desapareceram.

Porém, os traços profundos e marcantes, que a corrente ética sacro-religiosa deixou para a maior parte da população, ainda hoje são sentidos e tornaram-se um paradigma muito forte, difícil de ser quebrado. Por exemplo, na região de abrangência da Universidade de Caxias do Sul, caracterizada por um grande número de imigrantes italianos e alemães, essa tradição inibe a ação humana sob certos aspectos, ao mesmo tempo cria condições para convicções pessoais profundas e marcantes, que fazem com que a conduta ética das pessoas tenha propósitos e princípios de justificação para os atos morais com suas razões de ser. Portanto, por sua própria razão e existência, a corrente ética sacro-religiosa apresenta-se como um viés de fundamentação ética para o convívio moral dos indivíduos nos sistemas organizacional e comunitário.

1.2 Características e fundamentos da corrente ética absolutista

E. Colomer, na obra *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, diz que o pensamento moderno partiu historicamente do nominalismo. Se há um pecado original, este consiste no desconhecimento daquela solução equilibrada e harmônica com que Aristóteles e, depois, os grandes pensadores medievais, particularmente São Tomás de Aquino, haviam resolvido o problema do conhecimento e fundamentado a metafísica. Por isso, o interesse formidável em Kant obriga a Filosofia a remontar-se ao ponto anterior de origem à divergência entre o empirismo e o racionalismo: *a colaboração ativa do entendimento e da sensibilidade no nosso conhecimento*.

Quando Kant se refere à metafísica, *está pensando no conhecimento de objetos que superam o âmbito de nossa experiência sensível*. Trata-se, concretamente, de uma metafísica especial, com três objetos básicos: o mundo, o espiritual ou imortal e Deus. Para resolver esses dogmas, Kant busca a solução não no terreno da especulação, mas na moralidade, na certeza ética da consciência. Essa certeza é tão sólida que o homem pode e deve viver dela. A razão teórica não pode demonstrar a realidade dos três objetos da metafísica, porém tampouco pode negá-la. Em compensação, a razão prática há de afirmá-los como reais. No momento em que Deus, a imortalidade e a liberdade se subtraem ao alcance da razão teórica, oferecem-se à razão prática. O que a teoria não pode resolver leva consigo a *práxis* moral. Assim, Kant abandona a metafísica no sentido de um saber objetivo como uma posição perdida, persuadido de que essa não poderia separar-se da vida.

O pensador ético e metafísico se converte em crítico, porém se converte em crítico para poder ser um pensador ético e metafísico. A crítica, o cerceamento das pretensões da razão teórica, no âmbito metafísico, abre espaço para uma nova metafísica prática, fundada na experiência ética. Eis que a corrente ética absolutista tem seu maior expoente em Kant, na ética do dever. Em Kant (1980a), os princípios morais partem da razão, *o que nos força a agir por dever é a própria razão, comum a todos*. Assim o problema da ação humana, ou seja, o problema moral, trata-se de saber não o que o homem conhece ou pode conhecer a respeito do mundo e da realidade última, mas do que deve fazer, de como agir em relação a seus semelhantes, de como proceder para obter a felicidade ou alcançar o bem supremo.

Segundo Kant (1980b), a razão teórica é o *a priori* puro em relação ao conhecimento. A razão prática é o *a priori* puro em relação aos juízos em questões morais. O fato é que o conhecimento versa sobre objetos ou suas próprias leis. Por conseguinte, o conhecimento das leis da própria razão, por sua vez, constitui a lógica; esse conhecimento é puramente formal, independente da experiência. Os princípios, definidos *a priori*, são a condição de possibilidade de qualquer experiência racional. O princípio de que *todo o evento tem uma causa* não pode ser provado, só confirmado pela experiência, mas, sem ele, a experiência da natureza seria impossível.

Ou seja, para Kant (1980a), o conhecimento possui duas formas: o empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*. O conhecimento empírico reduz-se aos dados fornecidos pela experiência sensível, não pode ser desvinculado de uma impressão dos sentidos. O conhecimento puro, ao contrário, não depende de qualquer experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. A experiência sensível, por si só, jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo tem-se um conhecimento puro ou *a priori*.

Também, importa distinguir entre juízo analítico e juízo sintético. No primeiro predicado está o sujeito, de tal forma que o juízo em questão consiste apenas em um processo de análise, através do qual se extrai do sujeito aquilo que já está contido nele. O juízo “os corpos são extensos” é desse tipo, pois o predicado “extenso” está contido implicitamente no sujeito “corpos”. Isso significa que não é possível pensar o conceito de corporeidade sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão. Os juízos sintéticos, ao contrário, unem o conceito expresso pelo predicado ao conceito de sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. A esse tipo pertence o juízo “todos os corpos se movimentam”.

Desse modo, pode-se classificar os juízos em três tipos: analítico, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Os juízos analíticos, embora universais e necessários, não enriquecem o conhecimento na medida em que são tautológicos. Os juízos sintéticos *a posteriori* também carecem de importância para a ciência, porque são todos contingentes e particulares, referindo-se às experiências que se esgotam em si mesmas. Os juízos sintéticos *a priori*, ao mesmo tempo que são universais e necessários, enriquecem e fazem progredir o conhecimento. Comparável à revolução copernicana no modo de encarar as relações entre o conhecimento e seu objeto, ao

invés de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostra que o objeto se regula pela faculdade de conhecer.

Portanto, a filosofia deveria investigar a possibilidade de que certos princípios, *a priori*, seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes, por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas fontes do conhecimento: a sensibilidade e o entendimento. Dessa forma, a capacidade de julgar o ato moral deve, necessariamente, ser anterior à ação, pois, mesmo antes de agir, o homem deve ter um juízo sintético *a priori* que oriente sua ação.

Para Kant (1980b), as proposições sintéticas *a priori* são possíveis porque, como uma questão do conhecimento pela razão pura, *o que poderia fazer agora sem prejuízo para o conhecimento procurado, tratando-se aqui apenas da metafísica e de suas fontes, espero que, depois das advertências feitas preliminarmente, todos se lembrem sempre de que, quando falamos aqui de conhecimento pela razão pura, não se trata nunca do analítico, mas unicamente do sintético*. Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há, além disso, muitas almas de disposição compassivas que, mesmo que sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria a sua volta.

Nesse caso, porém, uma tal ação, por estar conforme o dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente), pois a ausência de contentamento, com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas, poderia tornar-se uma grande *tentação para a transgressão dos deveres*.

G. Deleuze (1994) afirma que Kant lembra amiúde que a lei moral não tem necessidade alguma de raciocínios sutis, antes assenta no uso mais vulgar ou mais comum da razão. Deve-se definir um senso comum como um acordo *a priori* das faculdades, acordo determinado por uma dentre elas enquanto faculdade legisladora. O senso comum moral é o acordo do entendimento com a razão, sob a legislação da própria razão. Porém, Kant denuncia os exercícios ou usos ilegítimos. *Se a reflexão filosófica é necessária, é porque as faculdades, não obstante a sua boa natureza, engendram ilusões nas quais elas não podem livrar-se de cair*.

No interesse especulativo, a razão em si mesma não pode legislar (olhar o seu próprio interesse). É, pois, a razão pura a fonte de ilusões internas, a partir do momento em que pretende assumir um papel legislador. Ao invés, no interesse prático, a razão não remete para mais ninguém o cuidado de legislar (depois de se mostrar que existe, ela já não necessita de crítica). O que tem necessidade de uma crítica, o que é fonte das ilusões, não é a razão pura prática, mas a impureza que se lhe vem misturar, na medida em que os interesses empíricos nela se refletem. A Crítica da Razão Pura *denuncia* o uso transcendente de uma razão especulativa que pretende legislar por si mesma; a Crítica da Razão Prática *denuncia* o uso transcendente de uma razão prática que, em vez de legislar por si mesma, deixa-se condicionar empiricamente.

De acordo com F. Weffort (2001b), para Kant, *a liberdade é agir segundo leis*. Essas descrevem as relações de causa e efeito. Por isso, os homens são livres quando causados a agir. Nos seres racionais a causa das ações é o próprio arbítrio. Com isso, a liberdade tem leis, e se essas leis não são externamente impostas, só podem ser auto-impostas, sendo autônomas, governam a si mesmas. Assim as leis universais são leis morais, e liberdade e moralidade, política e universalidade são indissociáveis. Entretanto, a norma moral tem a forma de um imperativo categórico, o comando nela contido assinala a relação entre um *dever ser* que a razão define objetivamente.

Desse modo, toda a filosofia kantiana do direito, da política e da história repousa sobre essa concepção dos homens como seres morais: eles *devem* organizar-se em direito, adotar a forma republicana de governo e estabelecer a paz internacional, porque tais são comandos *a priori* da razão, e não porque sejam úteis. A norma moral tem a forma de um imperativo categórico. Pois o comando nela contido assinala a relação entre um *dever ser* que a razão define objetivamente e os móveis humanos, os quais, por sua constituição subjetiva, não conduzem necessariamente à realização daquela finalidade moral.

O comando moral é categórico porque as ações a ele conformes são objetivamente necessárias, independentemente da finalidade material que os substantiva particular. Nisso reside sua diferença com respeito aos imperativos hipotéticos que definem a necessidade de uma certa ação para a construção de um objetivo desejado pelo indivíduo. A necessidade objetiva do comando categórico faz referência a que o dever moral vale para *todos* os homens enquanto seres racionais.

A conduta moral é vinculada a uma norma universal. O critério para definir uma conduta é formal: a moralidade da ação consiste precisamente na sua universalidade segundo a razão. O imperativo categórico kantiano, segundo Weffort (ibid.), é assim expresso: *Aja sempre em conformidade com o princípio subjetivo, tal que, para você, ele deva ao mesmo tempo transformar-se em lei universal*. De mesma forma, a liberdade em Kant é a liberdade de agir segundo leis. As leis descrevem relação de causa e efeito. Portanto, os homens são livres quando *causados* a agir.

Segundo J. Villacañas Berlanga (1987), a lei moral kantiana é um dever e, também, um bem em si. Isso significa um *dever ser desejável* que se caracteriza em seu sentido de bem e em seu sentido de produzir felicidade. Desse modo, parece que a lei moral é um bem em si, que a racionalidade é um bem em si, porque universalizam a consideração de toda a vontade como um fim em si. A compreensão do homem como um fim em si é a constituição do ato de liberdade; sua expressão é a lei moral que ordena um campo inteligível, uma valoração absolutamente independente de todo o conhecimento da natureza.

Aquele que tem capacidade de decidir, de levar a cabo sua decisão, de ser o centro de decisões de sua conduta, de poder justificar em base racional, de poder desenvolvê-la, independentemente de poder imputar-se seus próprios erros e ser responsável de todos os seus atos, torna-se ser especial em si mesmo quando se valora como sujeito ativo; exige-se que ele se compreenda como um ser inteligível, ou como uma natureza noumênica: atua como sujeito e princípio último e incondicionado de sua conduta e aceita os riscos. Portanto, o imperativo categórico não só tem o caráter de dever como também de desejar o bem. Porém, só será desejável para alguém que assuma sua responsabilidade moral, isto é, sua personalidade moral, porque só esta pode desejar seguir sendo sujeito, parte da razão garantida pelo imperativo.

Por esses argumentos, segundo Weffort (2001b), Kant opõe-se ao Utilitarismo, pois se a felicidade é um objetivo universal, os valores são associados a inclinações subjetivas e não à razão. Se o homem não for guiado pela razão, não é livre. Assim, oprime os discordantes.

1.3 Características e fundamentos da corrente ética utilitarista

Segundo Gialdi (1989), os princípios socráticos de raciocínio ético dizem que *não devemos permitir que nossas decisões sejam afetadas pela Emoção*. Também, que não se deve solucionar os problemas recorrendo ao *Consenso geral*, pois os outros podem errar. *Devemos pensar por nós mesmos*. E, *jamais devemos agir de forma que seja moralmente errada*. Deve-se, então, agir de forma correta, mesmo que isso acarrete consequências desagradáveis, pois é a razão que determina o certo e o errado. A morte de Sócrates por cicuta, justifica que é melhor morrer do que a traição moral. Desse modo, o princípio fundamental da moral socrática é o *Bem*. *Sê sábio e serás bom*. O bem de todos deve ser entendido como um acordo tácito entre o Estado (e suas leis) e o indivíduo. Daí que *A República* de Platão é uma proposta política.

A corrente ética utilitarista tem sua origem no pensamento de J. Bentham, porém é com John Stuart Mill, filho de James Mill, amigo pessoal de Bentham, que o utilitarismo encontra seu maior expoente. Segundo E. Guisán (1986), para Bentham, o utilitarismo busca a maior felicidade dos seres sensíveis (incluindo animais humanos e não-humanos). A felicidade máxima para o maior número de pessoas tornou-se a idéia central da ética pública moderna. Já Mill, segundo Guisán, dá ao Estado a responsabilidade pelas metas educacionais e morais (dever do Estado). Para Mill, segundo Alberoni e Veca (1990), *cada um de nós, como indivíduo, possui um conjunto mais ou menos coerente de projetos, e a realização desses projetos representa a sua utilidade ou felicidade*. Assim, a felicidade é o valor mais importante em nível individual (utilitarismo da alma), e a utilidade geral (o bem comum) é a meta desejável a ser perseguida pelos governos e pelos políticos.

Os princípios do utilitarismo afirmam que todo mundo deseja sua felicidade (hedonismo psicológico); é desejável que todo mundo busque sua felicidade (hedonismo ético egoísta); é desejável que todo mundo busque a felicidade de todo mundo (hedonismo ético universal). Desse modo cada interesse vale independentemente de sua qualidade moral ou estética e também de quem seja o seu depositário. Segundo Alberoni e Veca (ibid.), para Mill, *o que nos torna moralmente responsáveis é apenas o fato de sabermos que devemos ser neutros e imparciais aos interesses de qualquer um*, uma vez que o único juiz e dono de seus

interesses é o próprio sujeito que os possui. Portanto, para garantir a felicidade geral é preciso que haja normas que não possam ser transgredidas.

Segundo Bentham (1979), a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: *a dor* e o *prazer*. A esses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado e, por outra, a cadeia de causas e efeitos. *O princípio da utilidade*, por sua vez, reconhece essa sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Também, estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável, bem como a ação humana em qualquer estado de vida, sobretudo na condição de um funcionário ou grupo de funcionários que exercem os poderes de governo.

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa e cujo interesse está em jogo e/ou a promover ou a comprometer a referida felicidade, tanto para os atos particulares como para os atos de governo. O termo *utilidade* designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade, ou a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta, tanto particular como comunitária.

Deve-se buscar o *prazer* e evitar a *dor*. Assim, a felicidade dos indivíduos de que se compõe uma comunidade constitui o objetivo do legislador. Entretanto, quer seja isto, quer seja aquilo que na realidade deve ser *feito*, não existe nada em virtude do qual um homem possa ser moralmente *obrigado* a fazê-lo, senão em virtude de um desses dois fatores: ou a dor ou o prazer. Para tanto, existem quatro fontes distintas, das quais derivam a dor e o prazer: a fonte *física*, a fonte *política*, a fonte *moral* e a fonte *religiosa*. Na medida em que os prazeres e as dores pertencem a cada uma delas, são capazes de emprestar a qualquer lei ou regra de conduta uma força obrigatória, e todas elas podem ser denominadas *sanções*.

Desse modo os prazeres e as dores constituem os *instrumentos* que o legislador tem para trabalhar. Para uma pessoa, *o valor de um prazer ou de uma dor, considerado em si mesmo, será maior ou menor, segundo quatro circunstâncias: sua*

intensidade, sua duração, sua certeza ou incerteza, e sua proximidade no tempo ou sua longevidade. Entretanto, para se considerar a tendência de qualquer ato pelo qual o prazer e a dor são produzidos, é necessário levar em conta a *fecundidade* (probabilidade que o prazer e a dor têm de serem seguidos por sensações de mesma espécie) e a *pureza* (probabilidade que o prazer e a dor têm de não serem seguidos por sensações do tipo contrário). Por *extensão*, o autor denomina o número de pessoas atingidas pelos respectivos prazeres e/ou dores.

Dessa forma, a missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo (através da lei penal) proporcionalmente à medida que tal ação tende a perturbar a felicidade e à medida que a tendência do referido ato é pernicioso, bem como recompensando. Assim, a disposição de uma pessoa será boa ou má de acordo com seus efeitos, quanto a aumentar ou diminuir a felicidade da coletividade. Por conseguinte, essa disposição pessoal influenciará sobre a sua própria felicidade e sobre a felicidade dos outros.

Para Bentham (ibid.), a ética privada ensina como um homem pode dispor-se para empreender o caminho mais eficaz que o conduz à sua própria felicidade, e isso através dos meios que se oferecem por si mesmos. Também, a arte de legislar, enquanto um setor da ciência da jurisprudência, ensina como uma coletividade de pessoas, que integram uma comunidade, pode dispor-se a empreender o caminho que, no seu conjunto, conduz com maior eficácia à felicidade da comunidade inteira, através de motivos a serem aplicados pelo legislador.

Segundo Weffort (2001b), em relação às concepções de sociedade e de indivíduo, J. Stuart Mill parte das concepções utilitaristas de Bentham e de James Mill (seu pai). Ou seja, a realidade da economia de mercado constitui-se num paradigma teórico para a construção de seus modelos de sociedade e de indivíduo. De natureza pragmática, o homem é um maximizador do prazer e um minimizador do sofrimento. A sociedade é um agregado de consciências autocentradas e independentes, cada qual buscando seus desejos e impulsos. O bem-estar pode ser calculado para qualquer homem, subtraindo-se o montante de seu sofrimento do valor bruto de seu prazer. O cálculo da felicidade da sociedade é obtido através do somatório dos resultados das operações de cada indivíduo. Assim, o bom governo será aquele capaz de garantir o maior volume de felicidade para os seus cidadãos, pois, para cada ação, é possível avaliar a utilidade de seus resultados.

Segundo L. Bombassaro e J. Paviani (1997), Mill, na defesa do empirismo, diz que os seres humanos fazem parte integralmente da natureza, enquanto sistemas causais dentro de uma ordem natural mais ampla a ser investigada pela ciência. E, se a mente humana é parte do mundo físico, e nele constitui a sua história, é inconcebível que o conhecimento da realidade possa ser *a priori*. De fato, todo o conhecimento é, *a posteriori*, baseado na experiência, ou nenhum conhecimento é possível. E se isso é assim, a recusa à alternativa cética é, ao mesmo tempo, uma opção necessária pelo empirismo.

Para Mill (1979), entre os estados ativos da mente, existe uma espécie que merece atenção especial, porque constitui uma parte capital da conotação de algumas classes de nomes mais importantes. São as *volições*, ou os atos de vontade. Quando se fala de seres sensíveis por meio de nomes relativos, uma grande parte da conotação do nome consiste nas ações desses seres; ações passadas, presentes ou futuras. Assim, uma ação é um composto de duas coisas: o estado da mente chamado *volição*, e o efeito que o segue. A volição, ou intenção de produzir o efeito, é uma coisa; o efeito produzido como consequência da intenção é outra coisa; os dois juntos constituem a ação.

Segundo Reale e Antiseri (1991c), Mill propõe que não há choque entre liberdade do indivíduo e ciência da natureza humana. E, entre as ciências, a natureza humana *propõe em primeiro lugar a psicologia, que tem por objeto a uniformidade da sucessão, segundo a qual um estado mental sucede a outro*. Assim, a *etologia* é uma ciência ainda por criar, que irá estudar a formação do caráter, com base nas leis gerais da mente e da influência das circunstâncias sobre o caráter. E, se a etologia é complexa, mais complexa ainda é a ciência social que estuda o homem em sociedade, as ações das massas coletivas de homens e dos vários fenômenos que constituem a vida social. Isso demonstra o interesse de Mill pelas questões sociais.

Essa ótica utilitarista em Mill, baseada em Bentham, segundo Reale & Antiseri (ibid.), observa o princípio da máxima felicidade, o fim último e a razão pela qual todas as outras coisas são desejáveis, tanto quanto possível isenta de dores e o mais rica possível de prazeres. Dito de outra forma, Mill afirma que *a doutrina que aceita como fundamento moral a utilidade ou o princípio da máxima felicidade sustenta que as ações são justas enquanto tendem a promover a felicidade e injustas quando tendem a produzir o contrário da felicidade*. Por felicidade se entende prazer e ausência de penas.

Porém, diferentemente de Bentham, Mill afirma que se deve levar em conta não somente a quantidade de prazer, mas também a qualidade dos prazeres. Ou seja, *é preferível ser um Sócrates doente do que um jumento satisfeito*. Para saber qual das duas dores é a mais aguda ou qual dos dois prazeres é o mais intenso, é preciso confiar no juízo geral de todos os que têm prática de uns e de outros. Também, não se delinea o contraste entre a maior felicidade do indivíduo e a felicidade do conjunto: *é a própria vida social que nos educa e radica em nós os sentimentos desinteressados*.

Para Weffort (2001b), de acordo com Mill, o princípio básico do utilitarismo, que vê no bem-estar assegurado o critério último para a avaliação de qualquer governo ou sociedade, deve perpassar pela distinção fundamental em se tomar a felicidade como algo passível de mensuração puramente quantitativa. Portanto, deve-se, também, avaliar-se a dimensão da natureza humana que intervém com um elemento qualitativo quando esse é intrínseco. Para Mill, *o homem é um ser capaz de desenvolver suas capacidades. E, ademais, faz parte de sua essência a necessidade deste desenvolvimento*. Assim, tem-se um modelo progressivo da natureza humana e um critério novo para a aferição de um bom governo, *o grau em que ele tende a aumentar a soma de boas qualidades dos governados, coletiva e individualmente*. Desse modo, funda-se a utilidade da democracia e da liberdade, *o governo democrático é o melhor porque nele encontramos as condições que favorecem o desenvolvimento das capacidades de cada cidadão*.

Mill (1981, p. 37), em relação à igualdade dentro dos governos representativos, diz:

É um grande estímulo adicional à auto-independência e à autoconfiança de qualquer pessoa o fato de saber que está competindo em pé de igualdade com os outros, e que seu sucesso não depende da impressão que puder causar sobre os sentimentos e as disposições de um corpo do qual não faz parte. Ser deixado fora da Constituição é um grande desencorajamento para um indivíduo e ainda maior para uma classe. [...] O efeito revigorante da liberdade só atinge seu ponto máximo quando o indivíduo está, ou se encontra em vias de estar, de posse dos plenos privilégios de cidadão.

Desse modo, a máxima felicidade, com o máximo de prazer e o mínimo de dor, deve ser assegurada a todos os seres concernentes que participam da coletividade.

1.4 Características e fundamentos da corrente ética contratualista

A corrente ética contratualista tem como “pano de fundo” o Contrato Social sob perspectivas antagônicas em sua constituição. Para John Locke e para o individualismo liberal, na obra *Segundo tratado*, todo homem tem direitos de natureza *à vida, à liberdade e ao uso da propriedade*. Dessa forma, cabe ao Estado o dever de defender os direitos individuais e governar os inconvenientes (violação da propriedade), e superar as dificuldades (violação dos direitos de propriedade). Assim, o Contrato Social representa a passagem do Estado de Natureza para a Sociedade Civil, pois os homens se unem livremente para formar o Contrato Social e este deve proteger a individualidade interna e externa.

Weffort (2001a) afirma que Locke é o defensor das liberdades civis e tem como pressupostos básicos: ser contrário ao regime de governo absolutista; pertencer à escola dos direitos naturais (jusnaturalismo); defender as liberdades individuais de pensamento, religião, associação, atividades comuns; e fundar o empirismo. Para Locke, a origem do Estado e o objetivo do governo civil está na formulação do Estado Liberal. Uma vez que a propriedade já existia no Estado de Natureza, ela é um direito natural e, como o trabalho é o fundamento do direito à propriedade, o homem tem acesso à propriedade e só o trabalho limita o uso da propriedade.

Segundo Reale e Antiseri (1991b), as idéias morais e políticas de Locke partem do pressuposto de que *os homens não têm leis e princípios práticos inatos*. Assim, o que leva o homem a agir é a busca do bem-estar e da felicidade, ou seja, é a sucessão de inquietudes que freqüentemente leva à indagação: *O que determina a vontade em relação às nossas ações?* Para Locke, *pensando bem, não existe o bem maior que se tem em vista, mas sim certa inquietude que aflige o homem*.

Locke, conforme Reale e Antiseri (ibid.), afirma que *é isso que determina a vontade e nos impele para as ações que realizamos*. Essa inquietude pode ser chamada de desejo, e este *é uma inquietude do espírito pela necessidade de um bem ausente*. Desse modo, qualquer dor corpórea de qualquer espécie e toda perturbação do espírito pode ser considerada inquietude. Enquanto essa satisfação não for alcançada, *podemos chamar de desejo, já que ninguém experimenta uma dor da qual não deseje ser aliviado, com um desejo igual àquela dor e dela inseparável*.

Sob essa premissa, segundo Reale e Antiseri (ibid.), como toda ética de fundo empirista, a ética lockiana não pode ser senão *utilitarista e eudemonista*. Para Locke, *o bem e o mal nada mais são do que prazer ou dor. O bem e o mal morais são apenas a conformidade ou o desacordo das nossas ações voluntárias com algumas leis, através da qual o bem e o mal é atraído para nós pelas vontades e pelo poder do legislador*. Desse modo as leis referem-se às ações de três tipos: as leis *divinas*, julgadas com base nos parâmetros de *pecados* ou *deveres*; as leis *civis*, julgadas com base nos parâmetros de *delituosas* ou *inocentes*; e as leis *de opinião pública* ou *reputação*, julgadas com base nos parâmetros de *virtudes* ou *vícios*.

Apesar da base de argumentação descrita acima por Reale e Antiseri, que classifica Locke como um utilitarista, é natural que uma corrente ética tenha fonte de inspiração em outra, quer pela concordância em alguns aspectos, quer pela discordância em outros. O importante a ser realçado é o aspecto da fundamentação do convívio moral dos indivíduos numa sociedade. E, nessa ótica, a classificação de Locke, como pertencente à corrente ética contratualista, é fundamental devido à contribuição que o autor dá à base de formação do Contrato Social Individual ou Particular, que envolve sujeitos livres que desejam estabelecer um contrato, diferentemente de Jean-Jacques Rousseau que apregoa o Contrato Social Coletivo.

Rousseau, na obra *Contrato social*, afirma que por natureza todos os homens são bons e vivem em harmonia com a natureza. Dessa forma, o exercício da soberania pelo povo passa pela sua libertação, ou seja, é uma nova política de governar uma sociedade, de manter nela uma paz social, de transformar a legislação para adaptá-la às modificações acarretadas pela história, de controlar as diversas atividades dos homens, de tal modo que as instituições sejam justas e capazes de regular as relações entre o Estado e os outros Estados. Essa é a proposta de um exercício de soberania pelo cidadão.

Para Rousseau (1996), o Contrato Social, diferente de Locke, não ocorreria na passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil; o contrato ocorre depois; uma vez que a propriedade privada corrompe o homem, ela é um fato negativo. Assim, a propriedade deve ser de todos. Segundo Reale e Antiseri (1991b), o contrato não projeta o retorno à natureza originária, mas exige a construção de um modelo social, baseado nos instintos e nos impulsos passionais, como o modelo primitivo, não apenas na pura razão, isolada e contraposta aos sentimentos, ou à voz do mundo pré-racional, mas na voz da consciência global do homem, aberto para a comunidade.

Norberto Bobbio, na apresentação da obra *Hobbes y Rousseau entre la autocracia y la democracia*, de J. Fernández Santillán, afirma que Fernández Santillán demonstra a simetria (que não quer dizer concordância) das articulações internas entre as teorias de T. Hobbes e Rousseau, em três momentos fundamentais do modelo, o estado de natureza, o contrato social e a sociedade civil (o Estado), particularmente, na comparação entre o *poder comum em Hobbes e o eu comum de Rousseau*. Nesse sentido, Rousseau elogia Hobbes como aquele que viu corretamente o bem e o mal como o perigo do poder divino, e o remédio como a conjugação das partes dispersas da sociedade na unidade do Estado.

Nesse sentido, segundo Fernández Santillán (1988), o modelo jusnaturalista de Hobbes consiste na dicotomia do Estado de Natureza e a Sociedade Civil, uma vez que a expressão *Estado de Natureza* faz referência a uma hipotética condição não-política, na qual uma pluralidade de indivíduos titulares de direito naturais originais se dá reciprocamente devido à ausência de um poder comum. *Cada homem faz uso de sua própria força para intentar sobreviver. É um estado de guerra entre todos*. Assim, ao estado de natureza se contrapõe a sociedade civil ou política, na qual os indivíduos se encontram vinculados a um único poder superior e, nessas condições, os indivíduos são protegidos da violência recíproca.

Em Rousseau, entretanto, o Estado de Natureza, a Sociedade Civil e a República são partidários de serem feitos como unitários. Essa modificação no esquema teórico (diferente de Hobbes) provém do juízo positivo sobre a ordem social vigente. Tal ordem, a sociedade civil, política e constitutiva, é descrita e explicada mediante a reconstrução hipotética do estado de natureza como um estado de pureza originalmente perdido ao longo da civilização. Desse modo, Rousseau apresenta um modelo prescritivo de sociedade justa, através de um pacto que dá origem à República, cuja permanência no exercício do Estado é assegurada democraticamente. O mesmo argumento vale para os processos éticos de convívio moral numa sociedade civil.

Por outro lado, Thomas Hobbes, na obra *Leviatã*, afirma que *o homem é o lobo do próprio homem. Vive num estado de guerra de todos contra todos*. Os homens são os autores de sua história e cabe ao Estado Absoluto pôr fim ao conflito e normatizar as ações de seus membros. Como os homens vivem como iguais em uma sociedade, mas em guerra uns com os outros; competem por lucro, desconfiam e buscam a glória em sua reputação, cabe ao Estado controlar e reprimir esse estado de

conflito natural e racional. Assim, a base jurídica através da *lex naturales* dá o preceito racional para: primeiro, procurar a paz, e desta depende um direito de natureza para defender a vida, mesmo usando a força se preciso; segundo, os homens devem renunciar a ter todas as coisas conquanto todos os outros também renunciaram, devem seguir as leis do evangelho, fazer aos outros o que querem a si mesmos.

Para Hobbes (1999), a lei é a obrigação de fazer e o direito à liberdade de fazer. Não basta só o fato jurídico, é preciso um Estado dotado de força para impor respeito. *Pacto sem espada não passa de palavras*. Por isso, o contrato social é um pacto de submissão total, onde o soberano não assina o contrato, pois está acima dele. Segundo Fernández Santillán (1988), o pacto idealizado por Hobbes não é um pacto bilateral entre povo e soberano, mas um pacto multilateral de cada homem com outro homem para reconhecer como soberano um terceiro, e esse terceiro, cuja autoridade é reconhecida por todos, acumula a força e o poder com os quais obrigará todos à manutenção da paz.

Segundo Nicolau Maquiavel, na obra *O príncipe*, os homens são maus por natureza, mas vivem momentos de paz. A história é seguida de momentos de paz e momentos de guerra, assim ela se repete, é cíclica. O problema político está em encontrar mecanismos que imponham a ordem, ou seja, como manter a ordem e/ou como não cair em desordem passa a ser o ponto central de seu pensamento. Nesse sentido, aquilo que ele refere como sendo *o príncipe* é a maneira como o Estado deve assegurar o contrato social; se necessário, o uso da força será o fundamento do poder. O Estado, não o melhor, o imaginado (absoluto), mas o real (concreto), aquele que é capaz de manter a ordem.

Segundo Weffort (2001a), Maquiavel parte da realidade concreta, não o dever ser, mas o reino do ser; examina a realidade como ela é, não como gostaria que fosse; parte da natureza humana de que todos os homens são maus. Todos os homens são simuladores, ingratos, volúveis, covardes, ávidos por lucros. Desses atributos surgem a anarquia e o conflito. Dessa forma, para Maquiavel, o poder político tem origem no próprio homem e nasce de seus atributos negativos, pois esta malignidade é intrínseca. Por isso o poder é a possibilidade de enfrentar a anarquia, e existem duas formas de enfrentar a desordem: o principado e a república (governo forte) e as formas de governo (sociedade pronta para a república). Conseqüentemente, a ordem deve ser constituída pelos homens para evitar o caos e, se é constituída pelos homens, pode virar desordem novamente. Aí o príncipe instaura um Estado estável.

Pelo exposto, a corrente ética contratualista tem diferentes fundamentos de executabilidade, pois, dependendo do ponto de partida *jusnaturalista* desses pensadores, as abordagens e/ou as formas de se estruturar o Contrato Social podem possuir pontos convergentes em alguns aspectos e divergentes em outros. Talvez, hoje em dia, essas diferenças sejam passíveis de serem contornadas, uma vez que a sociedade é melhor esclarecida, possui melhores meios de comunicação de massa capazes de influenciar o pensamento das pessoas. O aparato do Estado possui, portanto, uma estrutura burocrática institucionalizada adequável a esse fim.

O importante é que o fundamento ético, para a constituição de um agir moral, serve de base para a criação de um instrumento de convívio (Contrato) que respeite esse poder do Estado democraticamente constituído, e dê ao cidadão as garantias necessárias para essa convivência harmônica, tanto em nível organizacional como em nível social comunitário. Assim, a contribuição que os autores clássicos dão para a formação de um pensamento de convívio social não se restringe a uma fórmula pronta para a solução dos problemas, mas a como se deve estruturar um pensamento para se desenvolver uma fórmula aos problemas sociais. Por isso, são clássicos, uma vez que suas idéias sobrevivem ao seu próprio tempo.

Nesse sentido, a contribuição de Charles Louis de Secondat, Barão de Montesquieu, diz que, para o entendimento do *Espírito das leis*, deve-se entender as relações que caracterizam um conjunto de leis positivas e históricas que regulam as ações humanas nas várias sociedades. Segundo Reale e Antiseri (1991b), para Montesquieu, *as leis não são entendidas como princípios racionais e ideais, mas sim como relações constantes entre fenômenos históricos*. E, é através da *divisão de poderes* (legislativo, executivo e judiciário), que se constitui um fulcro básico da teoria do Estado de direito e da prática da vida democrática.

De acordo com Weffort (2001a), em Montesquieu, a noção da lei compreendia três dimensões essencialmente ligadas à idéia de lei de Deus. As leis exprimiam uma certa *ordem natural*, resultante da vontade de Deus; também um *dever-ser*, direcionado para uma finalidade divina, e uma conotação de *autoridade*. Por isso, as leis eram simultaneamente *legítimas*, porque expressão da autoridade; *imutáveis*, porque estão dentro da ordem das coisas; e *ideais*, porque visavam a uma finalidade perfeita. Desse modo, a corrente ética contratualista precisa avançar no sentido de buscar a legalização do ato jurídico, por meio da força de lei e/ou da força do cumprimento da positividade da lei garantidora do Contrato Social.

1.5 Características e fundamentos da corrente ética legalista

Segundo Weffort (2001b), do ponto de vista teórico, o G. W. F. Hegel da *Filosofia do Direito* é o primeiro a fixar o conceito de *sociedade civil* como algo distinto e separado do *Estado político*, distinção apenas pressentida pelos pensadores contratualistas e que substitui, deslocando e subvertendo os seus conteúdos, tudo o que esses filósofos elaboraram dos conceitos de *Estado de Natureza* e *Estado Civil*.

A *sociedade civil* (*Bürgerliche Gesellschaft*) é definida como um sistema de carecimentos, estrutura de dependências recíprocas na qual os indivíduos satisfazem as suas necessidades através do trabalho, da divisão do trabalho e da troca, e asseguram a defesa de suas liberdades, propriedades e de seus interesses, através da administração da justiça e das corporações. *Trata-se da esfera dos interesses privados, econômico-corporativos e antagônicos entre si.*

A ela se contrapõe o *Estado político*, ou seja, a esfera dos interesses públicos e universais, na qual aquelas contradições estão mediatizadas e superadas. O Estado não é, assim, expressão ou reflexo do antagonismo social, mas é essa divisão superada, a unidade recomposta e reconciliada consigo mesma. A marca distintiva do Estado é essa unidade, que não é uma unidade qualquer, mas a unidade substancial que traz o indivíduo à sua realidade efetiva e corporifica a mais alta expressão da liberdade. Assim, a sociedade civil hegeliana, ressaltada por Norberto Bobbio, segundo Weffort (ibid.), não engloba apenas, como a marxista, *a esfera das relações econômicas e a formação das classes, mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo e corporativo.*

De acordo com Cenci (1996), a *Filosofia do Direito* de Hegel trata do desdobramento ou das determinações da idéia de liberdade. Trata-se de uma exposição especulativa dos momentos do desenvolvimento da idéia da vontade livre ou das determinações necessárias do conceito do Direito, isto é, mostra como a liberdade, enquanto idéias filosóficas, concretiza-se no nível das estruturas jurídicas em três etapas: na primeira, o Direito abstrato apresenta as formas concretas e imediatas da realização da idéia da liberdade; na segunda, a Moralidade trata da autodeterminação da vontade livre, dos propósitos e das intenções que movem o indivíduo, das condições da responsabilidade subjetiva; e, na terceira, a Eticidade

trata da mediação social da liberdade, isto é, das relações objetivas, da dimensão supra-individual e, somente nessa etapa, é que se realiza o conceito de Direito.

A distinção entre *moralidade* e *eticidade*, em Hegel, é de fundamental importância para se compreender a crítica a Kant. Para aquele, este permaneceu no plano da subjetividade (forma *a priori*), não passando para o nível das determinações objetivas, condição indispensável para se poder falar em conteúdo da lei moral. Hegel concorda com a tese kantiana segundo a qual é essencial que a autodeterminação da vontade seja a raiz do dever. O conceito, como reino da subjetividade, é o reino da liberdade; é o retorno do absoluto sobre si mesmo. Pois, o conceito é livre porque é autocausação. Mas, permanecer no mero ponto de vista moral, sem passar ao conceito de eticidade, converte aquele mérito em um vazio formalismo e a ciência moral em uma retórica acerca do dever pelo dever mesmo.

Colomer (1990b) diz que Hegel entende por eticidade (*Sittlichkeit*) um tipo de comportamento moral que, diferentemente da moral subjetiva, se encarna nas estruturas, nos hábitos e nos costumes de uma determinada sociedade. *A eticidade é por si a síntese dos dois momentos anteriores do direito e da moralidade e a plena realização do espírito objetivo.* A eticidade se funda no *ethos*, no hábito ético de um grupo humano como unidade da vontade universal e da vontade individual, do direito e do dever. Seus três momentos são: a família, como um momento imediato pelo qual o indivíduo encontra sua existência substancial em seu princípio natural, em seu gênero; a sociedade, que constitui um sistema de dependências destinado a satisfazer as necessidades e a garantir o bem-estar e os interesses dos indivíduos; e o Estado, que é a substância ética autoconsciente, no qual os indivíduos particulares, sem deixar de ser personalidades individuais, vivem a totalidade.

A eticidade é para Hegel, segundo Cenci (ibid.), algo *que minha vontade seja posta como adequada ao conceito e com isso superada e guardada (Aufgehoben) na subjetividade.* Como essa se situa no nível da vontade imediata, exige mediação social, isto é, objetivação e desdobramento. A eticidade não se situa no nível das opiniões subjetivas, mas no nível das instituições e das leis existentes em si e para si. É preciso insistir na necessidade de objetivação da moralidade subjetiva. *Minha vontade livre tem de ser mediada pela vontade livre do outro a fim de se universalizar. O imediato tem de ser mediado para que se possa estabelecer um princípio ético universal.* A eticidade trata das determinações objetivas da liberdade e não pode ser confundida com as vontades particulares imediatas.

Para T. Weber (1993), a moralidade tem a ver com a vontade livre, do ponto de vista de sua reflexividade interna, isto é, indica a vontade que se reflete em si mesma. A necessidade de tematizar a autoconsciência da vontade está ligada à insuficiência do direito abstrato, e este não se justifica por si mesmo. Só se compreende a passagem do direito para a moralidade, a partir das deficiências do contrato. O direito abstrato não ultrapassa as determinações imediatas entre duas vontades, por isso é um direito relativo. Dessa forma, não garante a realização universal da liberdade. Hegel (1995) salienta ainda que, na ação-recíproca, embora a causalidade não esteja posta ainda em sua verdadeira determinação, a progressão até o infinito das causas e efeitos está recurvada sobre si. *A ação-recíproca é a relação de causalidade posta em seu desenvolvimento completo.* O desenvolvimento dessa relação recíproca entre os seres é, contudo em si mesmo, a alternância do *diferenciar*.

No direito abstrato, a validade do contrato restringe-se às duas pessoas diretamente envolvidas. Ora, sobre uma mesma coisa podem ser constituídas várias relações contratuais. Para tanto, surge a necessidade de garantir a igual validade do contrato. Pelo direito abstrato, não é possível impedir a sua vontade sobre a do outro, reprimindo-a. Daí a injustiça. Tal como o direito, a injustiça decorre de duas vontades livres. As coisas não são justas ou injustas, mas só de vontades livres podem surgir atos injustos. O conflito originado pelo enfrentamento de uma vontade particular com a vontade universal (a dos outros) provoca o dano. O problema todo está no fato de que, no contrato, seus integrantes ainda conservam a sua vontade particular (considerada por Hegel como contingente), e daí a possibilidade da injustiça. Dessa forma, a gradativa eliminação da contingência é algo necessário no desdobramento da *Filosofia do Direito*.

Para Hegel, segundo F. Chiereghin (1994), ao extremar o princípio da autodeterminação, a consciência não se contenta com a convicção interior da própria retidão, mas também busca o reconhecimento da parte dos outros. Dado que, porém, o reconhecimento pode acontecer ou não, a consciência tem de confiar na linguagem da persuasão: a consciência moral não tem outro modo de convencer os outros da justeza do seu agir a não ser pela certificação de que as coisas são realmente assim. Assim, a consciência está, pois, marcada, por um lado, pela pobreza de garantias oferecidas pelo certificado e, por outro, pela presunção do poder colocar-se para além de toda a lei determinada e de todo o conteúdo do dever, porque o que ela sabe e quer é a expressão da voz divina.

A via de saída encontrada por Hegel para esse impasse existe só em virtude da renúncia, ou seja, à obstinação da subjetividade em persistir na teimosia da própria recusa e, por conseguinte, na abertura à comunicação recíproca das consciências, cada qual disposta a reconhecer-se no seu outro através da confissão e do perdão: aqui experimentam, portanto, um vínculo universal, conferido pela alienação recíproca e, ao mesmo tempo, pelo retorno a si na própria singularidade conciliada com a alteridade e reconhecida por esta, e assim, atinge-se a maturação da forma absoluta do espírito.

Também, a corrente ética legalista tem em John Rawls, na obra *Uma teoria de justiça*, o substrato teórico para a busca da equidade baseada em dois derivativos da razão: o derivativo racional e o derivativo razoável, ambos de modo indiferenciado. Desse modo a justiça, como a principal virtude e fonte de todas as outras virtudes, deve ser equitativa a todos os concernentes. Segundo Rawls (1997), a aplicação dos princípios de justiça equitativa à estrutura básica da sociedade pelo exercício do senso de justiça dos cidadãos, conjuntamente com a aplicação dos poderes de raciocínio e pensamento crítico dos cidadãos na formação, na revisão e na busca racional de sua concepção do bem, faz com que as liberdades e os direitos básicos e sua prioridade garantam igualmente para todos os cidadãos as condições sociais essenciais para o desenvolvimento adequado e para o exercício pleno e consciente de seus dois poderes morais: sua capacidade para um senso de justiça e sua capacidade para uma concepção do bem. Desse modo, as liberdades políticas iguais, incluindo o seu valor equitativo, a liberdade de pensamento, a liberdade de consciência e a liberdade de associação devem garantir que o exercício dos poderes morais possa ser livre, consciente e efetivo nesses dois casos.

Segundo C. Perelman (1996), para Rawls, são três os aspectos da justiça: *o ato justo, a regra justa, o homem justo*. Assim, o ideal de racionalidade é a busca da sabedoria, e a regra jurídica deve ser comumente aceita e estar de acordo com a lógica formal. Dessa maneira a liberdade refere-se a direitos imprescindíveis e naturais no homem. A igualdade perante a justiça é o tratamento igual nas situações semelhantes, onde todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. Assim o interesse geral é assegurado pela justiça independente.

Para Perelman (ibid.), assim como o direito rege o comportamento exterior, estabelece uma correlação entre os direitos e as obrigações, e essas são sancionadas pelo poder. A moral enfatiza a intenção, prescreve deveres que não dão origem a

direitos subjetivos, pois para o juízo moral e/ou princípios morais, ou seja, para agir moralmente, *devemos pautar-nos pelas regras mais úteis ao maior número e convidar-nos a resolver outros problemas*. Por isso as noções de direito envolvem a racionalidade jurídica: o direito natural e o direito positivo, e o raciocínio jurídico: a lógica formal e a lógica jurídica. Para Alberoni e Veca (1990), a experiência subjetiva da moral e do direito são radicalmente diferentes. O direito pressupõe a hostilidade recíproca e a ratifica. Quem tem um direito, afirma-o contra o outro.

Rawls (1997), em relação à justiça política (justiça da constituição), diz que esta tem dois aspectos que se originam do fato de que uma constituição justa é um caso de justiça procedimental imperfeita. A constituição deve ser um procedimento justo que satisfaça as exigências da liberdade igual. Também, deve ser estruturada de modo que, dentro de todas as ordenações viáveis, ela seja a que tem maiores possibilidades de resultar num sistema de legislação justo e eficaz. A justiça da constituição deve ser avaliada sob os dois aspectos, à luz do que as circunstâncias permitem, e as avaliações são feitas a partir do ponto de vista da conversão constituinte. Desse modo, todos os cidadãos devem ter direitos iguais de participar no processo constituinte, estabelecendo as leis às quais eles devem obedecer, e de determinar o seu resultado final.

A mesma lógica de procedimentos morais, com base em fundamentos éticos válidos para a formulação de um código de conduta moral, similarmente encontra argumentos nos aspectos jurídicos, e vice-versa, para a constituição de uma justiça política constituinte. Assim, se o Estado, enquanto representante de uma comunidade, ou a Empresa, enquanto representante de um sistema produtivo, quiserem exercer uma autoridade final e coercitiva sobre um determinado território, e se devam assim afetar de forma permanente as expectativas de vida das pessoas, o processo constituinte deve preservar a representação igual da posição original no mais alto grau possível. Eis a lógica legal.

1.6 Características e fundamentos da corrente ética intuicionista

A corrente ética intuicionista diz que a intuição é um meio de chegar ao conhecimento de algo, e se contrapõe ao conhecimento discursivo. Intuição é um método que vai diretamente ao objetivo. O discurso é uma série de atos, de esforços sucessivos para captar a essência ou a realidade do objeto. Para Garcia Morente (1980), a intuição pode ser: sensível, espiritual, intelectual, emotiva, volitiva, e também pode ser entendida segundo W. Dilthey, H. Bergson e E. Husserl.

Por intuição sensível, Garcia Morente (ibid.) entende aquela intuição *que todos nós praticamos a cada instante*. Mesmo não sendo válida para o sistema filosófico, só é válida para os casos em que, por meio de sensações, os objetos *nos são imediatamente dados*, ou seja, *quando com um olhar percebemos um objeto... com um só ato conseguimos obter, captar esse objeto*. Essa intuição é imediata, é uma comunicação direta entre o sujeito (o *eu* que percebe) e o objeto. A intuição sensível tem o caráter da individualidade, e não é válida mais que para esse objeto em particular, que está diante do sujeito que o observa. *Como a filosofia tem por objeto não o singular que aí está diante de mim, mas os objetos gerais e universais*, por conseguinte, a intuição sensível, que atada à sua singularidade, por sua essência, não serve para a universalidade ou generalidade dos objetos.

A intuição espiritual surge quando *aplico meu espírito a pensar este objeto: Que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo, vejo com uma evidência imediata, direta e sem necessidade de demonstração* [demonstração é discurso e conhecimento discursivo], *com uma só visão do espírito, que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo*. O princípio da contradição é intuído por uma visão direta do espírito, é uma intuição espiritual, que se diferencia da intuição sensível e, em cujo objeto, não é um objeto sensível, tampouco, se faz por sentidos, mas por meio do espírito. Desse modo, por meio da intuição espiritual: *intuímos diretamente formas dos objetos; ser maior ou ser menor; ser grande ou ser pequeno em relação a um módulo; poder ser ou não ser ao mesmo tempo; todas formalidades*. Porém há outra intuição que não é puramente formal e é contraposta a esta, que se chama intuição real. Essa intuição real divide-se em três classes de atitudes: a intelectual, a emotiva, e a volitiva.

A intuição intelectual é aquela na qual a atitude da intuição filosófica põe em jogo suas faculdades intelectuais. Ela tem no objeto seu correlato exato. Como todo o ato do sujeito, todo o ato do espírito na sua integridade, encaminha-se para os objetos, e o ato do sujeito tem então sempre seu correlato objetivo, consistente, para tal intuição, na essência do objeto. A intuição intelectual é um esforço de captar diretamente, mediante um ato direto do espírito (*eidos*), a essência, ou aquilo que o objeto é. Por conseguinte, a intuição emotiva ou emocional também tem seu correlato no objeto, e este já não é a essência do objeto, mas o valor do objeto, aquilo que ele vale: se bom ou mau, belo ou feio. Não obstante, a intuição volitiva diz respeito às motivações internas do sujeito, nas quais os motivos que se entrecrocavam são derivados da vontade, derivados do querer. Não se referem à essência (intelectual), ou ao valor (emocional), mas referem-se à existência, à realidade existencial do objeto.

Segundo Garcia Morente (ibid.), para Bergson, a atividade intelectual consiste em tomar as coisas como coisas inertes, estáticas, compostas de elementos que se podem decompor e recompor, como o relojoeiro decompõe e recompõe o relógio. Assim, a missão da intuição é opor-se à obra do intelecto. *O intelectual é o pensamento, mas o aspecto profundo e real é o movimento*, a continuidade do fluir, do mudar, ao qual só se pode chegar pela intuição.

Assim, Bergson (1979) mostra que, *se desembaraçamos os dados de nossa experiência interna de todas as construções através das quais exprimimos tanto na linguagem corrente quanto na linguagem científica, eles aparecem com aquilo que verdadeiramente são enquanto dados imediatos*. Ou seja, como pura qualidade e não como quantidade, não mais como justaposição de unidades homogêneas e quantificáveis, mas como progresso na heterogeneidade contínua.

Desse modo, Bergson faz muito mais que repetir o apelo espiritualista tradicional à consciência interior, prega o retorno ao *imediato*. A dificuldade em se apreender a consciência interna, enquanto imediata e enquanto pura qualidade mutante, reside na própria natureza da inteligência. O que a inteligência faz é medir, mas medir supõe a existência de unidades homogêneas e comparáveis, como as do espaço geométrico. *Buscando apreender e explicar os estados de consciência, a inteligência é levada então a espacializar o que é puro fluxo qualitativo, pura duração*. A própria linguagem, ao nomear os estados da consciência, permite que

eles sejam figurados como separados, representados como uma sucessão espacial, seriados ou adicionados como unidades homogêneas.

De acordo com Reale e Antiseri (1991c), para Bergson, a consciência capta imediatamente o tempo como duração: *E duração quer dizer que o eu vive o presente com a memória do passado e a antecipação do futuro*. Fora da consciência, o passado não o é mais e o futuro ainda não é. Portanto, a duração vivida não é o tempo espacializado da mecânica. No tempo da mecânica, os momentos são externos uns aos outros, mas, na vida interior, naquele contínuo fluir que é a *duração da consciência, um momento penetra no outro*, cresce e se desenvolve sobre o outro. Em suma, o tempo concreto é duração vivida, irreversível e nova a cada instante. Assim, a imagem adequada do tempo concreto da consciência é a de um novelo de fio que cresce conservando-se a si mesmo. Por isso, segundo Bergson (1979), *a metafísica não deve ser vista como um mero jogo de idéias abstratas, mas como uma ocupação séria do espírito, e esta teria na intuição seu método adequado*.

Garcia Morente (ibid.) afirma que, em Dilthey, a intuição pode ser caracterizada como adjetivo volitivo, pois não é razão, *é o intelecto que nos descobre a realidade das coisas*. A existência das coisas não pode ser descoberta pelo entendimento, tem que ser intuída pelo caráter volitivo, *que consiste em percebermo-nos a nós mesmos como agentes, como seres que, antes de pensar, querem, apetezem e desejam*. Assim, a experiência das coisas *é, pois, dada à nossa intuição volitiva como resistência delas*. Por outra parte, Dilthey considera que na vida humana a dimensão do passado é essencial para o presente.

Para Reale e Antiseri (1991c), Dilthey sustenta que aquilo que é comum às ciências do espírito, ou seja, *o que constitui o seu domínio, é que todas elas estão baseadas no Erleben, nas expressões encontradas pelos Erlebnisse e no entender voltado para essas expressões*. A corrente da vida se realiza em complexo de objetivações cujo significado deve ser entendido graças ao esforço de compreensão. *Os estados de consciência se expressam continuamente em sons, em gestos de vulto, em palavras e têm sua objetividade em instituições, estados, igrejas e institutos científicos*. E, precisamente, nessas conexões é que se move a história. É o nexos entre *Erleben, expressão e entender* que institui o mundo humano e o espírito autônomo.

Para Husserl (1980), a intuição fenomenológica consiste em olhar uma representação qualquer, prescindindo de sua singularidade, buscando a essência geral, universal, última, através de sucessivas reduções *eidéticas*, visando à evidência

apotídica na representação particular. Fenômeno é o que à minha consciência aparece. Dessa forma *toda consciência é consciência de algo*, a consciência é transcendental, pois a intencionalidade faz com que o sujeito intencional pense os objetos (*noesis*) em busca do ato objetivado (*noema*) e, ao conjunto dessas representações, Husserl chama de *mundo*.

Nesse sentido, a teoria do conhecimento é uma descrição do comportamento do sujeito na atividade de conhecer, pois, na medida em que conhecer é apreender (no nível empírico) ou constituir (no nível transcendental) os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. Assim a consciência é uma expressão vaga que se costuma atribuir a eventos físico-fisiológicos ocorridos no cérebro e no sistema nervoso, o conhecimento é apenas o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos e cerebrais.

Como no cérebro há uma *região* que possui especificidade e peculiaridade e não o conjunto dos mecanismos cerebrais e nervosos. Diz que o psíquico é *fenômeno*, não é coisa, pois a *coisa em si* é o físico, o fato exterior, empírico, governado por relações causais e mecânicas. O fenômeno deve ser entendido como tudo aquilo que se revela ou se manifesta, é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é a *imanência* e a capacidade de outorgar *significado* às coisas exteriores.

Desse modo, há uma separação entre o *fenômeno* ou objeto da experiência e as *coisas em si* que são transcendentais à experiência e incognoscíveis, embora Husserl admita um postulado metafísico. Por conseguinte, a fenomenologia agrupa *fenômeno* e *logos* sendo, pois, a ciência do fenômeno. Ou seja, a fenomenologia é uma descrição da estrutura específica do fenômeno e, desse modo, enquanto *constituente*, ou seja, enquanto condição *a priori* de possibilidade de conhecimento, o é na medida em que é Consciência Transcendental que constitui as significações, e a esse conjunto de significações o autor denomina *mundo*.

Nesse sentido, diz Husserl (1996) que, para se encontrar o fundamento deve-se despir-se de preconceitos e orientar-se pela *evidência apotídica* destituída de toda a possibilidade de seu contraditório. Para isso, distingue-se a *atitude transcendental*, na qual o mundo é evidente enquanto consciente da *atitude natural*, na qual espontaneamente o sujeito vive e acredita na existência de um mundo exterior. Para o autor, a idéia ou o conceito é a superação da infinidade das perspectivas transcendentais da coisa, pela unidade imanente do significado.

Ou seja, segundo Husserl (1980), *o eu pertence antes a todo vivido que chega repentinamente e se escoa, pois o eu puro, como sendo um momento necessário, não se considera em nenhum sentido como uma parte ou um momento real dos próprios vividos*, já o eu *natural* da psicologia se detém ante as coisas que ele julga reais e transcendentais no mundo. Superada essa dicotomia, o eu *transcendental* pensa o mundo como transcendente ao eu empírico.

Cabe ao filósofo orientar-se para o mundo interior (*transcendental*), onde o *ser transcendental*, diz Husserl (1996), é o ser irreal ou ideal, mas não fictício, bem como para o mundo exterior (*transcendente*), onde o *ser transcendente* é o ser real ou empírico, embora o filósofo deva buscar a *evidência apotídica* na subjetividade transcendental através da descrição dos fenômenos puros, realizando assim a *volta às coisas mesmas*, estudando o ser tal como é e enquanto se apresenta à consciência como fenômeno. Isto é, para voltar às coisas mesmas é preciso que as significações sejam vivificadas por *intuições*. Quando um fato se apresenta à consciência é porque o sujeito capta uma essência (*Wesen, eidos*), sendo, pois, que o conhecimento das essências é a *intuição*. Assim, a fenomenologia é a ciência das *essências* e não dos fatos.

Para Husserl (1996), *a consciência é intencional e toda consciência é consciência de alguma coisa, não sendo, pois, uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos* [percepções, imaginação, volição, paixão, etc.] *com as quais visa algo*. Assim, a intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, sendo uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um *transcender*, como dirigir-se à outra coisa que não o próprio ato de consciência, dividindo-se em: *intencionalidade temática* ou saber do objeto e o saber desse saber sobre o objeto e a *intencionalidade operante* ou o visado do objeto em ato, ainda não refletida.

A fenomenologia, *a partir de um a priori concreto material, vivido originalmente e que nos é dado previamente à toda intervenção*, é o *Lebensumwelt* ou *Lebenswelt* enquanto conjunto estrutural da experiência imediata e fundamento originário do sentido. Assim, o mundo da vida é a fonte do sentido dos conceitos científicos, como origem (*Ursprung*) e fundamento (*Boden*) das ciências objetivas, como ponto de partida para a fenomenologia transcendental, sobretudo para a subjetividade transcendental, da qual brota o próprio mundo da vida.

1.7 Características e fundamentos da corrente ética relativista

A corrente ética relativista tem sua fundamentação em pensadores ligados ao subjetivismo, ao niilismo, ao ceticismo, entre outros. Ou seja, uma das idéias parte de Protágoras de Abdera na qual *o homem é a medida de todas as coisas*. Daí que Platão (1977) remonta a idéia da relatividade a todo o conhecimento. M. Montaigne (1980), ao retratar a própria vida da consciência, questiona: *o que pode ser mais complexo e assistemático?* Para isso o autor estabelece que a razão não é capaz de provar o que quer que seja. Desse modo põe por terra a simplista unidade estabelecida entre o conceito natural de homem e o conceito afirmado pela revelação cristã.

A originalidade do ceticismo de Montaigne indaga: como é possível derivar as leis reguladoras do universo a partir desse pequeno fragmento que é o homem? Para a metafísica medieval, Deus revela ao homem a verdade sobre a natureza. Para os naturalistas da Renascença, o homem é um desprezível fragmento do universo. Desse modo, o centro da problemática não é o mundo, mas o homem. O homem sabe não ser possível escapar de si mesmo e não pode fugir da vida. Sabe não ter existência fora das fronteiras onde está encerrado. Sabe não ser mais que um indivíduo, que vive e morre, passando alternadamente da dor para a alegria.

Para o homem, diante de si a morte, distante ou próxima, mas sempre presente e com ressonância percebida a todo o instante, é somente para si o mesmo a que ele pode dirigir-se para se conhecer. Ou seja, o homem, portanto, é o ponto de saída e o ponto de chegada. Experimenta todas as coisas como se realmente houvesse algo novo, como se acabasse de despertar para a vida. Como um eterno pesquisador, o homem está sempre à procura de novos conhecimentos. Assim, o conhecimento encerra-se dentro dos próprios limites do sujeito pensante e nada comunica de seguro sobre a natureza das coisas, nem sobre o próprio homem, uma vez que não se pode dizer nada que não seja uma ambigüidade. Não há descrição que iguale em dificuldade à descrição de si mesmo. Para o autor, *é porque estamos presentes em nós mesmos e somos retalhos de uma textura tão informe e diversa, que cada pedaço e cada momento faz seu jogo. Há tanta diferença dentro de nós mesmos, quanto entre nós e os outros.*

Outra idéia relativista é descrita em F. Nietzsche que se considera como homem do destino, como aquele que contradiz, *como nunca foi contradito*, segundo Reale e Antiseri (1991c). Dessa forma, contradiz o positivismo e sua crença no *fato*. Para Nietzsche, *o fato é sempre estúpido e em todos os tempos sempre se assemelhou mais a um bezerro que a um deus*. Contradiz os idealistas e os historicistas por um sentido evidente e progressivo da história, *o progresso é simplesmente uma idéia moderna, isto é, uma idéia falsa*. Ataca as pretensões de veracidade das ciências exatas. Contradiz os espiritualistas proclamando *a morte de Deus*, diz que o cristianismo é *vício*, já que *nada é mais malsão, em meio a nossa malsã humanidade, do que a compaixão cristã*.

O niilismo é a consequência necessária do Cristianismo, da moral e do conceito de verdade da Filosofia. Quando as ilusões perdem a máscara, então nada resta: o abismo do nada. Não há valores absolutos, *os valores são desvalores*, não existe nenhuma estrutura racional e universal que possa sustentar o esforço do homem. A condição geral do mundo é o caos, não como ausência de necessidade, mas no sentido de falta de ordem ou de estrutura. O mundo não tem sentido, não há ordem. O mundo é dominado pela vontade de se aceitar e de se repetir. *O mundo não procede de modo retilíneo em direção a um fim, nem o seu devir é o progresso, mas todas as coisas eternamente retornam e nós com elas, nós já existimos eternas vezes e todas as coisas conosco*.

Segundo Colomer (1990c), para Nietzsche, a problemática metafísica aparece como uma problemática de valores, pois sempre que a filosofia do passado reflete o ser, o faz ocultamente guiada por um ponto de vista dos valores humanos. Desse modo, Nietzsche reduz os problemas ontológicos a problemas axiológicos. Apresenta a *morte de Deus* e o niilismo que dela resulta como a *desvalorização de todos os valores*, e apresenta seu próprio pensamento como uma *transvalorização de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*), como uma inversão, uma nova posição de valor, cujo critério é a vida concebida como vontade de poder.

O conceito de valor em Nietzsche é um ponto de vista das condições de conservação e aumento pelo que se refere à formação complexa de duração relativa da vida dentro do que deve acontecer. Por *condições* se entende aquilo que está suposto na construção de algo. As *formações* da vida são as diferentes formas ou figuras que tomam a vida como vontade de poder (formações de domínio). Tais são entre outras a moral, a política, o conhecimento, a ciência, a arte, etc. Os valores são,

pois, em Nietzsche, *condições da vontade do poder*. São projeções, jogos que a vida realiza inconscientemente para afirmar e experimentar seu poder. Um grupo de homens, um povo, uma cultura, se afirmam na vida projetando pontos de vista sobre o valor, que logo saem ao encontro em todas as coisas e em si mesmos. *De trás de todo os jogos valorais está a vida, que é um grande jogador.*

Dessa forma, deduz Nietzsche duas coisas, segundo Colomer (ibid.): *Ante toda a invaloriabilidade da vida, como posição e medida de valor, a vida não pode ter a sua vez valor. O suceder não tem nenhum valor, porque falta aquele com o qual havia que medir-se e em relação com o qual a palavra valor tem sentido.* O valor total do mundo é invaloriável. Também, *a relatividade de todos os valores*, como formações da vontade de poder, os valores são relativos à vida. *Sua pretensa objetividade depende de sua condição de projeção transcendental inconsciente e, por ela, esquecida.*

Para Nietzsche (1979), em latim, *bonus* significa também o guerreiro, significado este sepultado pelo cristianismo. Assim como esse, outros significados precisariam ser recuperados; com isso se poderia constituir uma genealogia da moral que explicaria as etapas das noções de bem e de mal. Essa etapas seriam o ressentimento (*é tua culpa se sou fraco e infeliz*); a consciência da culpa (*momento em que as formas negativas se interiorizam, dizem-se culpadas e voltam-se contra si mesmas*); e o ideal ascético (*momento de sublimação do sofrimento e de negação da vida*). A partir daqui, a vontade de potência torna-se vontade de nada e a vida transforma-se em fraqueza, e a mutilação, triunfando o negativo e a reação contra a ação. A vontade de potência deixa de querer significar *criar* para querer dizer *dominar*; *essa é a maneira como o escravo a concebe.*

Nesse sentido, na fórmula *tu és mau, logo eu sou bom*, Nietzsche vê o triunfo da moral dos fracos que negam a vida, que negam a afirmação: *neles tudo é invertido: os fracos passam a se chamar fortes, a baixaza transforma-se em nobreza.* A profundidade da consciência que busca o Bem e a Verdade implica resignação, hipocrisia e máscara, *e cabe ao intérprete-filósofo, ao percorrer os signos para denunciá-las, o dever de demonstrar que a profundidade da interioridade é coisa diferente do que ela mesma pretende ser.* O Bem é a vontade do mais forte, do guerreiro, do arauto que realiza a ultrapassagem dos valores estabelecidos, entendida como expressão no sentido de um ser humano que *transpõe os limites do humano.*

No entender de S. Marton (2000, p. 75), em Nietzsche, a psicologia aparece de alguma forma ligada à moral, apesar de o autor se recusar a tratar a psicologia como parte da filosofia geral e passa a encará-la como ciência estreitamente ligada à história, quando da elaboração de *Humano, demasiado humano*. Assim, porém, a maneira pela qual ele as associa e o sentido que lhes atribui vão ser outros. Ou seja:

O renascimento da observação psicológica tornou-se necessário, e não se pode mais poupar a humanidade da visão cruel de mesa de dissecação da psicologia; [...] pois, aqui ordena essa ciência, que investiga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e, à medida que progride, deve colocar e resolver os complexos problemas sociológicos; ignorando-os completamente, a antiga filosofia sempre se esquivou, através de pobres subterfúgios, da investigação sobre a origem e história dos sentimentos morais.

Por isso, no período da transvaloração dos valores, submete essa maneira de concebê-la à nova transformação, instaurando o procedimento genealógico. E, é inspirado em Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort, que Nietzsche privilegia o aforismo como modo de expressão. Para ele, os moralistas franceses criam uma nova psicologia dos móveis humanos; retomando uma idéia do senso comum, dedicam-se a mostrar que o homem sempre se ilude a respeito de si mesmo. *É por desconhecer-se que se imagina grande; é para evitar o espetáculo de sua própria condição que recorre a dissimulações. Observam como as conveniências sociais transformam seus móveis verdadeiros e descobrem, sob a máscara da vaidade, seus apetites inconfessáveis*. Com sentido agudo de análise, empenham-se em desmontar o funcionamento secreto de suas paixões.

Todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia, examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentais. Conseqüentemente, na passagem que trata especialmente da psicologia, na obra *Humano, demasiado humano*, o autor ressalta a necessidade de romper com a metafísica no exame das questões morais, destaca o auxílio que a história pode prestar na reflexão sobre elas e ainda, em suas análises, salienta a importância de praticar, como os moralistas franceses, a anatomia moral. A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Eis o relativismo.

1.8 Características e fundamentos da corrente ética relativista cultural

A corrente ética relativista cultural tem sua base de fundamentação na corrente ética relativista e, nesse caso, as dimensões do relativismo individual são elevados a uma expressão sociocultural. Ou seja, as idéias de subjetivismo, de niilismo, de ceticismo, entre outras, são analisadas por C. Geertz (1988), não como uma defesa do relativismo, mas como uma crítica aos que combatem o relativismo. Daí o anti anti-relativismo. Para tanto, afirma que não é possível estabelecer que um princípio ético seja melhor do que outro. Não é possível encontrar fundamentos definitivos para julgamentos morais.

São os dados antropológicos, e não uma ideologia, que dão sustentação ao relativismo. Dentro do relativismo ético descritivo, a totalidade dos fatos não é a totalidade das coisas. Dessa forma não há um princípio moral universal, uma vez que o que se procura é descrever a conduta moral das sociedades e dos indivíduos e, tudo o que pode ser aplicável é a possibilidade. Ou seja, o que se procura determinar, o que é moralmente aceitável é como os indivíduos e as sociedades devem se comportar e não como se comportam, ou o significado dos julgamentos morais e os métodos de justificação dos julgamentos morais.

Os argumentos naturalistas afirmam que o ser humano é um produto da natureza, mas diferente da natureza porque a compreende. Cada um é dono de si, sob o ponto de vista de ser membro integrante da natureza. A diferença é superficial e a semelhança é profunda. *O que nos faz diferentes é que somos comuns.* Nos argumentos racionalistas, a estrutura da razão é que diferencia os seres humanos de outros seres. Segundo Alberoni & Veca (1990), na perspectiva hegeliana o problema da moralidade individual fica de alguma forma subordinado, encravado, no sentido da história que proporciona as raízes, as identidades coletivas e as aparências. Com isso C. Marx, aluno de Hegel, aprendeu que seria impossível imaginar indivíduos isolados. Ninguém significa coisa alguma independentemente de uma comunidade, de raízes coletivas, de uma nação, de uma casta e de uma classe.

O ponto de partida é sempre na reabsorção do indivíduo em dimensões que o superam: *a descoberta do continente história, o surgimento da dimensão coletiva, da sociedade como fato, e não como construção proposital e do impulso biológico.*

O problema é que nos dois séculos anteriores a sociedade havia sido pensada como uma construção, um resultado da vontade e da inteligência do homem, como em Hobbes, Locke, Bentham e Kant... Em seguida surge o vulto vindo das profundezas da sociedade, das forças históricas, irracionais, quase naturais, do social. A idéia domina a segunda metade do século XIX é a idéia da *história natural da sociedade*. Marx é explícito: *O problema consiste em discernir as leis de movimento da sociedade. As leis de movimento da sociedade pressupõem que os atores sejam os indivíduos que têm seus escopos pessoais diante deles, mas sim que os indivíduos sejam guiados e motivados por causas que estão atrás deles.*

Quando Hegel (1995) critica Kant, acusando-o de abstração, de mau formalismo da ética, diz que a ética kantiana é uma caixa vazia. *Não se pode compreender a ética se imaginarmos um mundo feito exclusivamente de indivíduos isolados como átomos*, pois só existem os grandes conjuntos coletivos no tempo e na história. O arado fica, os instrumentos ficam, a história permanece. Segundo Alberoni & Veca (1990), daí a idéia de Marx da história ser feita do conflito entre as classes oprimidas pelas restrições da escassez material e da escassez social. Ou seja, porque os indivíduos são definidos apenas pelo fato de pertencerem às classes, acham que podem escolher. Marx tem uma teoria da moral como sendo *ideologia*, como uma falsa consciência. Assim como não há uma hierarquia de princípios morais que seja universal, também uma cultura não pode sobrepor-se a outra.

A teoria de Marx coloca-se fora da ética racional. *Reduzem a zero o papel da razão moral nas nossas escolhas, na nossa conduta, nos nossos julgamentos. Admitem, entretanto, a referência de valores: o valor da igualdade, da justiça, do altruísmo, da coragem, da generosidade, da fraternidade.* Em lugar, porém, de deixá-los surgir no indivíduo, e deixar que ele os avalie, *deixam-nos depender exclusivamente da direção da marcha da história.* A história tem um sentido independentemente do fato de existirem indivíduos que a influenciam. *Os indivíduos podem ajustar-se ao curso natural e inevitável da história, ou então opor-se a ele.* A finalidade do indivíduo progressista não é julgar a história, mas sim acompanhar e facilitar o fluxo preestabelecido. Daí que Marx conhece o destino da história através da teoria científica, do materialismo histórico. Porém, *quando passamos às massas, aos milhões de pessoas, às classes e aos povos oprimidos,[...], caberá ao partido interpretar os interesses da comunidade.*

Para Alberoni e Veca (ibid.), o marxismo enquanto movimentos inspiradores, como a Reforma e o Iluminismo, *representou um impulso de libertação e de emancipação, redescobrimdo os mesmos valores fundamentais de solidariedade e da moral altruísta*. Na Revolução Industrial surgiram novas possibilidades de melhoramentos bem como profundas injustiças. Nesse sentido, o marxismo emprestou sua voz às esperanças coletivas de milhões de pessoas. Emprestou sua voz ao ultraje moral sofrido por massas incalculáveis, oprimidas, aviltadas, levadas para uma transformação social que não compreendiam. Deu voz ao protesto contra a injustiça, contra a fome, o sofrimento, a miséria. Ao mesmo tempo, gerou solidariedade, fraternidade, deu bons motivos para que ficassem de mãos dadas, para trabalharem juntas, para construírem juntas um futuro moralmente melhor.

Marx afirmava que o mais desinteressado dos impulsos morais nasce, na realidade, de interesses coletivos, não sendo, portanto, verdadeiro altruísmo, mas uma espécie de egoísmo disfarçado. A crítica que Nietzsche faz contra a moral, por outro lado, tem origens mais profundas. Nietzsche ataca em profundidade a concepção cristã do amor e revaloriza a concepção grega do *eros*.¹ Os gregos, afirma Nietzsche, *amavam os fortes, os bonitos, os nobres, os corajosos, os guerreiros. E desprezavam os tímidos, os abjetos, os pávidos, os feios. O que provocou com o transtorno destes verdadeiros valores foi o cristianismo. E conseguiu isto apostando na inveja, no ressentimento. Os pobres, os incapazes, odeiam os bonitos, os fortes, os felizes*.

Dessa forma o que o Cristianismo fez foi provocar o ressentimento, a inveja. *O incapaz quer destruir aquilo que mais se admira. Quer destruí-lo pois não se pode tê-lo, não se pode alcançá-lo*. O ressentimento invejoso dos miseráveis, entretanto, não teria tido maiores conseqüências não fosse o aparecimento do padre. O padre encontra uma razão de ser, uma justificação, uma ideologia, para o ressentimento do invejoso. Segundo Nietzsche, o padre diz que o homem realmente virtuoso só pode ser o pobre, o doente, o fraco, o infeliz. Diz que só ele tem mérito, só ele é amado por Deus. E aquilo que para os gregos eram virtudes não passam de pecados dignos do inferno, enquanto as misérias merecem a felicidade celestial.

¹ “Para os gregos o amor, *eros*, dirige-se para aquilo que tem valor, e portanto para o que é belo, o que é nobre, o que é merecedor. Amar uma coisa feia, ignóbil, maldosa é algo absolutamente sem sentido. Essa idéia surge na concepção cristã do amor-ágape. O Deus cristão ama o pobre, o infeliz, ama o pecador, ama quem, aos olhos do homem, não merece amor algum” (Alberoni e Veca, 1990).

Geertz (1988, p. 7), em relação aos relativistas e anti-relativistas, afirma:

Os assim chamados relativistas querem que nos preocupemos com o provincianismo – o perigo de que nossas percepções fiquem embrutecidas, nossos intelectos limitados e nossas simpatias estreitadas pela atitude de aceitação do que é supercultivado e supervalorizado por nossa própria sociedade. Os autodenominados anti-relativistas querem que nos preocupemos como se nossas próprias almas dependessem disso, com uma espécie de entropia espiritual, uma morte-em-vida da mente, onde tudo seja tão significativo, logo tão insignificante, quanto tudo o mais: vale tudo; cada um na sua; tu paga pra ver; sei o quero; lá, tudo bem, mas não aqui; *tout comprendre, c'est tout pardonner*.

Nesse sentido, deve-se buscar o equilíbrio, pois o que parece um debate sobre as implicações mais amplas da pesquisa antropológica é, na realidade, um debate sobre como conviver com elas. O erro está em achar que a teoria é um intercâmbio de advertências, mais do que um debate analítico. Assim, o *relativismo* e o *anti-relativismo* são vistos como respostas gerais à maneira pela qual Kroeber denominou como *impulso centrífugo da antropologia – lugares distantes, tempos distantes, espécies distantes, [...], gramáticas distantes, que afetam nosso sentido das coisas*.

Conforme Geertz (ibid.), I. Jarvie observa que o relativismo é uma posição segundo a qual toda avaliação é uma avaliação relativa a um ou a outro padrão determinado, e os padrões derivam de culturas, e têm essas conseqüências objetáveis: *limitando a avaliação crítica das realizações humanas, ele nos desarma, nos desumaniza, nos deixa incapazes de entrar em interação comunicativa*. Ou seja, incapazes de exercer uma crítica que atravessasse as culturas ou as subculturas. Ou seja, *o relativismo não deixa espaço para nenhuma crítica... Atrás do relativismo, assoma o niilismo*.

Certamente, para Geertz (ibid.), *nenhum de nós, vestidos e no perfeito uso de nossas faculdades mentais, se apressará a adotar uma perspectiva que nos desumanize a ponto de tornar-nos incapazes de comunicação com qualquer pessoa*. O que está em jogo não é saber se os seres humanos são ou não organismos biológicos com características intrínsecas. Os homens não voam e os pombos não falam. Tampouco o fato de que, *onde quer que nos encontremos, os homens apresentam aspectos comuns em seu funcionamento mental*. A questão é saber *para que nos servem esses fatos indiscutíveis quando estamos explicando rituais, analisando ecossistemas, interpretando seqüências fósseis ou comparando idiomas*.

Assim, conforme Geertz (ibid.), Marx descreve um mundo no qual a dinâmica central era o interesse econômico. Para S. Freud, o principal impulso era sexual e, para Nietzsche, o terceiro do trio, que também era um ateu, viu a morte de Deus como um acontecimento histórico que teria dramáticas consequências. *Entre as raças avançadas, o declínio e, finalmente, o colapso do impulso religioso deixaria um imenso vácuo. A história dos tempos modernos é em grande medida a história de como esse vácuo foi preenchido.* Nietzsche percebeu corretamente que o candidato mais promissor para ocupar esse espaço seria o que denominou *A vontade do Poder*. A ideologia secular ocuparia o lugar da crença religiosa. *Os que, antes, haviam engrossado as fileiras do clero totalitário, tornar-se-iam políticos partidários. O fim da velha ordem, com o mundo a vagar num universo relativista, foi uma convocação para o surgimento desses estadistas gangsters.*

Segundo Alberoni e Veca (1990), junto com Marx e Nietzsche, a terceira grande personalidade, que dominou o pensamento fora da tradição da moral racional, é Freud, o fundador da psicanálise. Para Freud, o sentimento de culpa que, do ponto de vista da moral, constitui-se na experiência fundamental, não somente não é algo de positivo, como também é causa principal das neuroses. A psicanálise é, na ampla medida, *uma luta contra o sentimento de culpa, um método para que possamos nos livrar dos sentimentos de culpa opressivos e patológicos.*

Para Freud, há, contudo, outra fonte de proibições morais, mais antiga, muito mais primordial, completamente irracional. *São as proibições às quais a criança está sujeita na primeiríssima infância. Ordens que caem sobre ela de forma categórica, às vezes acompanhadas de ameaças e gritos.* Proibições que trazem consigo o medo e que ficam arraigadas no incôscio para reaparecerem nos sonhos e nas neuroses. *Tomadas em conjunto, formam o Superego.* É justamente contra essas proibições arcaicas e aterradoras que a psicanálise leva adiante a sua luta libertadora.

Assim, a destruição da moral racional reduzida aos costumes (em Hegel), à luta de classes (em Marx), à inveja e ao ressentimento (em Nietzsche) ou às proibições primordiais dos pais (Freud), deixou o século XX (principalmente a Europa continental) desprovido de um pensamento capaz de opor-se às forças selvagens que havia entrementes desencadeado. Todos estão aptos para desmitificar as motivações do outro, para apontar os sórdidos interesses ocultos pelas suas declarações altissonantes. Na orgia de imperialismos econômicos e políticos, de ideologias coletivistas e de esperanças irracionais, Hitler alcança as formas mais

tenebrosas de barbárie. Em setembro de 2001, o ataque terrorista aos Estados Unidos reedita essa barbárie de conseqüências imprevisíveis. E, tudo indica que culturas estão novamente tentando afirmar a sua etnia contra outra cultura étnica. O fanatismo dessa pretensa acertividade será, por fim, limitado à sua relatividade.

Segundo Geertz (1988, p. 13), o retrato dos povos da Micronésia e do Oriente Médio, que M. Spiro traçou como o de moralistas fervorosos, busca tortuosamente prazeres hedonísticos, suficientes para eliminar a suspeita de que a sua concepção de natureza humana universal permanece presa a alguma distorção etnocêntrica: *produtos nocivos de um relativismo pernicioso, cujo recurso a um funcionalismo médico objetiva curar em nós:*

O conceito de relativismo cultural [...] foi convocado para combater as nações racistas em geral, e a noção de mentalidade primitiva em particular [...]. Mas o relativismo cultural também foi utilizado, pelo menos por alguns antropólogos, para perpetuar um tipo de racismo às avessas. Isto é, foi usado como um poderoso instrumento de crítica cultural, com a conseqüente derrogação da cultura ocidental e da mentalidade por ela produzida. Esposando a filosofia do primitivismo [...], a imagem do homem primitivo foi usada [...] como veículo para empreender buscas utópicas pessoais e/ou como um fulcro para expressar descontentamento pessoal com o homem e a sociedade ocidentais. As estratégias adotadas tomaram várias formas, das quais as que se seguem são bastante representativas. (1) Tentativas de abolir a propriedade privada, ou a desigualdade, ou a agressão nas sociedades ocidentais tem uma probabilidade razoavelmente realista de alcançar sucesso. (2) Em comparação com pelo menos alguns primitivos, o homem ocidental é singularmente competitivo, belicoso, intolerante aos desvios, sexista, e assim por diante. (3) A paranóia não é necessariamente uma doença, porque o pensamento paranóico está institucionalizado em certas sociedades primitivas.

O medo do relativismo, aumentado a cada volta como uma obsessão mesmérica, levou a uma posição em que a diversidade cultural, no espaço e no tempo, reduz a uma série de expressões, algumas saudáveis e outras não, de uma realidade subjacente estabelecida, a natureza essencial do homem, reduzindo-se a antropologia, nessa perspectiva, ao esforço de enxergar, através da névoa de tais expressões, a substância dessa realidade. *Um conceito generalizador, esquemático e ávido por conteúdos, moldável a qualquer forma que apareça – wilsoniana, lorenziana, freudiana, marxiana, benthamiana, aristotélica –*, transforma-se na base sobre a qual passa a repousar definitivamente a compreensão da conduta humana, do homicídio, do suicídio, do estupro, ... da derrogação da cultura ocidental.

1.9 Relações de convívio moral dos diferentes indivíduos éticos nos ambientes organizacional e social

Conforme N. Oliveira (1999), o *ethos primordial*, sedimentado no enigmático Heráclito, o “Obscuro”, *nos reconduz a um ethos supostamente originário*. Assim, se um ethos da modernidade pressupõe um ethos pré-moderno ou não, *obviamente não diz respeito aqui a um processo mensurável de comportamento sociopolítico, mas a uma questão de ordenamento e de princípios, ou seja, dos primórdios mesmos daquilo que viríamos a conceber como ethos*. Com base em fragmentos enigmáticos pré-socráticos, essas noções fundamentais sedimentaram o pensamento ético-político dos sofistas e, principalmente de Sócrates, por muitos considerado *o verdadeiro pai da moral grega*.

Desse modo, o ethos e a destinação são comuns ao ser humano, o modo de ser que caracteriza o humano é seu *daimon*, o seu *theos*. Para Oliveira (ibid.), segundo Heráclito, *pensamos o mundo, nosso modo de nele ser, na medida em que escutamos o logos deste mundo, o devir no seu ser. Se a todos pertencem o conhecer-se a si mesmo e o pensar bem, o desafio de pensar o mundo não é sequer experienciado como espanto por todos, nem mesmo por muitos que não sabem ouvir nem falar*. É com M. Heidegger (1997) que a determinação fenomenológica do *kosmos* viabiliza o aparecer dos entes como eles são no mundo e, desse modo, é possível mostrar a contribuição da noção heraclítica do *kosmos*, sobre um *retorno às coisas mesmas na formulação de um ethos ecológico*. Ou seja, os prolegômenos para uma ética ecológica heraclítica, *não tanto como uma resposta a uma crise ambiental mas como uma investigação filosófica sobre ética, filosofia política e meio ambiente*.

Conforme Oliveira (1999), Heidegger distingue *o cosmos inteiro, o universo, do mundo que filosoficamente transcende a totalidade de todos os entes no mesmo sentido a-léthico do ordenamento heraclítico*. O mundo vem antes, compreendido e desvelado previamente, como todo Dasein existe antes de toda a apreensão desse ou daquele ser. Assim, da familiaridade com o mundo, constitutiva do Dasein enquanto ser-no-mundo, surge a compreensão dos entes que no mundo se manifestam. Por conseguinte, o meio ambiente desempenha uma função fundamental de adaptação ao mundo *pelo nosso modo de ser no mundo*. Já para Heráclito, o ethos humano, ao contrário do divino, não tem nenhum propósito definido. *O ethos ecológico é*

humano, na medida em que é finitamente mundano, o humano sendo justamente este modo de ser finito no mundo, assim como o habitat de animais define o mundo animal e a justiça divina (diké) o devir inocente da physis. O habitar humano é finito, indefinido, indeterminado e repleto de caminhos que podem levar a lugar nenhum. Este habitar é o destino de cada um e de todos, na morte e na vida.

De acordo com Gialdi (1989), o *ethos* é a casa, a moradia do ser humano e de sua personalidade. É a identidade profunda de um povo, o seu vigor original, as suas concepções básicas. Ao passo que a ética faz parte do conteúdo da filosofia geral, que se preocupa com a moralidade. Isto é, com o conteúdo prático da moral: o agir humano. A Ética é um ramo da Filosofia Geral: *é a filosofia moral ou o pensamento filosófico acerca da moralidade, dos problemas morais e dos juízos morais (a respeito do certo e do errado, isto é, a Razão, e não a consciência ou a vontade, como fundamento da ética).* A ética é o fundamento filosófico do agir humano: é a regra filosófica de vida. A filosofia moral tem por fim unificar as regras, reduzindo-as a princípios fundamentais éticos que, por sua vez, se prendem aos princípios fundamentais da explicação do homem. A filosofia moral parte de um princípio geral: *é preciso fazer o bem.*

A moralidade pertence ao íntimo da pessoa humana, como individualidade e nas suas relações sociais. Ao passo que a ética é o fundamento filosófico da moralidade. Contudo, a moralidade não se confunde com a conveniência social nem com o Direito. A conveniência social limita-se às aparências e ao gosto. E o Direito refere-se ao legislativo, executivo e ao judiciário. Por sua vez, a moralidade pertence ao íntimo da pessoa humana. Não cabe à ética examinar a solução dos problemas fundamentais: origem, natureza e destino do homem; imortalidade da alma; existência de Deus, questões estas que são objeto da Filosofia Geral.

Já a Filosofia moral alicerça o seu estudo e seus argumentos éticos sobre convicções preestabelecidas dos filósofos: materialistas que sustentam que a matéria é suficiente para explicar os fenômenos de investigação, inclusive os fenômenos mentais, sociais e históricos; espiritualistas, que defendem o primado do princípio espiritual sobre o material; monistas, que defendem uma só lei, a doutrina de que o conjunto das coisas dos fenômenos pode ser reduzido à unidade material ou espiritual; idealistas, que consideram o espírito ou a consciência ou a vontade ou as idéias dados primários para a resolução de problemas; e os deístas, que não aceitam

a revelação divina ou a autoridade de qualquer Igreja, porém aceitam a existência de um Deus destituído de atributos morais e intelectuais.

Desse modo, conforme Gialdi (ibid.), o estudo da filosofia da moral se defronta com conflitos: (1) A concepção imutável da moral, sustentada por princípios metafísicos absolutos, segundo a moral ideal platônica e as essências aristotélicas: Deus, mandamentos e preceitos absolutos; natureza humana, instintos e paixões; e homem, essência eterna e imutável. (2) A concepção mutável da moral, sustentada por princípios dialéticos, histórica: existência material, social e prática; vida espiritual e psíquica.

A moral imutável se caracteriza pelo universal e não pelo caráter particular. Privilegia as ações sobre as intenções e o individual sobre o coletivo e o social. Acentua o legalismo e o pessimismo, o homem ideal e não o homem situado e concreto. A moral mutável sustenta-se na pessoa humana inserida no mundo, numa cultura, num determinado tempo e num contexto social e sujeito da moral.

Sánchez Vásquez (1986) sustenta que, diferentemente dos problemas prático-morais, os éticos são caracterizados pela sua generalidade. O problema do que fazer em cada situação concreta é um problema prático-moral e não teórico-ético. Ao contrário, definir o que é o bom não é uma questão moral cuja solução cabe ao indivíduo em cada caso particular, mas um problema geral de caráter teórico, de competência do investigador da moral, ou seja, do ético. Assim, por exemplo, na Antigüidade grega, Aristóteles se propõe o problema teórico de definir o que é bom. Sua tarefa é investigar o conteúdo do bom, e não determinar o que cada indivíduo deve fazer em cada caso concreto para que o seu ato possa ser considerado bom. Nesse sentido abre-se para a ética *um vasto campo de investigação que, em nosso tempo, constitui uma sua seção especial sob o nome de metaética, cuja tarefa é o estudo da natureza, função e justificação dos juízos morais.*

Portanto, *os problemas teóricos e os problemas práticos, no terreno da moral, se diferenciam, mas não estão separados por uma barreira intransponível.* As soluções que se dão aos primeiros não deixam de influir na colocação e na solução dos segundos, isto é, na própria prática moral; por sua vez, os problemas propostos pela moral prática, vivida, assim como as suas soluções, constituem a matéria de reflexão, o fato ao qual a teoria ética deve retornar constantemente para que não seja uma especulação estéril, mas sim a teoria de um modo efetivo, real, de comportamento do homem. Assim, os homens porém, em seu comportamento

prático-moral, não somente cumprem determinados atos, como, ademais, julgam ou avaliam os mesmos, isto é, formulam juízos de aprovação ou de reprovação deles e se sujeitam consciente e livremente a certas normas ou regras de ação. *Tudo isto toma a forma lógica de certos enunciados ou proposições.*

Por conseguinte, a ética se relaciona estreitamente com as ciências do homem, ou ciências sociais, dado que o comportamento moral não é outra coisa senão uma forma específica do comportamento do homem, que se manifesta em diversos planos: psicológico, social, prático-utilitário, jurídico, religioso ou estético. *Mas a relação da ética com outras ciências humanas ou sociais, baseada na íntima relação das diferentes formas de comportamento humano, não nos deve esquecer o seu objeto específico, próprio, enquanto ciência do comportamento moral.*

Ainda segundo Sánchez Vasquéz (ibid.), a ética se relaciona com a economia política como ciência das relações econômicas que os homens contraem no processo de produção. Baseada na relação efetiva, na vida social, entre os fenômenos econômicos e o mundo moral, elas ocorrem em dois planos: (1) Na medida em que as relações econômicas influem na moral dominante numa determinada sociedade. Ou seja, o conhecimento dessa moral tem que se basear nos dados e nas conclusões da economia política a respeito desse modo de produção, ou sistema econômico. (2) Na medida em que os atos econômicos não podem deixar de apresentar uma conotação moral. A atividade do trabalhador, a divisão social do trabalho, as formas de propriedade dos meios de produção e distribuição social dos produtos do trabalho humano colocam problemas morais. A ética como ciência dos problemas morais não pode negligenciar os problemas morais apresentados.

Tais problemas prático-morais que se apresentam nas sociedades, são também comuns no dia-a-dia das empresas e/ou vice-versa, uma vez que, se as comunidades lingüísticas não têm capacidade de reflexão, abrem-se caminhos que conectam a exigência de um argumento transcendental e a idéia de uma comunicação ideal. Segundo R. Bubner (1984), *ou se volta às bases kantianas da subjetividade, com a conseguinte necessidade de redescobrir o sujeito transcendental em todo sujeito empírico e portanto não coincide com a comunidade lingüística entre sujeitos, ou se analisa o argumento transcendental de forma diferente, não tendo em conta os supostos de subjetividade e fazendo ênfase sobre a estrutura lógica da referencialidade própria da reflexão transcendental. Em todo caso, não se deve afastar a possibilidade da intersubjetividade do meio lingüístico. Ao se reconhecer a*

dúvida dessa tradição, que reclama para si reunir o pensamento da vida ideal da sociedade com os princípios do verdadeiro conhecimento, então o programa da teoria da comunicação se restringe a uma investigação dos contextos de interação da racionalidade. Então está claro que se trata realmente de estabelecer normas de ações, isto é, problemas de ética.

O saber acumulado numa cultura se transforma em formas de vida dos indivíduos e dos grupos de um lado, e em formas de vida social (ou em esferas de vida, ou em ordens de vida, como Weber diz ao invés de subsistemas sociais), de outro. Para Habermas (1987a), Weber entende essa transformação como uma transferência entre idéias e interesses. Ou seja, ele parte do pressuposto de que *os seres de cultura (Kulturmenschen), ou os indivíduos socializados têm, por um lado, necessidades que precisam ser satisfeitas, e de outro, se movem em plexos de sentido que necessitam de interpretação e de aporte de sentido. A esses aspectos, respondem, respectivamente, interesses materiais e interesses ideais; os primeiros têm por objetivo bens terrenos como o bem-estar, a segurança, a saúde, a longevidade, etc. Os outros têm por objetivo bens esotéricos como a graça, a redenção, a vida eterna, a superação da saudade, a angústia ante a morte, entre outros.*

Entre idéias e interesses, ocorrem relações do tipo conceitual bem como relações do tipo empírico. Conceitual, porque as necessidades ideais se orientam diretamente por idéias e valores, enquanto as necessidades materiais têm que ser interpretadas por idéias. De outro modo, idéias e interesses trabalham entre si relações empíricas, ao mesmo tempo, nas ordenações da vida social e nas estruturas da personalidade dos membros que as integram. Assim, as ordenações da vida social podem ser consideradas como reguladoras da apropriação de bens e como realizadoras ideais de valores. Esses dois aspectos dependem um do outro. *Os interesses só podem ser satisfeitos de modo estável através de normas de comércio e contrato social se eles se unirem com ideais que lhes sirvam de justificação.*

Para Habermas (ibid.), os sistemas de ação social ou as ordenações da vida social integram idéias e interesses, podendo ordenar oportunidades legítimas de satisfação de interesses materiais e ideais. A compreensão de idéias e interesses e sua mútua estabilização servem para regular a apropriação de bens materiais e ideais e para regular os motivos e as orientações de valores dos afetados. Isso vale tanto para os ambientes internos das organizações como para a sua comunidade de inserção.

CAPÍTULO 2

A ORGANIZAÇÃO COMO UM SISTEMA ABERTO NUM ESTADO DE EQUILÍBRIO CONTINGENTE

Ludwig von Bertalanffy, no prefácio de sua obra *Teoria geral dos sistemas*, trata a *Ciência dos Sistemas* como parte integrante dos currículos acadêmicos das universidades, onde o desenvolvimento lato da ciência da engenharia é exigido pela complexidade dos *sistemas* da tecnologia moderna, nas relações entre o homem e a máquina, nem tanto no passado, mas, imperiosas nas complexas estruturas tecnológicas e sociais do mundo moderno. Por conseguinte, a teoria dos sistemas é um campo matemático que oferece técnicas originais e altamente complicadas e, através do uso do computador, fará frente aos novos problemas que surgirão dessas necessidades.

Para Bertalanffy (1975, p. 7), a teoria dos sistemas consiste:

Numa ampla concepção que transcende de muito os problemas e exigências tecnológicas, é uma reorientação que se tornou necessária na ciência em geral e na gama de disciplinas que vão da física e da biologia às ciências sociais e do comportamento e à filosofia. É uma concepção operatória, com graus variáveis de sucesso e exatidão, em diversos terrenos, e anuncia uma nova compreensão do mundo, de considerável impacto... Ainda mais, a ciência dos sistemas, centralizada na tecnologia dos computadores, na cibernética, automação e engenharia de sistemas, parece transformar a idéia dos sistemas em outra técnica... para configurar o homem e a sociedade ainda mais na *mega-máquina* [...].

Nesse sentido, o organismo é uma máquina quimiodinâmica que transforma diretamente a energia do combustível em trabalho efetivo, fato em que, por exemplo, se baseia a teoria da ação muscular. Assim, o organismo tornou-se uma máquina cibernética, capaz de explicar muitos fenômenos homeostáticos e dos tipos afins. No entanto, o autor considera que o modelo do organismo como máquina possui diferentes dificuldades e limitações. A primeira dificuldade e/ou limitação diz que há o problema da *origem da máquina*. A segunda limitação diz respeito ao problema da *regulação* e ao conserto após perturbações arbitrárias. A terceira dificuldade e/ou limitação afirma que o organismo vivo mantém-se numa contínua *troca de componentes* através do metabolismo.

Em outras palavras, uma estrutura do organismo do tipo das máquinas não pode ser a razão última da ordem dos processos vitais, porque a própria máquina é mantida por um fluxo ordenado de processos. *Por conseguinte, a ordem primordial deve encontrar-se no próprio processo.* Sendo assim, os sistemas vivos são fundamentalmente sistemas abertos, definidos pelo autor como um sistema de troca de matéria com o seu ambiente, apresentando importação e exportação, construção e demolição dos materiais que o compõem.

Mesmo derivando de duas fontes: primeiramente da biofísica do organismo vivo e, por segundo, da evolução da química industrial, a teoria da cinética dos sistemas abertos é relativamente nova e deixa muitos problemas sem solução. Mas, mesmo assim, os sistemas abertos buscam um estado independente de tempo, chamado estado estável, ou seja, o estado estável mantém-se a distância do verdadeiro equilíbrio e, portanto, é capaz de produzir trabalho, como se dá no caso dos sistemas vivos, por oposição aos sistemas em equilíbrio. Nesse sentido, o estado estável mostra características regulatórias notáveis que se tornam evidentes, particularmente em sua equifinalidade.

Ainda segundo Bertalanffy (1975), se um estado estável for alcançado por um sistema aberto, é independente das condições iniciais e determinado somente pelos parâmetros do sistema, isto é, pelas velocidades de reação e transporte. A isso se chama *equifinalidade*, encontrada em muitos processos orgânicos, por exemplo no crescimento. Assim, o autor descreve o crescimento de ratos em condições normais de alimentação. Num dado momento, o suprimento de vitaminas é suspenso e interrompe o crescimento dos ratos. Só após o restabelecimento das vitaminas os ratos puderam conseguir o peso normal final.

Para ilustrar o ponto de partida dos sistemas abertos, D. Katz e R. Kahn (1970) dizem que o estudo de problemas no mundo social tem sido embaraçado por uma incapacidade de lidar-se com os fatos da estrutura e da organização social. Dessa forma, as sociedades, em suas próprias naturezas, representam agrupamentos organizados de pessoas cujas atividades são institucionalmente canalizadas. O indivíduo, no moderno mundo ocidental, passa a maior parte do tempo em que está acordado em organizações e ambientes institucionais. Assim, a teoria do sistema aberto, com sua entropia presumida, dá ênfase à relação íntima entre a estrutura e o meio que a apóia, porque sem *inputs* continuados a estrutura se desmoronaria.

Sobre isso, a história da filosofia faz menção a diversas formas de pensamentos sobre o convívio do homem em sociedade, não só e também com o signo de *sistema*, mas com algum outro tipo de sinônimo, pois o sentido de buscar a universalização nas relações de convivência entre os seres, num mesmo ambiente e/ou entre ambientes diferentes, é o mesmo em qualquer *mundo*. Segundo Reale e Antiseri (1991c), a conceituação do ser-no-mundo na obra *Ser e tempo* de Heidegger, refere-se ao homem como aquele ente que se interroga sobre o sentido do ser, sendo que o modo de ser do homem é a existência, já que experiência é poder-ser (projetar). Existência é *transcendência* por Heidegger identificada como superação, pois é transcendência que institui o projeto ou esboço de um mundo, é um ato de liberdade, é a própria liberdade. O homem está no mundo envolto nas peripécias do mundo.

Conseqüentemente, contrário a E. Husserl, Heidegger entende que *o sujeito é abertura para o mundo e não mônada e que o conhecer não é o modo originário da relação do homem com o mundo*. Assim, se o ser-no-mundo (*in der-Welt-sein*) é um existencial, também o ser-com-os-outros (*Mit-sein*) é um existencial. Por isso o ser-no-mundo assim como é um *cuidar das coisas*, também é um *cuidar dos outros*, e isso constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. Para Heidegger (1997), o ser-em, como um estar *dentro de*, designa o *modo de ser de um ente que está num outro*, e deste modo indica a relação de reciprocidade de ser de dois entes extensos *dentro* de um espaço e ao mesmo tempo. Assim, para o autor, *o ser-no-mundo é uma constituição necessária e a priori da pre-sença, mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu ser*. Por isso, um ente só poderá tocar num outro dentro do mundo, se tiver o modo de *ser-em*, e se, com sua *pre-sença*, já lhe houver sido descoberto um mundo.

Essa relação entre os seres num mundo pressupõe a participação em um jogo de regras definidas. Ludwig Wittgenstein, em sua obra *Investigações filosóficas*, sobre os atos de fala nos *Jogos de linguagem*, diz que *jogar consiste em movimentar as coisas sobre uma superfície de acordo com certas regras*. Desse modo diz que Santo Agostinho descreve um sistema de comunicação, só que nem tudo o que é linguagem é um sistema, pois há sempre um domínio circunscrito e não uma totalidade do que se pretende expor. Desse forma, Wittgenstein chama *jogo de linguagem também à totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada*. Por isso, quando o sujeito fala para si em voz alta e numa linguagem incompreensível, seus pensamentos serão ocultos para os outros.

Segundo F. Mendonça (1972), a origem da abordagem sistêmica remonta à antiguidade. Esse tipo de enfoque tem sido discutido desde a época dos filósofos pré-socráticos e, passando por Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, chega até Hegel, Nietzsche e os atuais. No entanto, há diferenças entre as maneiras de encarar o tema ao longo dos séculos. Essas diferenças residem principalmente na ênfase dada a uma determinada idéia. Assim, nos primeiros tempos, a ênfase maior era dada em explicar a realidade ou imaginar uma realidade ideal, através da filosofia ou da religião. Passou a seguir para a experimentação e, finalmente, ao uso de técnicas matemáticas através do uso do computador.

Por conseguinte, a formação de uma equipe interdisciplinar, com a finalidade de criar ou otimizar um sistema, traz como consequência a necessária *comunicação* entre os especialistas, apesar da dificuldade de diálogo entre as partes. Mas, para que haja uma melhor comunicação entre os diversos especialistas, é necessária uma linguagem comum. E a abordagem de sistemas, encarada sob o aspecto interdisciplinar, busca o estabelecimento de uma linguagem comum entre as diversas disciplinas que constituem o conhecimento humano. Também importa ressaltar que esse processo de comunicação desenvolve-se num meio ambiente, pois há uma relação entre o sistema e seu meio ambiente, entendendo-se por meio ambiente de um sistema o conjunto de todos os objetos que não fazem parte do sistema em questão, mas que exercem alguma influência sobre a operação do mesmo.

Nesse contexto, a implementação de modelos matemáticos, para representar sistemas complexos, tem sido facilitada pelo uso de computadores que, por sua vez, podem ser usados em situações que necessitam de representações de modelos estáticos ou dinâmicos e de outras aplicabilidades, pois modelos são representações de um sistema, são abstrações para facilitar o projeto e/ou a análise temporal do mesmo. O modelo é utilizado porque torna mais simples o estudo do sistema, visando a que se possa tirar conclusões úteis, e pela impossibilidade de se levar em conta todas as características e os aspectos da realidade complexa. Assim, a importância do uso de modelos de sistemas se deve principalmente ao fato de que eles permitem experimentações e/ou estudos de situações que ainda não existem (simulações) ou que não devam ser experimentadas na vida real. Por exemplo, os efeitos de um acidente de carro em alta velocidade sobre o condutor.

Para se ter uma idéia da dimensão que o significado da palavra *sistema* assumiu na sociedade, Bertalanffy (1975) destaca que o pensamento, em termos de sistemas, desempenha um papel dominante em uma série de campos, que vão das empresas industriais e dos armamentos até tópicos esotéricos da ciência pura, sendo-lhe dedicadas inúmeras publicações, conferências, simpósios e cursos. *São o verdadeiro núcleo de uma nova tecnologia e tecnocracia*. Nesse sentido, o autor destaca a complexidade das raízes dessa evolução do uso do signo *sistema*, sendo que, como consequência, *a tecnologia foi levada a pensar não em termos de máquinas isoladas mas em termos de sistemas*.

Pela própria complexidade dos problemas financeiros, econômicos, sociais e políticos, as relações entre homem e máquina passam a ter importância, entram em jogo e necessitam ser planejadas e organizadas de forma sistemática. A isso Bertalanffy chama *enfoque sistêmico*, ou seja, a descoberta dos meios e modos que levem à sua realização requer um especialista de sistemas ou uma equipe de especialistas, para examinar as soluções possíveis e escolher as que prometem ter caráter ótimo, com a máxima eficiência e o mínimo custo numa rede tremendamente complexa de interações.

Não só restrito às esferas organizacionais, a adoção do termo/conceito *sistema* perpassa as esferas políticas, sociais e econômicas de toda a sociedade, pois essa evolução nas bases do conceito de sistema não é, segundo Bertalanffy (1975, p. 19):

Simplesmente mais uma das múltiplas facetas da modificação que se passa em nossa sociedade tecnológica contemporânea se não fosse a existência de um importante fator que pode não ser devidamente compreendido pelas técnicas altamente complicadas e necessariamente especializadas da ciência dos computadores, da engenharia dos sistemas e campos relacionados com estas últimas... Trata-se de uma transformação nas categorias básicas de pensamento da qual as complexidades da moderna tecnologia são apenas uma – e possivelmente não a mais importante – manifestação. De uma maneira ou de outra, somos forçados a tratar com complexos, como “totalidades” ou “sistemas” em todos os campos do conhecimento.

Com relação ao estudo de uma organização, seja qual for o tipo de organização humana formal e informal, pois é implícito ao homem organizar-se formalmente mesmo na informalidade, Bertalanffy (1975) destaca as opiniões de W. Scott com relação à teoria das organizações, dizendo que *essa teoria é moldada em uma filosofia que adota a premissa de que a única maneira inteligível de estudar uma organização é estudá-la como sistema*, uma vez que a análise trata a

organização como um sistema de variáveis mutuamente dependentes e, por conseguinte, a teoria moderna das organizações conduz quase inevitavelmente à discussão da teoria geral dos sistemas. Essa também é a opinião do especialista em pesquisa operacional R. Ackoff, ao afirmar que, nas últimas duas décadas, *assistimos à emergência do sistema como conceito-chave na pesquisa científica*.

De modo particular, dessas considerações emerge a noção de que, na gama das ciências e da vida moderna, exigem-se novas conceitualizações, novas idéias e categorias, e que estas, de uma maneira ou de outra, estão centralizadas no conceito de *sistema*. Ou seja, com esses argumentos, o autor considera a positiva expansão do conhecimento e o controle benéfico do ambiente e da sociedade, ao ver no movimento dos sistemas o advento do *Brave New World* de 1984. O fato é que esse movimento merece intenso estudo e temos de aceitá-lo.

Segundo C. Churchman (1972), os sistemas são constituídos de conjuntos de componentes que atuam na execução do objetivo global do todo. O enfoque sistêmico é simplesmente o modo de pensar a respeito desses sistemas totais e seus componentes. Assim, a maneira de descrever um objeto é, em primeiro lugar, pensar naquilo a que é destinado, a respeito de sua função e não na lista de itens que constituem sua estrutura. Desse modo, a descrição do objeto começa a tomar aspectos novos e freqüentemente radicais. O perigo de se descrever o mundo em termos de sua estrutura, e não em sua finalidade, é fazê-lo de maneira incorreta, pois o mundo que se descreve pode não ser aquilo que o mundo será em termos sistêmicos. Assim, pensar o mundo de modo sistêmico pressupõe um modo radical de pensar a respeito do significado de mundo.

De acordo com J. Mèlèse (1973), a gestão pelo sistema é uma perspectiva de conteúdo e mecanismos sistêmicos dos sistemas administrativos e operacionais, que possibilita aos dirigentes uma maneira como *pilotar o sistema*, utilizando de forma satisfatória os computadores e o processamento de dados. Dessa forma, os dirigentes empresariais poderão dispor de uma ferramenta administrativa para a elaboração de técnicas claras e sistematizadas de gestão, válida para todas as atividades que realizam nas empresas, que ofertam produtos e serviços no mercado, uma vez que a utilização de técnicas e instrumentos lógico-matemáticos permite elevar o nível de tratamento das informações gerenciais.

2.1 Os sistemas abertos e seus conceitos subjacentes

A idéia de uma *teoria geral dos sistemas* foi pela primeira vez introduzida por Ludwig von Bertalanffy² antes mesmo da cibernética, da engenharia dos sistemas e de outros campos afins. Nesse sentido, o conceito de sistema tem uma longa história, embora o uso do termo *sistema* não tivesse sido empregado; a idéia perpassou nomes ilustres, entre eles: G. Leibniz sob a designação de *filosofia natural*; Nicolau de Cusa, com sua coincidência dos opostos; Paracelso, com a medicina mística; G. Vico e Ibn-Kaldun, com a visão da história considerada como uma série de entidades ou *sistemas* culturais; K. Marx e G. Hegel com a dialética, etc.

Outras obras preliminares, como a *Gestalten físicas* de W. Köhler, para Bertalanffy (1975), indicam a direção da teoria geral dos sistemas, *mas não trataram do problema em toda a sua generalidade, limitando-se às Gestalten em física (e nos fenômenos biológicos e psicológicos presumivelmente interpretáveis nesta base)*. Segundo o autor, em 1927, Köhler levantou o postulado de uma teoria dos sistemas destinada a elaborar as propriedades mais gerais dos sistemas inorgânicos comparadas às dos sistemas orgânicos.

Bertalanffy destaca também a obra clássica de A. Lotka como a que mais se aproximou do objetivo, uma vez que Lotka tratou do conceito geral de sistemas. Sendo ele um estatístico, porém interessado nos problemas da população mais do que nos problemas biológicos do organismo individual, Lotka, de modo um tanto estranho, concebeu as comunidades como sistemas, ao mesmo tempo que considerava o organismo individual como uma soma de células.

2 “Biólogo vienense que introduziu os conceitos de: *inputs* (entradas), *outputs* (saídas), *throughputs* (medida de desempenho de um sistema que considera o *outputs* gerado em relação ao tempo de geração), definições de fronteiras e *loops de feedback* (retroalimentação ou controle no sentido de retorno do processo) e homeostase (estado de equilíbrio do organismo em relação às suas várias funções e à sua composição). Para Bertalanffy, o conceito de sistemas abertos começa com a idéia de que todo sistema é mais que a soma de suas partes. A ‘subotimização’ é uma definição de fronteiras. Qualquer organização humana não era uma máquina, mas sim uma forma de vida, como uma célula biológica ou um ser vivo” (Senge, 1999, p. 168).

Por conseguinte, só recentemente se tornou visível a necessidade e a exequibilidade da abordagem dos sistemas. Assim, a necessidade resultou do fato de o esquema mecanicista das séries causais isoláveis e do treinamento por partes ter se mostrado insuficiente para atender aos problemas teóricos, especialmente nas ciências biossociais, e aos problemas práticos propostos pela moderna tecnologia. Bem como a viabilidade resultou de várias novas criações: teóricas, epistemológicas, matemáticas, etc. que, embora ainda no começo, tornaram progressivamente realizável o enfoque dos sistemas.

Conseqüentemente, o enfoque mecanicista parecia desprezar ou negar de todo exatamente aquilo que é essencial nos fenômenos da vida. Ou seja, a consideração organísmica³ na biologia, que acentuasse a consideração do organismo como totalidade ou sistema e visse o principal objetivo das ciências biológicas na descoberta dos princípios de organização em seus vários níveis. O aparecimento simultâneo de idéias semelhantes, independentes uma das outras e em diferentes continentes, como por exemplo os trabalhos de A. Whitehead sobre o “*mecanicismo orgânico*”; de W. Cannon sobre a homeostase; e de C. Bernard sobre a concepção organísmica na França, era um sintomático indício de que uma nova tendência necessitaria de tempo para chegar a ser aceita.

Conectado com o trabalho experimental sobre o metabolismo e o crescimento, também com o esforço para concretizar o programa organísmico, a teoria dos sistemas abertos foi baseada, segundo Bertalanffy (1975), *no fato bastante trivial de que o organismo é um sistema aberto, embora na época não existisse nenhuma teoria desse tipo*. Com relação a isso, o autor diz que *a aplicação dos princípios físico-químicos de equilíbrio, especialmente da cinética química e da lei de ação das massas, mostrou ter fundamental importância para a explicação dos processos fisiológicos*, isto é, considerando-se o organismo como um todo, que apresenta características semelhantes às dos sistemas em equilíbrio.

3 “Organísmica, conservado na tradução, o neologismo indica a intenção do autor, explicada pelo contexto. A palavra ‘orgânico’, que em português serve de adjetivo tanto para órgão quanto a organismo, não expressaria o que o autor pretende dizer” (Bertalanffy, 1975, p. 21).

O exemplo apresentado por Bertalanffy é o da célula e/ou organismo multicelular cuja composição, proporção constante dos componentes, assemelha-se à distribuição dos componentes em um sistema químico em equilíbrio e que, em larga medida, depois de perturbações, é mantida em diferentes condições, em diferente tamanho de corpo, etc. Disso resulta que, segundo o autor, *compreendemos imediatamente porém que pode haver sistemas em equilíbrio no organismo, mas que o organismo enquanto tal não pode ser considerado um sistema em equilíbrio.*

Segundo I. Chiavenatto (1993), a *Teoria geral dos sistemas* de Bertalanffy demonstra o *isomorfismo* das várias ciências, permitindo maior aproximação entre as fronteiras e o preenchimento dos espaços vazios entre elas, sendo, pois, uma teoria totalizante, uma vez que os sistemas não podem ser compreendidos apenas pela análise separada e exclusiva de suas partes individuais, mas pela compreensão da dependência recíproca de todas as disciplinas e da necessidade de sua integração. Os diversos ramos do conhecimento passaram a tratar desse modo seus objetivos de estudo (físicos, biológicos, psíquico, sociais, químicos, etc.) como *sistemas*.

Para Max Weber (1994), no estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de, na civilização ocidental, haver aparecido fenômenos culturais dotados de um desenvolvimento universal em seu valor e significado. Desse modo, os conhecimentos empíricos, as reflexões sobre os problemas do mundo da vida, a sabedoria filosófica e a teológica do tipo mais profundo não lhe são confinados. Porém, conhecimento e observação de grande acuidade existiram também em outras civilizações.

Nesse sentido, um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência, por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existiu senão no Ocidente. Isso é verdade, principalmente, no que se refere ao funcionamento especializado, base do Estado Moderno e da moderna economia ocidental. O funcionário, mesmo o especializado, é figura muito antiga nas mais diversas culturas, porém é na cultura ocidental que experimenta a absoluta e completa dependência de toda a sua existência, das condições políticas, técnicas e econômicas de sua vida, bem como as demais funções cotidianas na vida social.

Para Bertalanffy (1975, p. 36), as *revoluções científicas* podem ser identificadas por certos critérios de diagnósticos. Ao citar T. Kuhn, diz que:

Uma revolução científica define-se pelo aparecimento de novos esquemas ou *paradigmas* conceituais. Estes põem em evidência aspectos que não eram anteriormente vistos nem percebidos, ou eram mesmo suprimidos na ciência “normal”, isto é, a ciência geralmente aceita e praticada no momento. Por conseguinte, há um deslocamento nos problemas observados e estudados e uma mudança das regras da prática científica, comparável à troca nas *gestalten* perceptíveis nas experiências psicológicas, quando por exemplo a mesma figura pode ser vista como constituída por dois perfis ou por uma taça, um pato ou um coelho.

Segundo A. Alves-Mazzotti e F. Gewandszajder (1998), em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, Thomas Kuhn critica a visão da ciência proposta tanto pelos positivistas lógicos como pelo racionalismo crítico popperiano, demonstrando que o estudo da história da ciência dá uma visão da ciência e do seu método diferente da que foi proposta por essa escola. Sendo que, mais tarde, em 1970, Kuhn reage às críticas recebidas e reformula seu pensamento original, ou seja, para ele *a história da ciência demonstra que esta substituição (chamada revolução científica) não é – e não poderia ser – tão simples como a lógica falsificacionista indica. Isso porque uma observação nunca é absolutamente incompatível com uma teoria*. Na realidade, para Kuhn, uma teoria *falsificada* não precisa ser abandonada, mas pode ser modificada de forma a se reconciliar com a suposta refutação. O que Kuhn vai tentar explicar é como a comunidade científica chega a um consenso e como esse consenso pode ser quebrado.

Para Bertalanffy (1975), os critérios extraídos por Kuhn do estudo das revoluções *clássicas* em física e química são uma excelente descrição das transformações realizadas pelos conceitos de organismo e de sistemas. Segundo o autor, eles elucidam ao mesmo tempo os méritos e as limitações desses conceitos, uma vez que a teoria dos sistemas abrange um certo número de enfoques quanto ao estilo e às finalidades. Para melhor elucidar o princípio fundamental da ciência clássica, destaca que o problema do sistema *é essencialmente o problema das limitações dos procedimentos analíticos na ciência, pois o procedimento analítico significa que uma entidade pode ser estudada resolvendo-se em partes e, por conseguinte, pode ser constituída ou reconstituída pela reunião dessas partes*. Esses procedimentos são entendidos tanto em sentido material quanto em sentido conceitual.

Nesse sentido, o progresso da ciência, a partir dos princípios da ciência clássica de G. Galilei e R. Descartes, tem um amplo domínio de fenômenos, pois a aplicação do procedimento analítico depende de duas condições: a primeira é que as interações entre as *partes* ou não existem ou são suficientemente fracas para poderem ser desprezadas nas finalidades de certos tipos de pesquisa. A segunda condição é que as relações que descrevem o comportamento das partes sejam lineares, pois só então é dada a condição de aditividade, isto é, uma equação que descreve o comportamento do todo é igual às equações que descrevem o comportamento das partes. Desse modo, um sistema ou *complexidade organizada* pode ser definido pela existência de *fortes interações* ou de interações *não triviais*, isto é, não lineares, sendo que o problema metodológico da teoria dos sistemas consiste, portanto, em preparar-se para resolver problemas que, comparados aos problemas analíticos e somatórios da ciência clássica, são de natureza mais geral.

Os enfoques da teoria dos sistemas (por eles não serem homogêneos) representam diferentes modelos conceituais, técnicas matemáticas e pontos de vista gerais de diversas áreas do conhecimento e da ciência, como por exemplo: os sistemas de engenharia, a pesquisa operacional, a programação linear e não linear, entre outros. Bertalanffy (1975, p. 38, 43) destaca os enfoques mais importantes a saber:

- *A teoria “clássica” dos sistemas* aplica a matemática clássica, isto é, o cálculo. Tem por finalidade enunciar princípios que se aplicam aos sistemas em geral ou a subclasses definidas (por exemplo, sistemas fechados e abertos); fornecer técnicas para sua investigação e descrição e aplicar técnicas aos casos concretos. Devido à generalidade desta descrição pode-se afirmar que certas propriedades formais se aplicarão a qualquer entidade enquanto sistema... mesmo quando sua natureza particular, suas partes e relações sejam desconhecidas ou não pesquisadas.
- *Computação e simulação.* Os conjuntos de equações diferenciais simultâneas como meio de *modelar* ou definir um sistema são, quando lineares, de solução fatigante, mesmo no caso de haver poucas variáveis. Quando não lineares são insolúveis, exceto em casos especiais.
- *Teoria dos compartimentos.* A teoria segundo a qual o sistema consiste de subunidades com certas condições de fronteira entre as quais podem ocorrer processos de transporte. Esses sistemas de compartimentos podem ter, por exemplo, estrutura *catenária* ou *mamilar* (cadeia de compartimentos ou um compartimento central em comunicação com um certo número de periféricos).

- *Teoria dos conjuntos*. Em elegância matemática este enfoque revela-se superior às formulações mais toscas e espaciais da teoria clássica dos sistemas. As conexões da teoria axiomatizada dos sistemas (ou de seus começos atuais) com os problemas dos sistemas reais são um tanto tênues.
- *Teoria dos grafos*. Especialmente a teoria dos gráficos dirigidos (digráficos) elabora as estruturas relacionais representando-as em um espaço topológico. Foi aplicada a aspectos relacionais da biologia (N. Rashevsky, 1956 e 60; R. Rosen, 1960). Matematicamente, esta teoria se liga à álgebra das matrizes e em forma de modelos com a teoria compartimental, para após se relacionar com a teoria dos sistemas abertos.
- *A teoria das redes*, por sua vez, liga-se às teorias dos conjuntos, dos gráficos, dos compartimentos, etc. e aplica-se a sistemas tais como as redes nervosas (por exemplo, A. Rapaport, 1949-50).
- *A cibernética* é uma teoria dos sistemas de controle baseada na comunicação (transferência de informação) entre o sistema e o meio e dentro do sistema, e do controle (retroação) da função dos sistemas com respeito ao ambiente.
- *A teoria da informação*, no sentido de C. Shannon e W. Weaver (1949), baseia-se no conceito de informação, definido por uma expressão isomórfica, a da entropia negativa da termodinâmica. Daqui deriva a expectativa de que a informação possa ser usada como medida de organização (cf. p. 42, H. Quastler, 1955). Embora a teoria da informação tenha adquirido importância na engenharia da comunicação, suas aplicações para a ciência permanecem bastante inconvincentes (E. N. Gilbert, 1966).
- *A teoria dos autômatos* (veja-se M. Minsky, 1967), é a teoria dos autômatos abstratos, com entrada, saída, possivelmente ensaios e erros e aprendizagem. Um modelo geral é a máquina de A. Turing (1936), é uma máquina abstrata capaz de imprimir (ou de apagar) sinais “1” e “0” em uma fila de comprimento infinito. Tudo aquilo que é logicamente possível (isto é, em um simbolismo algorítmico) pode também ser construído – em princípio, embora evidentemente nem sempre na prática – por um autômato (isto é, uma máquina algorítmica).
- *A teoria dos jogos* (J. von Neumann e O. Morgenstern, 1947) é um enfoque diferente, mas pode ser classificado entre as ciências dos sistemas porque diz respeito ao comportamento de jogadores supostamente *racionais* para obter o máximo de ganhos e o mínimo de perdas mediante adequadas estratégias contra o outro jogador (ou a natureza). Por conseguinte, refere-se essencialmente a *um sistema* de forças antagonistas com especificações.
- *A teoria da decisão* é uma teoria matemática que trata de escolhas entre alternativas.
- *A teoria da fila* refere-se à otimização de arranjos em condições de aglomeração.

Segundo Bertalanffy (ibid.), apesar de ser pouco homogênea e incompleta, confundindo modelos (sistemas abertos, circuitos de retroação) com técnicas matemáticas (teorias dos conjuntos, gráficos e jogos), os itens citados são suficientes para mostrar que existe um conjunto de enfoques para a investigação dos sistemas. Para o autor, existe um arranjo de modelos de sistemas, mais ou menos avançado e complexo, onde *certos conceitos, modelos e princípios da teoria geral dos sistemas, tais como ordem hierárquica, diferenciação progressiva, retroação, características dos sistemas definidas pela teoria dos conjuntos e dos gráficos* são largamente aplicáveis aos sistemas materiais, psicológicos e socioculturais.

Conforme E. Agazzi (1996), um dos problemas objetivamente mais difíceis ao tratar das relações entre ciência e ética é, por uma parte, ter em conta (e salvaguardar) sua *autonomia* e, por outra, ter presente (e exigir) sua *responsabilidade* em relação a instâncias não exclusivas internas a seu mesmo âmbito. Ou seja, *a consideração sistêmica de nosso problema consiste em pressupor que a atividade científica vem exercida por um particular sistema social, definido como sistema científico, inserido no próprio meio ambiente*. É fácil constatar que um sistema científico é um sistema adaptativo aberto, cuja finalidade global específica é produzir uma forma de conhecimento objetivo e rigoroso e difundi-lo no contexto social com propósitos cognoscitivos e práticos.

Desse modo, o sistema científico recebe do próprio ambiente diversos influxos em relação aos quais manifesta uma certa reação. Entre tais influxos, *podemos defini-los como pressões aqueles que tendem a amenizar a existência e o funcionamento do sistema científico, que por sua vez reaciona não só tratando de restabelecer seu próprio equilíbrio interno, mas sim modificando o ambiente de modo criativo*. Para a análise destas inter-relações queremos propor um modelo dinâmico. Os *inputs* provenientes do ambiente serão classificados segundo três variáveis sumárias ou indicadores: (1) Demandas; (2) Apoios; e (3) Obstáculos. Os *outputs* se indicarão com as variáveis: v_1 e v_2 . Também deve ser considerado um complexo mecanismo de *feedback* que existe independentemente dos distintos sistemas, com a consequência de que o sistema científico é modificado não somente pelos *inputs* provenientes de seu meio, mas também por si mesmo, por via indireta, através dos *feedbacks* que produz no ambiente. Assim, o objetivo de conservar um certo nível de conhecimento objetivo e rigoroso mantém o valor de suas próprias variáveis essenciais dentro do intervalo crítico.

2.2 Os processos organizacionais focados em suas entradas (inputs)

Segundo Bertalanffy (1975), a físico-química representa a teoria da cinética e dos equilíbrios nos sistemas químicos. No caso da formação dos ésteres estabelece-se uma relação ($\text{C}_2\text{H}_5\text{OH} + \text{CH}_3 \times \text{COOH} \rightleftharpoons \text{CH}_3\text{COO} \times \text{C}_2\text{H}_5 + \text{H}_2\text{O}$), na qual uma certa proporção quantitativa entre o álcool e o ácido acético de um lado, e entre um éster e a água de outro, formam uma reação reversível. A aplicação dos princípios físico-químicos de equilíbrio, especialmente da cinética e da lei de ação das massas, mostra a sua fundamental importância para a explicação dos processos fisiológicos. Considerando que o organismo, como um todo, apresenta características semelhantes às dos sistemas em equilíbrio, *encontramos na célula e no organismo multicelular uma certa composição*, uma proporção constante de componentes, semelhantes à distribuição dos componentes em um sistema químico em equilíbrio e que, em larga medida, *é mantida em diferentes condições, depois de perturbações, em diferentes tamanhos do corpo*.

Com isso, compreende-se imediatamente, porém, que pode haver sistemas em equilíbrio no organismo, mas que o organismo, enquanto tal, não pode ser considerado um sistema em equilíbrio. Disso conclui-se que o organismo não é um sistema fechado, mas aberto. O sistema é fechado quando nenhum material entra nele ou sai dele. Quando é chamado de sistema aberto, há importação e exportação de matéria. Porém, há um contraste fundamental entre os equilíbrios químicos e os organismos que realizam um metabolismo. O organismo não é um sistema estático fechado ao exterior e contendo sempre componentes idênticos. *É um sistema aberto em estado (quase-) estável, mantido constante em suas relações de massa dentro de uma contínua transformação de componentes materiais e energias, no qual a matéria entra continuamente vinda do meio exterior e sai para o meio exterior*. Por conseguinte, o caráter do organismo, como sistema em estado estável (quase estável), é um de seus critérios primários. Nesse estado estável há processos ondulatórios de dois tipos: processos periódicos que se originam do próprio sistema (autônomos); e processos no qual o organismo reage a alterações temporais do meio (estímulos) com flutuações reversíveis de seu estado estável. Passado o efeito, o organismo retorna ao equilíbrio, ou ao fluxo uniforme de seu estado estável.

Embora uma certa semelhança entre os verdadeiros equilíbrios nos sistemas fechados e os equilíbrios estacionários nos sistemas abertos, na medida em que o sistema em sua totalidade e em seus constituintes, permanece constante em ambos os casos, a situação física nos dois casos é fundamentalmente diferente. Os equilíbrios químicos em sistemas fechados baseiam-se em reações reversíveis, são conseqüências do segundo princípio da termodinâmica, e se definem pela mínima energia livre. Nos sistemas abertos, ao contrário, o estado estável não é reversível nem em muitas reações individuais. Um sistema fechado *deve* finalmente atingir um estado de equilíbrio independente de tempo, definido pela máxima entropia e mínima energia livre (equilíbrio térmico), no qual a proporção entre as fases conserva-se constante. Um sistema químico aberto *pode* atingir (supostas certas condições) um estado estável independente do tempo, no qual o sistema permanece constante em totalidade e em suas fases (macroscópicas), embora haja fluxo contínuo de componentes materiais.

Um sistema fechado em equilíbrio não necessita de energia para se conservar, nem é possível obter energia a partir dele. Entretanto, o equilíbrio químico é incapaz de executar trabalho. Para poder executar trabalho é necessário que o sistema não esteja em estado de equilíbrio mas tenda para este. Só então é possível obter-se energia. Por conseguinte, não é possível a contínua capacidade de trabalho em um sistema fechado que tende para o equilíbrio logo que possível, mas somente em um sistema aberto. O aparente equilíbrio encontrado num organismo não é um verdadeiro equilíbrio incapaz de fornecer trabalho, mas ao contrário é um pseudo-equilíbrio dinâmico mantido constante a certa distância do verdadeiro equilíbrio. Para a conservação do *equilíbrio dinâmico* é necessário que as proporções dos processos sejam harmonizadas.

De acordo com Bertalanffy (ibid.), *só desta maneira é possível que certos componentes sejam decompostos, libertando assim energia utilizável, enquanto de outro lado a importação impede o sistema de chegar ao equilíbrio.* As reações rápidas também no organismo conduzem ao equilíbrio químico, por exemplo, a ação da hemoglobina e do oxigênio na corrente sangüínea. As reações lentas não chegam ao equilíbrio mas conservam-se em estado estável. Por conseguinte, a condição para que haja um sistema químico estável é uma certa lentidão das reações. Reações instantâneas, como as que têm lugar entre íons, levam ao equilíbrio em um tempo *infinitamente curto*.

Conforme Katz e Kahn (1970), os sistemas abertos importam alguma forma de energia do ambiente externo. A personalidade é dependente do mundo exterior para a obtenção de estímulo. *Os estudos da privação sensorial demonstram que quando uma pessoa é colocada em um quarto escuro, e à prova de ruídos, onde tem um mínimo de estímulo visual e auditivo, ela tem alucinações e outros sinais de desgaste mental.* Esses estudos demonstram que a percepção depende, para seu apoio, de energia oriunda do mundo exterior. O funcionamento da personalidade depende muito do influxo contínuo de estimulação do ambiente externo. Da mesma forma, as organizações sociais precisam também de suprimentos renovados de energia de outras instituições, ou de pessoas, ou do meio ambiente material. Nenhuma estrutura social é auto-suficiente ou autocontida.

Para Churchman (1972), o ambiente do sistema entrada-saída é o conjunto de combinações importantes para os administradores, mas que não se acham sob o controle deles. Em parte, o ambiente descreve a tecnologia do sistema, isto é, a maneira como a entrada é transformada em saída, desde que a pesquisa e o desenvolvimento não sejam partes do sistema. Se forem, então evidentemente o nível da tecnologia pode tornar-se um motivo de atenção dos administradores. Desse modo, o enfoque entrada-saída, considerando-se uma firma industrial, pode descrever a entrada como o investimento inicial de fundos e, desse investimento saem várias espécies de produtos distribuídos a vários consumidores, assim como dividendos retornam aos investidores.

Segundo Chiavenato (2000), um sistema é um conjunto de elementos que são partes ou órgãos componentes do sistema (subsistemas), que estão dinamicamente inter-relacionados formando uma rede de comunicações e relações em função da dependência recíproca entre eles, desenvolvendo uma atividade ou função (operação, atividade ou processo do sistema), para atingir um ou mais objetivos ou propósitos que constituem a própria finalidade para a qual o sistema foi criado. Por conseguinte, o sistema funciona como um todo organizado logicamente, e isso dá esse aspecto de totalidade e integridade que é o fundamento do sistema. Desse modo, as entradas ou *inputs* são caracterizadas pelo fato de que todo sistema recebe ou importa, do ambiente externo, insumos de que necessita para poder operar. Nenhum sistema é auto-suficiente ou autônomo. Esses insumos podem entrar na forma de recursos, energia ou informação.

Slack (1999) diz que os *inputs* para o processo de transformação, ou para a produção de bens e serviços, podem convenientemente ser classificados em: *recursos transformados*, ou seja, aqueles que são tratados, transformados ou convertidos de alguma forma; e *recursos de transformação*, ou aqueles que agem sobre os recursos transformados. Geralmente, os recursos transformados que a produção emprega são compostos de materiais, informações e consumidores. Frequentemente, um deles é predominante em uma operação. Como exemplo, as operações de manufatura, operações de varejo, o transporte rodoviário, são *processadores de materiais*. Empresas de marketing, matriz bancária, universidades, são *processadores de informações*. Hotéis, hospitais, parques temáticos são *processadores de consumidores* (podem ficar insatisfeitos com os serviços prestados). Porém, Slack diz que há menos diferenças entre os recursos de transformação nas operações de produção. Ou seja, *instalações* compreendem prédios, equipamentos, terrenos e tecnologia do processo de produção; *funcionários* são aqueles que operam, mantêm, planejam e administram a produção. Todas as pessoas envolvidas na produção, em todos os níveis, são classificadas como recursos de transformação.

Por essa visão mecanicista, que coloca, em primeiro lugar, as pessoas como recursos e, em segundo, como recursos de transformação, é que esse enfoque da administração, voltado para o seu processo de entrada ou para a sua produtividade, para os insumos que abastecem o sistema, ganhou argumentos de fundamentação e levou a um modelo de desenvolvimento industrial baseado em *produtividade em massa* e, conseqüentemente, também gerou muitos descontentamentos e desigualdades sociais.

Assim, qualquer sistema que partir do pressuposto de que tudo pode ser transformado ou será utilizado como transformação de *inputs* em *outputs*, terá um modelo de gestão administrativa focado nas abordagens clássicas, estruturalista, burocrática, reengenharia, sistêmica mecanicista que, se por um lado, aumentam a produtividade, instrumentalizam as operações e os procedimentos, levam a um rápido desenvolvimento; por outro, deixam as questões sociais relacionadas ao fator humano, subjugado a uma matematização que pode provocar desequilíbrios irreversíveis. A questão é saber se as empresas existem para a humanidade ou a humanidade existe para as empresas. Talvez devam ser esclarecidos os conceitos de empresa, de humanidade e de existência. Assim, os processos organizacionais poderão ser aplicáveis segundo uma ideologia que é anterior à sua estruturação.

2.3 Os processos organizacionais focados em suas saídas (*outputs*)

Segundo Churchman (1972), o que o cientista tem chamado *enfoque sistêmico* tem sido sempre o sistema limitado. Com o fim de chegar a medidas de eficácia, consideração de recursos e ambiente e aos componentes, foi essencial para ele limitar-se a admitir alguma medida de significado em um sentido limitado. Os modelos de programação linear podem ser muito úteis para os planejadores de orçamentos na consideração de alocação de fundos aos vários departamentos e divisões da empresa. Mas o sistema mais amplo, que aloca os fundos em primeiro lugar à empresa, não pode ser descrito pela ciência da administração, a não ser que o cientista seja capaz de criar um modelo ainda mais amplo para descrever as atividades do sistema mais amplo. As complexidades tornam-se enormes.

Se o cientista aceita, com base em alguma autoridade, que a medida de rendimento deve ser o lucro líquido, ou o número de estudantes formados, ou o número de automóveis que usam as estradas sem pedágio (as saídas do sistema), então o problema dos valores não aparece de forma crítica. É a crença de que os sistemas de administração podem ser considerados essencialmente como sistemas processadores de informação, nos quais a informação toma a forma de dados sobre objetivos, ambiente, recursos e componentes (missão). Mesmo que um modelo exato não possa ser construído, o modo de pensar inerente aos modelos de programação pode ser usado de maneira muito rica.

O adversário do cientista sistêmico terá uma pronta resposta, ou um conjunto de respostas. Para Churchman (ibid.), *o humanista olha a situação em que estamos hoje e nunca fica feliz com ela. Aparentemente nossos dirigentes experimentados são muito capazes de fazer uma porção de coisas em cidades, países e, no mundo todo.* Mas o humanista não está feliz em tratar a responsabilidade com o caráter das pessoas como o cientista, que pensa o homem como processador de informação. O administrador, porém, também não pode aceitar com fácil confiança a noção de que o cientista ampliará gradualmente sua perspectiva para modelos cada vez maiores, porque o administrador tem todo o direito de perguntar que sistema garante o sucesso do cientista. Como foi que ele introduziu o conceito de enfoque sistêmico? Ele parte do sistema total? Ele tem êxito apesar dos erros? Erros são irreversíveis?

Para Bertalanffy (1975), qualquer pesquisa moderna deve levar em conta que o organismo vivo, assim como seus componentes, é o chamado sistema aberto. Sistema que se conserva a si mesmo em uma contínua troca de matéria com o meio. O ponto essencial é que os sistemas abertos estão situados além dos limites da química e da física convencional, em seus dois ramos principais: a cinética e a termodinâmica. A cinética e a termodinâmica convencionais não são aplicáveis a muitos processos do organismo vivo. A célula e o organismo vivo não são uma configuração estática ou uma estrutura do tipo máquinas, que consistem de *materiais de construção* mais ou menos permanentes, nas quais *materiais produtores de energia* provenientes da nutrição são decompostos, a fim de satisfazerem as exigências energéticas dos processos vitais.

Segundo Bertalanffy (ibid.), é um processo contínuo no qual simultaneamente os chamados materiais de construção, assim como as substâncias produtoras de energia, são decompostos e regenerados. Mas esta contínua destruição e síntese estão reguladas de tal maneira que a célula e o organismo se mantêm aproximadamente constantes no chamado estado estável. Esse é um dos mistérios fundamentais dos sistemas vivos. Todas as demais características, tais como metabolismo, crescimento, desenvolvimento, reprodução, autoregulação, estímulo-resposta, atividade autônoma, etc., são em última instância conseqüências desse fato básico (os *outputs*). Essas saídas são, para Katz e Kahn (1970), como aqueles elementos constitutivos dos sistemas abertos que exportam certos produtos para o ambiente externo, quer sejam eles a invenção concebida para o meio ambiente, quer sejam uma ponte construída por uma empresa de engenharia. Mesmo o organismo biológico exporta produtos fisiológicos, como o bióxido de carbono dos pulmões, que ajuda manter as plantas no meio ambiente interno.

Complementando, Bertalanffy (ibid.) diz que o estudo do organismo vivo, como sistema aberto que troca matéria com o meio, compreende duas questões: a *estática*, ou a conservação do sistema em um estado independente de tempo; e a *dinâmica*, isto é, as variações do sistema no tempo. Uma diferença fundamental é que os sistemas fechados *têm* finalmente de atingir um estado de equilíbrio químico e termodinâmico independente do tempo, ao contrário dos sistemas abertos que *podem* alcançar, em certas condições, um estado independente do tempo, chamado estado estável (*Fliessgleichgewicht*). Esse estado estável pode ser alcançado partindo de diversas condições iniciais e por diferentes caminhos.

Nesse sentido, Slack (1999) afirma que os *outputs* e o propósito do processo de transformação são bens e serviços, geralmente vistos como diferentes, e possuem características específicas: *tangibilidade*, isto é, em geral os bens são tangíveis e os serviços são intangíveis, aqueles que sentem o resultado de um serviço; *estocabilidade*, ou seja, parcialmente, em função de sua tangibilidade, os bens podem ser estocados, os serviços geralmente não o são; *transportabilidade* é a habilidade de transportar bens; entretanto, se os serviços forem intangíveis, são intransportáveis; *simultaneidade*, ou seja, outra distinção entre bens e serviços diz respeito ao *timing* de sua produção, os bens são quase sempre produzidos antes de o consumidor recebê-los (ou mesmo os ver); *contato com o consumidor*, a implicação disso é que os consumidores têm baixo nível de contato com as operações que produzem os bens, no caso de serviços. Por serem produzidos simultaneamente, deve haver alto nível de contato entre o consumidor e a operação; e *qualidade*, ou seja, em razão de os consumidores não verem a produção de bens, julgarão a qualidade da operação com base nos próprios bens, e esta deve ser razoavelmente evidente.

Com base nesses pressupostos do ponto de vista da produção, hoje em dia o enfoque que a área mercadológica dá ao processo produtivo possui uma outra característica bem oposta. Ou seja, segundo Churchill e Peter (2000), o *marketing: criando valor para o cliente* procura focar todo o esforço mercadológico no cliente, entendendo que o consumidor deve ser o início e o fim dos processos administrativo, produtivo, mercadológico, etc., bem como deve ser através do encantamento do cliente, e não mais através da satisfação de suas necessidades e desejos, que o resultado do esforço mercadológico deve centrar sua ação. Por conseguinte, os ajustes na cadeia produtiva de bens e serviços devem ser feitos de forma a adequar a linha de produção ao produto e/ou serviço que o consumidor quer adquirir.

Nesse caso, o contato com o consumidor, diferentemente do enfoque mecanicista da produção (focado em sua entrada), deve adquirir o modelo de prestação de serviços (focado em sua saída), isto é, ao invés de baixo contato com as operações, o consumidor deve ter alto contato com elas. Ele é quem vai determinar que tipo de produto deve ser produzido, antes mesmo de ser produzido. Por exemplo, o novo avião desenvolvido pela Embraer, cujo protótipo só pode ser visualizado pela realidade virtual, ou produtos, como automóveis e computadores, que o cliente monta a configuração, escolhe a cor, os acessórios, os instrumentos e equipamentos que deseja, e que posteriormente serão produzidos.

2.4 Os processos organizacionais focados em sua retroalimentação (*feedback*)

Assim como a energia é a moeda corrente da física, os valores econômicos podem ser expressos em reais e/ou em outra unidade monetária; no campo da comunicação, com o desenvolvimento do rádio, dos telefones, do radar, das calculadoras, dos computadores e de outros engenhos, deu-se origem a um novo ramo da física. A noção geral da teoria da comunicação é a informação. Em muitos casos o fluxo de informação corresponde ao fluxo de energia, pois produzem certa reação do organismo e transportam informações. A quantidade de informação transportada em uma resposta é uma decisão entre duas alternativas, tais como animal ou não animal. Com duas perguntas é possível decidir-se por uma em quatro possibilidades, mamífero e não-mamífero, ou planta com flores, planta com planta sem flores.

Para Bertalanffy (1975), acontece que essa medida da informação é semelhante à da entropia, ou antes à da entropia negativa, visto que também a entropia é entendida como um logaritmo da probabilidade. Mas a entropia é a medida da desordem e, por conseguinte, a entropia negativa ou informação é a medida da ordem ou da organização, pois essa última, comparada com a distribuição ao acaso, é um estado improvável. *O segundo conceito central da teoria da informação e do controle é o de retroação.*

O sistema compreende primeiramente um receptor ou órgão sensorial, quer seja uma célula fotoelétrica, uma tela de radar, um termômetro ou um órgão dos sentidos no significado biológico. A mensagem pode ser, nos dispositivos tecnológicos, uma corrente fraca, ou num organismo vivo pode ser representada pela condução nervosa, etc. Em seguida há um centro que recombina as mensagens recebidas e as transmite a um efector, que consiste em uma máquina com um motor elétrico, ou ainda um músculo, que responde à mensagem recebida de tal maneira que há saída de alta energia. Finalmente, o funcionamento do efector é enviado de volta ao receptor e controlado por ele, o que torna o sistema auto-regulador, isto é, garante a estabilidade ou a direção da ação.

Existe também o fenômeno da chamada homeostase, ou manutenção do equilíbrio no organismo vivo, cujo protótipo é a termo-regulação nos animais de sangue quente. O resfriamento do sangue estimula certos centros do cérebro que

ligam os mecanismos de produção do calor do corpo, e a temperatura do corpo é enviada como informação de volta ao centro, de modo que a temperatura mantém-se em um nível constante. Mecanismos homeostáticos semelhantes existem no corpo para a conservação da constância de grande número de variáveis físico-químicas. Ainda mais, sistemas de retroação comparáveis aos servomecanismos da tecnologia existem no corpo do homem para a regulação das ações. Essa informação é em seguida conduzida de volta ao sistema nervoso central, de modo que o movimento é controlado até ser alcançada a meta. Assim, uma grande variedade de sistemas na tecnologia e na natureza viva segue o esquema de retroação, sendo que a cibernética criada por N. Wiener trata desse fenômeno.

Segundo Katz e Kahn (1970), para sobreviver, os sistemas abertos precisam mover-se para deter o processo entrópico. A negentropia é a reversão desse processo. O processo entrópico é uma lei universal da natureza, no qual todas as formas de organização se movem para a desorganização ou morte. Os sistemas físicos complexos se movimentam em direção a uma distribuição aleatória simples de seus elementos, e os organismos biológicos também se desgastam e perecem. Em um sistema aberto, a importação de mais energia do ambiente que a que expende, pode armazená-la e assim adquirir entropia negativa. Conseqüentemente, num sistema aberto existe uma tendência geral para maximizar sua razão de energia, de importada para expedida, e de sobreviver mesmo em crise, viver em *tempo empenhado*.

Desse modo os *inputs de informação, retroinformação negativa e processo de codificação* são entradas para os sistemas vivos que não consistem somente de matérias contendo energia, mas se transformam ou são alterados por meio de trabalho feito. Os *inputs* também são de caráter informativo e proporcionam sinais à estrutura sobre o ambiente e sobre seu próprio funcionamento em relação a ele. *Assim como reconhecemos a distinção entre indícios e impulsos na psicologia individual, devemos levar em conta o input de informação e energia para todos os seres vivos.* Para Katz e Kahn, o tipo mais simples de *input* de informação encontrado em todos os sistemas é a retroinformação negativa (*negative feedback*). A retroinformação de espécie negativa permite ao sistema corrigir seus desvios da linha certa. As partes atuantes da máquina enviam de volta informação sobre os efeitos de sua operação a algum mecanismo central, ou subsistema, o qual atua sobre tal informação e mantém o sistema na direção correta. Por exemplo, empresas que possuem controles de qualidade, programas de erro zero, entre outros.

Por conseguinte, a importação de energia para deter a entropia opera para manter uma certa constância no intercâmbio de energia, de modo que os sistemas abertos que sobrevivem são caracterizados por um estado firme. Desse modo, um estado firme não é sem movimento ou de equilíbrio. Existe um influxo contínuo de energia do ambiente exterior e uma exportação contínua dos produtos do sistema, mas o caráter deste, o quociente de intercâmbios de energia e as relações entre as partes continuam os mesmos. O estado firme é observado de forma clara nos processos homeostáticos, para a regulação da temperatura do corpo; as condições externas de umidade e temperatura podem variar, a temperatura do corpo permanece a mesma.

O princípio homeostático não se aplica literalmente ao funcionamento de todos os sistemas vivos complexos, porque, contrariando a entropia, estes se movimentam em direção ao crescimento e à expansão. Contudo, segundo Katz e Kahn, essa contradição aparente pode ser solvida *se reconhecermos a complexidade dos subsistemas e sua interação, prevendo as mudanças necessárias para a manutenção de um estado firme global*. Conquanto a tendência a um estado firme, em sua forma mais simples, seja homeostática, como na conservação de uma temperatura constante do corpo, o princípio básico é a *preservação do caráter do sistema*. O equilíbrio, do qual os sistemas complexos mais se aproximam, é freqüentemente o quase-estacionário. Um ajustamento em uma direção é contrariado por um movimento em direção oposta, e ambos os movimentos são mais aproximados do que precisos em sua natureza compensatória. Assim, *um gráfico temporal de atividade demonstrará uma série de altos e baixos ao invés de uma curva harmoniosa*.

Preservando o caráter do sistema, a estrutura tenderá a importar mais energia do que a necessária para seu *output*; a fim de garantir sua sobrevivência, os sistemas funcionam de modo a obter margem de segurança além do nível imediato de existência. O corpo armazenará gordura, a organização social criará reservas e a sociedade aumentará suas bases tecnológicas e culturais. No contexto organizacional, podem ser utilizados sistemas de sugestões para a obtenção de idéias sobre melhoramentos técnicos e para a obtenção de retroalimentação sobre os problemas humanos. Os inquéritos sobre moral, sentimentos e atitudes dos empregados, bem como suas crenças, são feitos pelas empresas, a fim de conseguir informações que digam respeito ao lado humano dos processos produtivos e de apoio à produção.

2.5 Os processos organizacionais focados em seu processamento (*throughputs*)

L. Araujo (2001) afirma que para Katz e Kahn, foi T. Parson quem primeiro se utilizou da abordagem dos sistemas abertos no estudo das estruturas sociais (ver capítulo 3). Para melhor se compreender a importância do novo papel da função de organização, métodos e sistemas nas organizações, torna-se necessário ter em mente as principais características dos sistemas abertos: (1) *a importação de energia*, as entradas ou *inputs*; (2) *a transformação*, o processamento ou *throughputs*; (3) *as saídas*, a exportação de energia ou *outputs*; (4) *os sistemas como ciclos de eventos*, padrão de atividade de uma troca de energia que tem um caráter cíclico; (5) *a entropia negativa*, para sobreviverem os sistemas abertos precisam mover-se para deter o processo entrópico; (6) *a entrada de informação*, *feedback* negativo, e processo de codificação (sinais à estrutura); (7) *o estado firme ou homeostase dinâmica*, importação de energia para deter a entropia e manter a constância no intercâmbio de energia; (8) *a diferenciação*, padrões difusos e globais são substituídos por funções mais especializadas; e (9) *eqüifinalidade*, um sistema pode alcançar, por diferentes caminhos, o mesmo estado final.

O funcionamento de qualquer sistema aberto consiste de ciclos recorrentes de *input*, de transformação, e de *output*. Desses três processos básicos, o *input* e o *output* são transações que envolvem o sistema e certos setores de seu ambiente imediato; a transformação ou *throughput* é processo contido dentro do próprio sistema. *As transações, por cujo intermédio as agências no meio ambiente aceitam o produto sistêmico, tipicamente se acham ligadas às transações através das quais novos inputs se acham disponíveis para o sistema.* Localizar um sistema, especificar suas funções e compreendê-las, requer, portanto, que esse processo energético cíclico seja identificado e rastreado.

Segundo Katz e Kahn (1970), *um sistema aberto é definido por suas fronteiras para a recepção seletiva de inputs (um processo de codificação) e para sua transmissão típica de outputs.* É caracterizado por propriedades tais como negentropia que contraria a tendência de todos os sistemas à exaustão; é caracterizado por retroinformação ou suscetibilidade de reação proporcional por seu próprio funcionamento; por homeostase, a tendência para manter um estado firme;

por equifinalidade ou uso de diferentes padrões para produzir o mesmo efeito; e por diferenciação, isto é, a tendência para a elaboração da estrutura. Para as organizações humanas, como para outros sistemas abertos, os processos sistêmicos básicos são energéticos e envolvem o fluxo, a transformação e o intercâmbio de energia. Contudo, as organizações humanas têm propriedades que se distinguem de outras categorias de sistemas abertos. A mais básica é a ausência de estrutura no sentido usual do termo (uma anatomia física identificável, duradoura, observável em repouso e em movimento, quando em movimento executa atividades que compreendem a função sistêmica). A organização tem falta de estrutura nesse sentido anatômico; suas terras e seus prédios são ornamentos; seus membros chegam e se vão; e, não obstante, ela tem estrutura; não é um agregado amorfo de indivíduos em interação, empenhados na criação de alguma combinação aleatória de eventos.

Dentre essas estruturas destacam-se modelos operacionais que dão essa sustentação estrutural para o funcionamento sistêmico da organização. Segundo Seidenthal (1978), o *Critical Path Method* – CPM é uma técnica de caminho crítico que delimita três fases perfeitamente distintas na execução de um projeto: o planejamento, a programação e o controle. Ao se executar o planejamento de um projeto, deve-se ressaltar inicialmente algumas características importantes das pequenas operações que constituem o projeto. As operações podem ser denominadas de *atividades*. O termo *evento* indica o início e o fim de uma atividade. Por *detalhamento* entende-se o desmembramento das atividades de forma: excessiva, ideal e escassa. A fim de que se possa visualizar a totalidade do projeto, faz-se necessária a aplicação do *diagrama de flechas* como um instrumento que ressalta as relações de dependência entre as atividades componentes.

Na programação, o projeto deve ser executado antes mesmo de seu início, pois nessa fase a programação é destinada a determinar a duração das atividades prioritárias para que não haja atrasos em sua conclusão. O *Critical Path Method* é a técnica do caminho crítico determinística, ou seja, quando os tempos de execução das tarefas são conhecidos com precisão. Dependendo do número de atividades que compõem a rede, é mais econômico utilizar computadores; porém, estes têm suas limitações em função de sua programação. Na fase da programação são introduzidas representações das atividades, segundo eventos específicos, associando tempos de execução para cada atividade, calculando-se o tempo de execução e identificando as atividades que não podem ser retardadas sem que haja atrasos.

A fase do controle acontece simultaneamente com o início da execução do projeto e continua até a sua conclusão. Porém, o controle e o fluxo de informações devem ser estabelecidos durante as fases de Planejamento e Programação, de modo que se tenha um sistema já estabelecido no início da execução do projeto. A eficiência do controle deve ser avaliada pela rapidez com que identifica uma discrepância entre o planejado e programado e o realmente executado. Portanto, ao ser identificado um atraso na execução de uma atividade, esta pode ser: de um lado, uma atividade pertencente ao caminho crítico, isto é, esta terá uma folga nula que não poderá ser atrasada sem que haja um correspondente atraso na execução do projeto; de outro lado, uma atividade não pertencente ao caminho crítico, ou seja, terá uma determinada folga cujos atrasos que ocorrem em atividades não críticas são absorvidos pela folga, sem afetar a data de conclusão do projeto.

Para Seidenthal (ibid.), o *Program Evaluation and Review and Technique – PERT*, ou Técnica de Elaboração e Controle de Programas, criado pela Marinha norte-americana, objetiva planejar e controlar o complexo projeto de construção de submarinos atômicos dotados com projéteis balísticos *Polaris* num prazo determinado. A utilização dessa ferramenta propiciou que todos os esforços fossem bem-integrados e os problemas em potencial fossem descobertos com a devida antecedência, evitando-se atraso no projeto. Essa experiência americana assegura que a utilização do *PERT* aumenta a eficiência do planejamento e controle de projetos, reduzindo o tempo de sua execução e possibilitando uma economia de custos. O *PERT* é uma técnica do caminho crítico cujas etapas também contemplam: o planejamento, a programação e o controle.

O *Resource Allocation and Multi-Project Scheduling – RAMPS*, ou Distribuição de Recursos e Programação de Múltiplos Projetos, entretanto, propicia indicações sobre a melhor utilização de um número limitado de recursos em vários projetos que estão sendo realizados simultaneamente, uma vez que se preocupam em minimizar o intervalo de tempo necessário para a execução do projeto, sem levar em conta os recursos necessários para executá-lo, mesmo que se saiba que nenhum projeto possui recursos ilimitados à disposição. Assim, dois motivos em relação aos recursos chamam a atenção: primeiro, alguns recursos – difíceis de serem obtidos – normalmente não permitem que possam ser incrementados durante a execução de um projeto; segundo, outros recursos devem ser utilizados integralmente, porque são muito dispendiosos para que permaneçam ociosos.

Nesse sentido, o capital é um recurso que, ou fica disponível totalmente no início da execução do projeto, ou então torna-se disponível em parcelas durante a execução do mesmo. De qualquer modo, porém, a quantia que não for gasta em um período fica para o período seguinte. A mão-de-obra, ao contrário, se permanecer ociosa dentro de um período, não estará disponível para o período seguinte. Em relação aos equipamentos, tal como a mão-de-obra, aquele que não for utilizado racionalmente durante um período, permanecendo ocioso, não terá essa capacidade ociosa para o período seguinte. Os materiais, tal como o capital, porém, se não forem utilizados durante um período, estarão, na maioria das vezes (não necessariamente em função de sua validade), disponíveis para o período seguinte. Assim, redistribuir os recursos consiste em procurar, mediante uma reprogramação, evitar flutuações.

Essa instrumentalização das atividades administrativas, dentro das organizações, pode ser desenvolvida por complexos sistêmicos chamados de sistemas operacionais. Para W. Shay (1996), os sistemas operacionais constituem um campo dinâmico, por terem evoluído ao longo dos anos. *O primeiro computador (ENIAC) não tinha sistema operacional. Era semelhante a uma calculadora barata de hoje.* Na década de 50, foram desenvolvidos sistemas operacionais simples, que permitiam que programas fossem apresentados, por cartões perfurados, em sequência e armazenados. No início dos anos 60, foi possível armazenar vários programas simultâneos na memória do computador. Também, em meados da década de 60, a IBM introduziu um sistema operacional que poderia ser executado em qualquer computador. Hoje alguns tópicos mais importantes da ciência da computação se relacionam com a comunicação entre sistemas de computadores.

Um sistema operacional deve levar em conta mais do que simplesmente o número de aplicativos ou de usuários. Em alguns casos, é suficiente responder aos aplicativos em sequência, ou seja, não são necessárias respostas rápidas. Por outro lado, alguns sistemas operacionais tentam garantir uma resposta rápida às necessidades do usuário. O fato de a interface com o usuário ser extremamente importante não é tudo. Um sistema operacional define o que um usuário pode fazer e com que eficiência, e que *hardware* pode ser conectado a um computador. Ele também define que programas o computador pode executar, o que é especialmente importante, já que constitui o principal motivo para que as pessoas usem o computador. Os sistemas operacionais têm, como responsabilidades principais, o processamento de entrada/saída e o gerenciamento de disco e de memória.

De acordo com P. Norton (1997), o *software dá vida à máquina*. Na maioria dos casos, os computadores são máquinas de utilidade geral, muitos podem ser usados tão eficazmente para trabalhar com números quanto para criar documentos ou desenhos, para controlar outras máquinas. O ingrediente que estabelece que o computador executará uma tarefa específica é o *software*. *O sistema operacional informa ao computador como interagir com o usuário. Já o software aplicativo descreve os programas que servem às pessoas*. Esses aplicativos podem ser disponíveis para “n” aplicações: comerciais, utilitários, pessoais e entretenimento. As aplicações verticais são aqueles programas que executam todas as fases de uma função comercial, isto é, um sistema de varejo que contenha registro de vendas, pedido de mercadoria, controle de estoques, etc. As aplicações pessoais referem-se à edição de texto, a programas e tarefas da contabilidade, planilhas eletrônicas, entre outros. A informática para grupos de trabalhos são usadas para videoconferências, intranet, etc.

A. Silberschatz (2001) reitera que o sistema operacional é um programa que atua como intermediário entre o usuário e o *hardware* de um computador. O seu propósito é fornecer um ambiente no qual o usuário possa executar programas. Assim, o principal propósito é o uso do sistema de computação conveniente. Por conseguinte, o sistema operacional adquire um *status* de componente importante de praticamente todo o sistema de computação. Este pode ser, então, dividido em quatro componentes básicos: o *hardware*, o sistema operacional, os programas aplicativos e os usuários.

Dentre os diferentes sistemas operacionais e suas ligações com outros desses sistemas, surge o desenvolvimento de linguagens de computador, ou seja, sistemas que trocam informações entre si, usando principalmente a internet como veículo mais rápido e moderno de transmissão de dados. Dentre as diferentes linguagens, N. Morisseau-Leroy (2001) focaliza o desenvolvimento de aplicativos de banco de dados baseado *em componentes Java com EJBs (Enterprise JavaBeans), CORBA e JSPs (Java Server Pages)*. Embora os programas aplicativos, apresentados em sua obra, estejam sendo executados em um banco de dados Oracle 8.xx e posterior, eles possibilitam interações com qualquer sistema de gerenciamento com database, ou DBMS (Database Management Systems). Esses procedimentos “neerds” (gíria que designa os usuários de programação de computadores) servem para descrever como a instrumentalização sistêmica pode ajudar e/ou complicar a vida das organizações.

Como os Sistemas de Administração da Produção – SAP – são o coração dos processos produtivos, conforme H. Corrêa e I. Gianesi (1996), eles têm o objetivo básico de planejar e controlar o processo de manufatura em todos seus níveis, incluindo materiais, equipamentos, pessoas, fornecedores e distribuidores. É através dos Sistemas de Administração da Produção que a organização garante que suas decisões operacionais sobre *o que, quando, e com o que produzir e comprar sejam adequadas as suas necessidades estratégicas, que por sua vez são ditadas por seus objetivos e seu mercado*. Os SAP são sistemas que provêem informações que suportam o gerenciamento eficaz do fluxo de materiais, da utilização da mão-de-obra e dos equipamentos; a coordenação das atividades internas com as atividades dos fornecedores e distribuidores, e a comunicação/interface com os clientes no que se refere as suas necessidades operacionais. *O ponto-chave nesta definição é a necessidade gerencial de usar as informações para tomar decisões inteligentes.*

As informações não podem ser melhores que os dados que as geraram. Essa é uma máxima freqüentemente citada sobre a qualidade da informação que alimenta o processo decisório, de acordo com R. Ballou (1993). *Reconheceu-se há muito tempo que o desempenho do planejamento e controle gerencial dependem da quantidade, forma e precisão das informações disponíveis.* Até algum tempo atrás, os dados na organização eram classificados, recuperados e manipulados manualmente. Com a introdução e disseminação dos computadores nos negócios, o manuseio da informação ficou bem mais formalizado. Elaborados sistemas de informação são cada vez mais comuns hoje em dia.

O escopo do sistema de informação define o Sistema de Informação Gerencial – SIG – como aquele referente a todo equipamento, procedimento e pessoal que cria um fluxo de informações utilizadas nas operações diárias de uma organização e no planejamento e controle global das atividades da mesma. O uso do computador nem sempre é obrigatório; entretanto, estão facilmente disponíveis para toda classe de negócio. O SIG tem um papel importante de suporte à administração, uma vez que está relacionado com todas as atividades da organização e, geralmente, usa computadores de alguma forma, pois é: *um sistema de informações gerenciais [...] é um sistema integrado homem/máquina, que providencia informações para apoiar as funções de operação, gerenciamento e tomada de decisão numa organização. O sistema utiliza hardware e software de computadores, procedimentos manuais, modelos gerenciais e de decisão e uma base de dados.*

Não obstante os processos de elaboração de sistemas de informações gerenciais que auxiliam na tomada de decisões administrativas, outro fator de suma importância diz respeito ao sistema de trabalho de alto desempenho, dentro do projeto de organização do trabalho humano nas empresas. Este também pode ser chamado de arquitetura organizacional, que reúne trabalho, pessoas, tecnologia e informações de modo a otimizar a congruência, ou adequação entre elas, a fim de produzir alto desempenho em termos de respostas eficientes às exigências dos clientes e de outras demandas e oportunidades ambientais. Para D. Nadler (1993), os sistemas de trabalho de alto desempenho podem ser caracterizados como: *uma maneira de refletir a organização; uma série de princípios para projetar organizações; um processo de aplicação desses princípios no preparo de projetos; uma variedade de características de projeto organizacional específicas.*

Por conseguinte, a abordagem do sistema de trabalho de alto desempenho não é um projeto específico. É um conjunto de sete princípios de projeto aplicados a determinadas situações operacionais: (1) Projeto focalizado no cliente e no ambiente; (2) Unidades com poder de decisão e autônomas; (3) Direção e metas claras; (4) Controle de variação na fonte; (5) Integração sociotécnica; (6) Fluxo de informações acessíveis; (7) Funções compartilhadas e enriquecidas pelo intercâmbio; (8) Práticas de recursos humanos que delegam poder; (9) Estrutura, processos e cultura administrativo que delegam poder; (10) Capacidade de reprojetar.

O importante, segundo A. Clemente (1998), é que no plano interno, conseguido com a estabilidade monetária e, no plano externo, via globalização e mudança do papel do Estado, houve um despertar para o interesse pelo planejamento e, em particular, pela elaboração, análise e avaliação de projetos. Isso porque temas atuais, como a gerência de projetos, projetos ecológicos e impactos ambientais, que passam por fatores humanos envolvidos, estão associados à percepção de necessidades ou oportunidades que se apresentam às organizações.

A forma como será desenvolvido o processamento dos *inputs*, bem como as responsabilidades por seus *outputs*, quer sejam produtos, serviços e/ou resíduos, devem ater-se para as relações humanas nos contextos interno e externo das organizações. Desse modo, o convívio moral deve ter na ética dos agires uma base de justificação e integração, tendo organizações comprometidas com a criação de conhecimento organizacional – e este envolverá o seu ambiente de inserção – usando “ferramentas de gestão” da melhor maneira possível, observadas essas premissas.

2.6 As inter-relações sistêmicas necessárias para o equilíbrio contingencial

O fracasso de algumas tomadas de decisões, segundo Mèlès (1973), se deve ao fato de que os medíocres desempenhos refletem, muitas vezes, mal-entendidos bastantes graves, porque foram construídos sob uma representação formalizada da empresa, a contrastar com o empirismo da gestão tradicional. Alguns homens-sistemas passaram a pensar que a gestão moderna marcava um ponto de descontinuidade, substituindo-se totalmente ao *management* tradicional e implicando a obrigação de fazer dele tábua rasa. De outro modo, dirigentes assustados com a linguagem específica (com os jargão) dos sistemas modernos, renunciam implicitamente a integrá-los em seu processo pessoal de reflexão e de decisão, limitando-se a papéis de intendência administrativa e técnica.

É uma consequência da integração incompleta dos sistemas informatizados à gestão e pouca ou má utilização plena dos recursos da informática ao processo de gestão gerencial. Esse processo deve ser repensado, pois o pensamento administrativo tradicional e o pensamento sistêmico, longe de serem incompatíveis, são complementares entre si. O próprio *management* é um sistema que constitui a primeira e indispensável base de todo sistema de gestão. Portanto, na medida em que os problemas se tornam mais complexos, o sistema de direção, por mais perfeita que seja a concepção originária, está ameaçado de ver suas regras e seus critérios desrespeitados na prática, se não estiver apoiado em um sólido sistema informatizado, que garanta o levantamento, a elaboração e a transmissão das informações necessárias. Assim, os sistemas informatizados de gestão não substituem o *management*, mas integram-se a ele para ampliar a eficiência e eficácia.

Para Churchman (1971), o enfoque sistêmico consiste num debate contínuo entre várias atitudes de espírito com relação à sociedade, pois compreende uma série de perguntas que são feitas no sentido de formular os tipos ou modos pelos quais a ciência pode ajudar a sociedade a tomar decisões. Uma vez que os sistemas são complicados e complexos, o limitado alcance da capacidade humana de resolução requer um conjunto de enfoques: sistêmico, humanista, artístico, engenhoso, religioso, psicanalítico, para se compreender a sociedade. Consequentemente, para que os problemas da sociedade possam realmente ser compreendidos e identificados,

é imprescindível torná-los problemas centrais e, desse modo, determinar a maneira como devem ser resolvidos.

As discussões sobre o enfoque sistêmico possuem quatro idéias relativamente diferentes: primeira, os *advogados da eficiência* dizem que o melhor enfoque de um sistema é identificar os pontos de perturbações e especialmente os lugares onde há desperdício (custos desnecessários) para, depois, remover a ineficiência; segunda, os *defensores do uso da ciência*, no enfoque sistêmico, dizem que há uma maneira objetiva de ver um sistema e construir um modelo do sistema (modo como se opera); terceira, os *advogados dos sentimentos humanos* pretendem que os sistemas sejam os homens e que o enfoque fundamental dos sistemas consista em considerar primeiro os valores humanos (liberdade, dignidade, privatismo); e quarta, os *antiplanejadores* (aqueles que acreditam que qualquer tentativa de traçar planos é absurda) dizem que o enfoque correto dos sistemas consiste em viver neles, reagir em função da própria experiência e não esforçar-se por alterá-los mediante algum grandioso esquema ou modelo matemático.

Para R. Hopeman (1974), a construção sistêmica ambiental pode definir o sistema como um conjunto de objetos com relação entre os objetos e entre seus atributos. Entretanto, em relação aos fins de um projeto de sistemas e análise de sistemas, os mesmos devem ter objetos e componentes capazes de ser definidos e identificados. Esses componentes ou objetos devem ter atributos ou características que possam ser percebidos e, ao que se espera, medidos também. Desse modo, finalmente, devem existir relações entre os objetos e seus atributos; em resumo, deve-se saber como ocorrem essas interligações. Assim, um sistema visto sob a ótica de um sistema estático, com atributos e relações estáticas, fornece um ponto de partida sobre a utilidade limitada no exame de um sistema, que tem objetos variáveis com atributos dinâmicos e relações em constante mobilidade.

Para se desenvolver a percepção de um sistema dinâmico, será útil ver a operação do sistema como uma série de entradas que sofrem processos de transformação que, por sua vez, originam saídas. Dessa forma, o desenvolvimento de uma construção sistêmica para organizações parece exigir que os objetos, atributos e relações sejam definidos e que exista, em sentido dinâmico, uma relação de entrada-saída entre os objetos, com a efetivação de processos úteis de transformação. Se a organização é vista como o sistema dentro de um meio, então os objetos ou as entidades nesse meio poderiam ser designados, por exemplo, como fornecedores,

bancos, acionistas, sindicatos, comunidade, empresas competidoras, clientes, governos, etc. Em cada caso, é quase inexistente qualquer dúvida de que a organização esteja vinculada a cada um desses objetos ambientais, embora as relações possam não estar solidamente definidas.

Uma entrada no sistema pode ser definida num exame mais aprofundado dos objetos do conjunto ambiental, como materiais e fornecimentos trazidos de fora pelos fornecedores. Os planos teriam que cobrir a aquisição de materiais e fornecimentos, seu transporte, sua armazenagem e sua distribuição. As saídas pressupõem, após a transformação dentro da fábrica, o transporte e a armazenagem a caminho dos consumidores, e sua venda final aos consumidores. Nesse sentido, um sistema construído ao redor de uma tal rede interligaria eficazmente os fornecedores aos consumidores, no conjunto ambiental, pelos processos de transformação da empresa, com respeito ao planejamento e controle do fluxo de materiais. Tal abordagem integrante incorpora, num único sistema, um número de atividades as quais otimizariam os objetivos organizacionais.

Para E. Haberkorn (1976), em consequência do aumento da complexidade da civilização e, por conseguinte, da complexidade das sociedades, economias e indústrias, tornaram-se necessários os avanços dos recursos para o controle, o entendimento e a coordenação, através de métodos técnicos e a utilização dos computadores e da análise de sistemas. Assim, a análise de sistemas que era tratada sob o ponto de vista especializado, passou à seleção de elementos, seus relacionamentos e procedimentos para se obterem objetivos específicos. Dessa forma, o treinamento completo em análise de sistemas depende da área de sua aplicação, pois, dentro da análise de sistemas, o analista tem a função de “elo de ligação” entre o mundo do computador e o mundo exterior.

Na implementação da análise de sistemas, num contexto empresarial específico, a sua aplicabilidade compreende: aplicações comerciais, folha de pagamento, controle de estoque, planejamento da produção, contabilidade, faturamento, controle de cobrança, sistemas integrados, ativos fixos, custos, análises dos índices financeiros, programas de PERT e CPM, etc. Porém, em relação aos aspectos técnicos do processamento de dados, compreendem: análise de configurações, teleprocessamento, métodos de arquivamento em discos, determinação de preços, entre outros. Assim, são inúmeras as aplicabilidades e destinações possíveis para o uso desses instrumentos sistêmicos.

No mundo do computador, é preciso que se tenha conhecimento sobre os princípios dos equipamentos eletrônicos, sua programação e as possibilidades de uso da unidade central e dos dispositivos de entrada e saída. Esse conhecimento é adquirido através da cultura, da ciência exata, da lógica e ser bem definido. O mesmo não ocorre com o mundo exterior, pois hoje em dia há tantas aplicações para o uso de equipamentos que, para cada área, serão necessários analistas especializados. Desse modo, o estudo de certas disciplinas requer uma interação não-exata e relativa, pois cada caso apresenta aspectos particulares e específicos, sendo que a melhor forma de aprendizado ainda é a prática e a experiência. De qualquer maneira, é indispensável que o analista tenha conhecimentos sobre a matéria que será mecanizada, para que possa discutir com o futuro usuário a estrutura do novo sistema.

Segundo T. Stewart (1998), as informações e o conhecimento são as armas termonucleares competitivas de nossa era. O conhecimento é mais valioso e poderoso do que recursos naturais, grandes indústrias ou polpudas contas bancárias. Com essa premissa, o *capital intelectual* não significa um grupo de Ph. Ds num laboratório, nem os representantes da propriedade intelectual, mas a soma do conhecimento de todos em uma organização, o que lhe proporciona vantagem competitiva. É o conhecimento da força de trabalho: o treinamento e a intuição da equipe, é a rede eletrônica que transporta informações no ambiente à velocidade da luz, é a cooperação, é o aprendizado compartilhado entre uma empresa e seus clientes que lhe forja uma ligação.

Assim, o *capital intelectual* constitui a matéria intelectual: conhecimento, informação, propriedade intelectual, experiência, que pode ser utilizada para gerar riqueza. É a capacidade mental coletiva. Nesse aspecto, o capital intelectual é difícil de ser identificado e mais difícil ainda de ser distribuído de forma eficaz. Porém, uma vez descoberto e explorado, torna-se um elemento importante na gestão empresarial. Assim, o conhecimento e a informação, e não apenas o conhecimento científico, mas a notícia, a opinião, a diversão, a comunicação e o serviço, tornaram-se as matérias-primas básicas e os produtos mais importantes da economia. E, por conseguinte, a gerência dos ativos intelectuais se torna a tarefa mais importante dos negócios, pois é sobre ela que a estrutura dos profissionais de negócios se desenvolve de forma útil e valiosa para competir.

A idéia de uma nova economia, baseada no conhecimento, na arte de gerenciar o conhecimento e alavancar o capital intelectual, pode produzir resultados

e itens de agenda sobre os quais funcionários, gerentes, líderes podem fazer alguma coisa. É como adotar o capital intelectual, a fim de mostrar como a coisa funciona e como fazê-la funcionar melhor. Desse modo, as organizações precisam gerenciar o conhecimento, devem aprender novas habilidades para promover o sucesso individual e organizacional. E isso pressupõe: administrar a capacidade intelectual e liderar outros capitais, aprender novos princípios de gestão de pessoas e informações, reposicionar a organização em relação ao poder, descobrir verdades lógicas a respeito da gerência do conhecimento, verificar novos modelos de concepções organizacionais, observar o surgimento de uma nova economia que afetará as carreiras.

Apesar de ter nascido com a Primeira Guerra Mundial, segundo P. Drucker (1981), a administração de pessoal inicia com o recrutamento, treinamento e pagamento de massas (trabalhadores envolvidos na produção) e culmina com o amadurecimento das relações humanas. Parte de conceitos básicos: as pessoas querem trabalhar; administrá-las é trabalho para um administrador, pois não constitui apenas um amontoado de atividades desvinculadas umas das outras. *Não se pode contratar um braço, uma pessoa inteira vem junto com ele.*

Conforme J. Saviani (1997), a formação de um quadro de pessoal altamente competitivo, participativo e principalmente criativo abrirá nas empresas um espaço para questionamentos, combate à centralização de poderes, tendência para a divisão das atividades em Unidades de Negócios, democratização dos sistemas de informações. Por conseguinte, a empresabilidade é a característica que as empresas devem ter para agir visando manter em seus quadros elementos com alta taxa de empregabilidade, isto é, características como criatividade, empatia, flexibilidade, etc. passam a ser fatores imprescindíveis para a empregabilidade nas empresas.

Segundo C. Dejours (1999), na Teoria da ação, Habermas distingue três tipos de agir: *Agir instrumental ou teleológico*, orientado para um fim a ser atingido no mundo das coisas, visa à transformação do mundo físico e material e está submetido a uma racionalidade instrumental; *Agir moral-prático*, é orientado para o entendimento, suporta o objetivo do viver em conjunto e diz respeito à vida boa, é orientado para a sociedade e a atos cívicos; e *Agir expressivo*, constituído pelas formas através das quais a ação deve ser posta em cena para que sua legitimidade e sua justificação possam ser compreendidas pelo outro, liga-se à intersubjetividade. Por isso, o agir humano no ambiente social, será tratado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO III

A ORGANIZAÇÃO COMO UM SISTEMA ABERTO INSERIDA NUM SISTEMA SOCIAL QUE INTERAGE

Talcott Parsons, em sua obra *O sistema social*, em relação à ação humana e à teoria geral dos sistemas de ação: cultura, personalidade e os sistemas sociais, diz que o ponto de partida fundamental de seu pensamento é a concepção dos sistemas sociais de ação. Para Parsons (1999), *a interação dos atores individuais tem lugar em condições tais que é possível considerar esse processo de interação como um sistema (em sentido científico) e submetê-lo à mesma ordem de análise teórica que tem sido aplicada com êxito a outros tipos de sistemas em outras ciências.*

Segundo Habermas (1987b), Parsons faz uma distinção entre os mecanismos de integração social e os mecanismos de integração sistêmica que operam através dessas orientações de ação. Assim, nos mecanismos de integração social, as ações dos atores se coordenam mediante uma harmonização das orientações de ações que estão presentes aos participantes; e nos mecanismos de integração sistêmica, as ações ocorrem através de um entrelaçamento funcional de conseqüências de ação que permanecem latentes, isto é, que podem ultrapassar o horizonte de orientação dos implicados.

Desse modo, a integração social dos plexos de ação se efetuam mediante um consenso assegurado normativamente. Entretanto, a integração sistêmica se dá mediante a regulação não normativa de processos que asseguram a conservação e a manutenção do sistema. Por conseguinte, a orientação do sujeito agente por valores e normas é essencial para o estabelecimento de uma ordem em termos de integração social, porém não é para a integração sistêmica.

Não obstante, o *sistema social*, como um modo de organização dos elementos da ação, é relativo à persistência ou a processos ordenados de câmbio das pautas interativas de uma pluralidade de atores individuais, cujos componentes estruturais do sistema social necessitam desenvolver um esquema explícito da estrutura desses sistemas, que prescindia da enorme variabilidade em graus de estabilidade e integração estrutural dessas pautas de integração, ou de seu caráter estático, ou implicação em processos de desenvolvimento, ou câmbios estruturais.

Segundo Reale e Antiseri (1991c), Durkheim na obra *Da divisão do trabalho social*, além de abordar a divisão do trabalho, investiga a solidariedade social na sociedade moderna, distinguindo: a sociedade *simples*, baseada nos laços consanguíneos, da *sociedade* ou *tipo social secundário*, tipificada pela divisão e pela especialização das funções. *Nas sociedades simples ou primitivas, Durkheim vê um patrimônio comum de idéias, avaliações e experiências* que resultam em um só coração e em uma só mente. Tem-se, entre os membros dessa sociedade, uma *solidariedade mecânica*. Já na sociedade moderna, cujas distinções de profissões, ambientes familiares e sociais, educação repetida, na qual a base é a divisão do trabalho, essa solidariedade mecânica não acontece.

Além disso, o autor refere-se aos estados de *suicídios altruísta, egoísta e anômico*. Sendo que entende por anomia um estado de desordem, ou seja, quando não há mais qualquer solidariedade, e o indivíduo não conta mais com sistemas de apoio nem com pontos de referência. Durkheim (1976) diz que, quando o sujeito pratica atos que estão fora dele e de seus atos no direito e nos costumes, mesmo que de acordo com os sentimentos próprios que lhes sirvam interiormente à realidade, esta não deixa de ser objetiva, pois não foi ele quem os criou, mas recebeu através da educação. Assim, o fato social é utilizado para designar quase todos os fenômenos que se passam no interior da sociedade, por pouco que apresentem, além de certa generalidade, algum interesse social.

Segundo D. Ingram (1994), Habermas concebia que o sistema é gerado dentro do mundo da vida como uma consequência inesperada da ação, e permanece ancorado nele no sentido normativo. Essa crença habermasiana surge como uma apologia de Durkheim, de que *o sistema deve ser ancorado num mundo da vida autônomo*, uma vez que Durkheim percebia claramente a tensão que havia entre o sistema e o mundo da vida, atribuindo as tendências anômicas da sociedade moderna à incapacidade dos princípios formais de lei e moralidade em contrabalançar os efeitos de desintegração provocados pelo mercado.

Enquanto a consciência coletiva é constitutiva para as sociedades arcaicas, nas sociedades modernas o plexo da vida social – que deriva de duas fontes: da similaridade das consciências e da divisão do trabalho – se constitui pela divisão do trabalho. Enquanto as sociedades primitivas se integram através de um *consenso normativo básico*, nas sociedades desenvolvidas a integração se cumpre através da *conexão sistêmica de âmbitos de ação funcionalmente especificados*. A precisão do

conceito de sistema leva a Parsons que, servindo-se desse conceito, diz que era habitual no funcionalismo a concepção de que *um sistema é um conjunto ordenado de elementos que têm a tendência a conservar a organização de que dispõem*. No entanto, Parsons foi mais adiante, valem-se dos conceitos básicos da teoria dos sistemas, para caracterizar os sistemas de ações, com a idéia de que os sistemas mantêm sua organização sob as condições de um meio ambiente variável supercomplexo, de um meio ambiente que só se controla parcialmente.

Sob outra perspectiva, Ingram (1994) complementa que *em vez de ordenar os modos de produção exclusivamente na base do progresso tecnológico e da complexidade orgânica relacionada à divisão do trabalho, Marx avaliou-os como referência, suas relações produtivas*. Assim, os princípios organizativos alternativos, introduzidos por Marx, são suficientemente abstratos para captar quatro modos universais de integração social:⁴ o parentesco, a linhagem, a função política e a função jurídica formal, uma vez que consistem em regulamentos tão abstratos que, nas formações sociais que determinam, torna-se possível uma variedade de modos de produção equivalente, isto é, não podem ser igualados a formas determinadas de propriedade (relações de propriedades).

4 “Para Marx, em *O capital*, a divisão capitalista do trabalho é a fonte de todas as alienações, pois estropia o trabalhador e faz dele uma espécie de monstro, uma vez que favorece o desenvolvimento de habilidades parciais, suprimindo todo um mundo de instintos e capacidades. Desse modo, os conhecimentos, a inteligência e a vontade que o camponês ou o trabalhador independente desenvolvem, ainda que em modesta escala, são tirados do operário e confiscados pelo capital, que os concentra nas suas máquinas, na sua organização do trabalho, na sua tecnologia. Assim, as forças intelectuais do processo material de produção voltam-se contra o operário, como uma propriedade exterior a ele, uma força que o domina. Tal cisão entre trabalho manual e trabalho intelectual faz do operário um trabalhador estropiado e parcial, e da ciência uma força produtiva independente do trabalho, posta a serviço do capital... Produzir e dominar; dominar por eles, sob coerção (direta ou velada) que se escraviza a objetivos que lhe são desconhecidos, a instrumentos de trabalho dos quais se lhe impõe minunciosamente o modo de usar: a vontade de domínio está profundamente inscrita na natureza das máquinas, na organização da produção, na divisão do trabalho que ela materializa: o capital, seus representantes e funcionários de um lado; os executantes do processo de produção, de outro. Organizações, técnicas de produção, divisão do trabalho formam a matriz material que, invariavelmente, reproduz, por inércia, as relações hierárquicas de trabalho, as relações capitalistas de produção” (A. Gorz, 1996, p. 9, 11).

No entanto, segundo Habermas (1987b), Parsons reserva a expressão *integração* para as conexões empíricas entre os componentes de um sistema, uma vez que coerências dos plexos de significados entende como *consistência*. Assim, os sistemas culturais são sistemas simbólicos nos quais os componentes guardam entre si uma relação lógico-semântica mais que funcional. Daí que os imperativos característicos dessas classes de sistemas se diferem, pois, quando os valores entram em contato com os interesses, o motivo pela incorporação aos sistemas de ação ou o seu *status*, se transformam e/ou se convertem em elementos funcionais do sistema de ação empiricamente identificados. Ou seja, segundo Parsons (1999), os sistemas de ação se encontram ligados intrinsecamente um ao outro, porém *não só não são, mas não podem ser idênticos em sua estrutura ou no processo de seu funcionamento*.

Não só sob essas premissas, mas também conforme outros pensadores, existem outras óticas para se descrever a participação do homem numa sociedade como um *sistema comunitário*. Por exemplo, a proposta política de Platão (1997) em *A república* e de Thomas Hobbes na sua obra *Leviatã*,⁵ entre outros.

5 “Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza... é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como projetado pelo Artífice? E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra de natureza, o *Homem*. Porque pela *arte* é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (*A Commonwealth, or state*, em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais e executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e a *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é o seu *objetivo*; os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*... Os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação” (Hobbes, 1999, p. 23).

3.1 As organizações como um sistema aberto e seu ambiente de inserção

Segundo Bertalanffy (1975), as aplicações das concepções de sistema devem ser examinadas numa perspectiva relacionada aos grupos humanos, às sociedades e à humanidade em sua totalidade, também considerando *a 'ciência social' em sentido mais amplo, incluindo a sociologia, economia, ciência política, psicologia social, antropologia cultural, lingüística, boa parte da história e as humanidades, etc.* Diante disso, a ciência social é a ciência dos sistemas sociais. Por essa razão usará o enfoque da ciência geral dos sistemas.

O correto estudo dos sistemas sociais difere de duas concepções muito difundidas: das concepções atomistas que desprezam o estudo das *relações*; e das concepções que desprezam a especificidade dos sistemas em questão, tal como a *física social* freqüentemente intentada segundo o espírito reducionista. Como a pesquisa dos sistemas de organismos é extensa, certos aspectos das sociedades humanas prestam-se a considerações semelhantes e, não apenas a aspectos tão evidentes quanto o crescimento das populações humanas, mas também a corrida armamentista e os conflitos de guerras.⁶

Conforme Bertalanffy, a sociologia, com seus campos afins, *é essencialmente o estudo de grupos ou sistemas humanos, desde pequenos grupos como a família ou a equipe de trabalho, passando por inumeráveis intermediários de organizações informais e formais, até as maiores unidades, como nações, blocos de poder e relações internacionais.* Sendo assim, quaisquer tentativas de formulações teóricas pretendidas são todas elaborações de conceito de sistema ou sinônimos de domínio dos sistemas.

6 “A arte da guerra é de importância vital para o Estado. É uma questão de vida ou morte, um caminho tanto para a segurança como para a ruína. Assim, em nenhuma circunstância deve ser negligenciada [...] Dessa maneira, apenas o governante esclarecido e o general criterioso usarão as mais dotadas inteligências do exército para a espionagem, obtendo, dessa forma, grandes resultados” (Sun Tzu, 1999, p. 7).

A atual teoria sociológica consiste em grande parte nas tentativas de definir o *sistema* sociocultural e no estudo do funcionalismo, isto é, o exame dos fenômenos sociais com relação à *totalidade* a que servem. Assim, a caracterização de sistema sociocultural, feita por P. Sorokin como causal, lógico e dotado de sentido, parece ser o melhor modo de exprimir os vários aspectos interligados de forma complexa. Portanto, a principal crítica feita ao funcionalismo, na versão de T. Parsons, é a que acentua excessivamente a manutenção, o equilíbrio, o ajuste, a homeostase e as estruturas institucionais estáveis, assim por diante. Tendo como consequência que a história, os processos, as transformações socioculturais, o desenvolvimento interiormente dirigido, etc. são subestimados e, no máximo, aparecem como *desvios* com valor negativo.

Segundo D. Katz e R. Kahn (1970, p. 29), os alvos da ciência social, com respeito às organizações humanas:

São como os de qualquer outra ciência, com respeito aos eventos e fenômenos de seu domínio. O cientista social deseja compreender organizações humanas, descrever o que é essencial em suas formas, aspectos e funções. Ele deseja explicar seus ciclos de ascensão e declínio; explicar seus efeitos e eficácia. Talvez ele também deseje aplicar tal conhecimento introduzindo modificações significativas nas organizações – tornando-as, por exemplo, mais benignas, mais receptivas às necessidades humanas.

Nesse sentido, o principal problema para compreender uma organização ou sistema social é sua localização e identificação. Na concepção de Katz e Kahn (ibid.) a organização, como sistema, *tem uma produção, um resultado ou um produto, mas isso, no entanto, não é necessariamente idêntico às finalidades individuais dos membros do grupo*. Ou seja, mesmo os fundadores da organização não podem aceitar essas prerrogativas sobre os objetivos organizacionais como termos teleológicos, pragmáticos, em lugar de uma série de esquemas teóricos destinados à análise científica. A organização é um dispositivo social para cumprir eficientemente, por intermédio do grupo, alguma atividade declarada. No que se refere aos esquemas teóricos, estes devem começar com o *input*, o *output* e o funcionamento da organização como sistema e não com os propósitos racionais de seus líderes.

O modelo teórico para a compreensão das organizações é o de um sistema de energia *input-output*, no qual o resultado da energia da produção reativa o sistema. As organizações sociais são sistemas abertos, porque o *input* de energias e a

conversão do *output* em novo *input* de energia consistem de transações entre a organização e seu meio ambiente. Assim, todos os sistemas são atividades padronizadas de indivíduos, e essas atividades são complementares ou interdependentes em relação a algum *output* ou resultado comum; elas são repetidas, relativamente duradouras e ligadas em espaço e tempo.

A estabilidade ou recorrência de atividades pode ser examinada em relação ao *input de energia* no sistema, à *transformação de energia dentro do sistema* e ao *produto resultante ou output de energia*. Nos sistemas sociais isso é garantido pelo retorno de energia do produto ou resultado. Nesse sentido, o ciclo de atividades fornece nova energia para a iniciação de um ciclo renovado. Esse modelo de um sistema de *input-output* de energia é tirado da teoria de sistema aberto, pela maneira exposta por Bertalanffy. Por conseguinte, os teóricos têm indicado a aplicabilidade dos conceitos de sistema das ciências naturais aos problemas da ciência social.

Para Katz e Kahn, a teoria de sistema está basicamente interessada pelos problemas de relações, de estrutura e de interdependência e não pelos atributos constantes de objetos. Nesse sentido as organizações, como classe especial de sistemas abertos, têm propriedades que lhe são peculiares, mas compartilham de outras propriedades em comum com os sistemas abertos. Essas propriedades incluem a importação de energia do ambiente, a transformação de energia importada em alguma forma de produto que é característica do sistema, a exportação desse produto para o ambiente e a renovação de energia para o sistema, de fontes que existem no ambiente. Desse modo, os sistemas abertos também participam das características da entropia negativa, retroinformação, homeostase, diferenciação e equifinalidade, uma vez que não se acham em repouso, mas tendem à elaboração e à diferenciação, tanto devido à dinâmica de subsistemas como pela relação entre crescimento e sobrevivência.

Livre da concepção conservadora e conformista que defende o sistema ou a megamáquina da atual sociedade, conforme expressão de L. Munford, tal como é, desprezando conceitualmente, e portanto obstruindo as transformações sociais, segundo Bertalanffy, referendando W. Buckley (1989), a teoria geral dos sistemas *incorpora igualmente a manutenção e a mudança, a preservação do sistema e o conflito interno, sendo portanto apta para servir de esqueleto lógico para uma teoria sociológica melhorada.*

De acordo com Buckley (1989), os modelos orgânicos se afastaram muito pouco dos “becos sem saída” da era do darwinismo social das analogias orgânicas e organizmicas: *as sociedades ainda têm necessidades e arrostam os problemas de manter sua estrutura (institucionalizada), que são resolvidos por mecanismos inerentes, automáticos, homeostáticos; ou as classes sociais representam a seleção natural decorrente de uma luta competitiva em que os mais aptos ou mais altamente qualificados se elevam*, mais ou menos automaticamente, ao topo, a fim de ocupar as posições funcionalmente essenciais à sobrevivência das sociedades.

Buckley (ibid.) afirma que o “modelo mecânico” de P. Sorokin, ao se voltar para uma interpretação do homem, do seu espírito e da sociedade em termos dos mesmos métodos, conceitos e suposições, rejeitando em parte a teleologia, o vitalismo, o misticismo e o antropomorfismo, menos apetecíveis, de outros pontos de vista, apresenta a “Física Social”. Segundo ela, o homem era considerado como objeto físico, espécie de máquina complicada, cujas ações e processos psíquicos poderiam ser analisados em função dos princípios da Mecânica. Na “mecânica social” se encarava a sociedade como sistema astronômico, cujos elementos eram seres humanos ligados pela atração mútua ou diferenciados pela repulsão; grupos de sociedades ou Estados constituíam sistemas de oposições equilibradas.

Entretanto, o “modelo orgânico” no pensamento social diz respeito aos sistemas biológicos que existem em mais de um nível: a organização e a dinâmica do organismo individual diferem da organização e da dinâmica de uma coleção de organismos que constituem espécies ou sistemas ecológicos. Para Buckley (ibid.), citando H. Spencer diz que, *seja-me aqui permitido asseverar distintamente que não existem analogias entre o corpo político e o corpo vivo, a não ser as exigidas pela mútua dependência das partes, que eles exibem em comum*. É, portanto, o princípio geral da “mútua dependência das partes” que assemelha a sociedade a um organismo, mas cumpre notar também que o critério se aplica igualmente ao sistema mecânico. Dessa forma, Spencer rejeitou a esfera inorgânica como base de comparação com o “agregado social” e procurou novas razões para assimilar as relações entre as partes da sociedade às relações entre as partes de um corpo vivo.

O nível particular de organização biológica, tido como base para o modelo da sociedade, determina (ou pode ser determinado por isso) a sociedade como predominantemente cooperativa ou basicamente conflitual. Se a sociedade for como um organismo, suas partes cooperarão e não competirão na luta pela sobrevivência,

mas se a sociedade for como um agregado ecológico, será mais aplicável o modelo darwiniano (ou hobbesiano) de luta competitiva. Spencer, de acordo com Buckley (ibid.), optou pela primeira e afirma que *todas as espécies de criaturas são iguais na medida em que cada qual exibe cooperação entre os seus componentes em benefício do todo; e esse traço, comum a elas, é um traço comum também às sociedades. Além disso, entre os organismos individuais, o grau de cooperação mede o grau de evolução; e essa verdade geral também se aplica aos organismos sociais.*

Não obstante, Buckley (ibid.) afirma que o “modelo de processo” encara tipicamente a sociedade como uma interação complexa, multifacetada e fluida de graus e intensidades amplamente variáveis de associação e dissociação. *A estrutura é uma construção abstrata e não algo distinto do processo interativo em marcha, mas a sua representação temporária, acomodativa, em qualquer tempo.* Assim, os sistemas socioculturais são inerentemente elaboradores e modificadores de estruturas; para alguns, as palavras “processo” e “mudança” são sinônimos. O foco do processo, portanto, são as ações e interações dos componentes de um sistema em evolução, de tal maneira que surgem, persistem, dissolvem-se ou se alteram em graus variáveis de estruturação.

Citando C. Cooley, em seu *Social process*, Buckley (ibid.) afirma que o “processo tentativo”, que envolve a energia e o crescimento inerentes como agentes dinâmicos, com o “desenvolvimento seletivo” posto em movimento pela interação de tendências ativas e condições circundantes, leva para o processo social a expressão “cresce o que é operativo”, e essa é preferível às expressões “seleção natural” ou “sobrevivência do mais apto”, visto que tem menores probabilidades de permitir que se fique com concepções mecânicas ou biológicas. Assim, o equilíbrio social é, em si mesmo, expressão de acomodações temporárias. E, por conseguinte, a associação humana altamente estruturada é relativamente infreqüente e não o protótipo da vida humana em grupo. Em síntese, os padrões institucionalizados constituem somente um aspecto conceptual da sociedade e apontam para uma parte apenas do processo em marcha. O problema básico é o mesmo: de que maneira personalidades e grupos interativos definem, avaliam, interpretam, *verstehen* (compreendem) a situação e agem sobre ela?

Em relação ao “modelo parsiano de equilíbrio-função”, Buckley (ibid.) afirma que Parsons preocupa-se com o conceito de “ordem”, afirmando que a propriedade mais geral e fundamental de um sistema é a interdependência de partes

ou variáveis. *A interdependência consiste na existência de determinadas relações entre as partes ou variáveis em contraposição ao caráter aleatório da variabilidade. Em outras palavras, a interdependência é a “ordem” na relação entre os componentes que entram num sistema.* Se os mecanismos de controle do sistema não funcionarem adequadamente, o sistema modificará o seu estado ou se desintegrará. Isto é, o sistema funciona ou não funciona e, em qualquer caso, pode ser analisada a situação, focalizando os mecanismos de controle. Por conseguinte, *um sistema social é sempre caracterizado por um sistema de valores institucionalizado. O primeiro imperativo funcional do sistema social é manter a integridade do sistema de valores e sua institucionalização.* Esse processo de manutenção significa estabilização contra pressões no sentido de mudar o sistema de valores.

Por fim, segundo Buckley (ibid.), o “modelo de equilíbrio de Homans”, baseado similarmente no conceito de equilíbrio de Pareto, foi construído em termos de princípios e suposições diametralmente opostos. Para Homans: (1) O sistema é coerentemente definido em termos das inter-relações determinadas, recíprocas, de todas as suas partes, sem levar em conta a estrutura particular em que essas inter-relações se manifestam. (2) Isto significa que a aberração é uma parte integrante do sistema, explicável em termos das relações mútuas determinadas dos elementos. (3) A manutenção de um padrão ou estrutura dados é problemática, consiste na maneira pela qual estão inter-relacionados os elementos do sistema: uma mudança num elemento resulta numa mudança em outros, que neutralizam e/ou trazem de volta ao estado original. (4) Nem todos os estados de um sistema estão em equilíbrio, nem o sistema procura o equilíbrio, senão porque há forças que os produzem, forças que se manifestam na natureza dos elementos do sistema e de suas relações mútuas. (5) O sistema é o controle social, não impõe um controle. O controle social está implícito nas relações de seus elementos; é o processo pelo qual, em se afastando o homem do seu grau existente de obediência a uma norma, outras mudanças acabam por trazê-lo de volta a esse grau. (6) Ao estudar a mudança social nada se descobre de novo na relação entre os elementos do comportamento. Só a mudança de valor de um ou mais dos elementos provoca mudanças em outros. (7) Com efeito, a idéia de sobrevivência (Homans critica o modelo biológico de estrutura-função) ou de continuidade na teoria funcional só pode tornar-se rigorosa se a sobrevivência for redefinida como equilíbrio. Os sistemas não procuram essa condição, nem todos os sistemas se acham nesse estado.

Segundo K. Davis e J. Newstron (1992), as organizações são sistemas sociais que combinam pessoas, ciência, tecnologia e humanismo. A tecnologia é suficientemente difícil em si mesma, mas quando se juntam pessoas chega-se a um sistema social complexo cuja compreensão é algo desafiante. No entanto, a sociedade deve compreender as organizações e fazer delas um uso adequado, porque são necessárias para que se atinjam os benefícios da civilização. Elas são necessárias para a paz mundial, para o sucesso do sistema de ensino, bem como para outros objetivos benéficos que as pessoas perseguem. O progresso da sociedade depende de organizações eficazes.

O comportamento humano nas organizações é bastante imprevisível. Isso ocorre porque ele nasce de necessidades humanas profundamente arraigadas e dos sistemas de valores. Todavia, o comportamento humano pode ser parcialmente compreendido em termos de pressupostos das ciências do comportamento, da administração e de outras disciplinas. Conseqüentemente, não existe uma solução perfeita aos problemas organizacionais. Tudo o que pode ser feito é aumentar o conhecimento e as habilidades, de tal forma que os relacionamentos no trabalho possam ser melhor avaliados. Pode-se trabalhar eficazmente com pessoas quando se tem preparação para pensar nelas em termos humanos.

Desse modo, o *comportamento organizacional* é o estudo e a aplicação do conhecimento sobre como as pessoas agem dentro das organizações. É uma ferramenta humana para o benefício do homem, que aplica-se amplamente ao comportamento das pessoas em todos os tipos de organizações, tais como negócios, governo, escolas e organizações de serviços, independente de tempo e espaço. Por conseguinte, os elementos-chave do comportamento organizacional são pessoas, estrutura, tecnologia e ambiente no qual a organização opera.

Quando as pessoas se juntam numa organização para atingirem um objetivo, alguma espécie de estrutura é requerida. Elas também usam uma tecnologia para ajudar no trabalho. Dessa forma existe uma interação entre as pessoas, estrutura e tecnologia. Além disso, esses elementos estão inseridos num ambiente que interage com o ambiente externo. Assim, as pessoas representam o sistema social interno das organizações, são grupos dinâmicos formais e informais que se formam e se dissolvem. As pessoas são seres vivendo, pensando e sentindo e que trabalham na organização para atingirem seus objetivos.

Segundo Davis e Newstron (1996), a comunicação é a transferência de informação e compreensão de uma pessoa para outra. É a forma de atingir os outros com idéias, fatos, pensamentos, sentimentos e valores. É uma ponte do sentido entre as pessoas, de tal forma que elas podem compartilhar aquilo que sentem e sabem. O aspecto importante da comunicação é que ela sempre envolve, no mínimo, duas pessoas: um emissor e um receptor. Nesse sentido, as organizações não podem existir sem a comunicação. Se não houver a comunicação, não há fluxo de informações, e a coordenação do trabalho se torna impossível, porque as pessoas não podem expressar aos outros suas necessidades e sentimentos.

Desse modo, pode-se afirmar que *todo ato de comunicação influencia, de alguma maneira, a organização*. Quando a comunicação é eficaz, ela tende a incentivar melhor desempenho e satisfação no trabalho. Se a comunicação é aberta é geralmente melhor que a comunicação estrita. Ou seja, é através da comunicação que as organizações interagem e buscam o seu desenvolvimento. Com isso, surge o desenvolvimento organizacional como uma estratégia de intervenção que usa processos grupais para focalizar toda a cultura de uma organização, visando provocar mudanças planejadas.

O desenvolvimento organizacional enfatiza toda a organização como um sistema operacional e, apesar de suas limitações, é um meio para introduzir mudanças e auto-renovação nas organizações, pois difere dos métodos tradicionais de treinamento, devido ao seu foco sobre o sistema social e de sua defesa dos valores humanos. Os programas de desenvolvimento organizacional utilizam um agente de mudança para dar assistência através da pesquisa de ação e retorno e aplicar uma série de métodos de aprendizado experimental dentro de uma estrutura contingencial.

Por conseguinte, enquanto S. Certo e P. Peter (1993) afirmam que o ambiente geral é o nível externo à organização, composto de elementos que têm amplo escopo e pouca aplicação imediata para administrar uma organização, o ambiente interno está dentro da organização e tem implicação imediata e específica na administração da empresa. A logística empresarial, de acordo com Ballou (1993), amplia os limites de atuação da empresa num processo que envolve o domínio amplo de todo o canal de distribuição. Vai da ação do fornecedor que ajusta sua produção às necessidades da empresa contratante, até a pós-venda no consumidor final que retorna a informação sobre a sua satisfação em relação aos produtos e serviços oferecidos pela empresa. Essa atividade ao longo da cadeia produtiva, por conseguinte, extrapola os

limites organizacionais, fazendo com que os limites da empresa possam ter uma amplitude maior do que àquela referendada por Certo e Peter. Essas características se dão, tanto sob o aspecto dos programas de qualidade e produtividade ao longo da cadeia produtiva, quanto sob o prisma da inserção do homem nos ambientes organizacional e social, uma vez que o ator é o mesmo na empresa e na comunidade.

Para D. Pagnoncelli e P. Vasconcellos (1992), o ambiente externo é composto de oportunidades e ameaças e o ambiente interno compõe-se de forças e fraquezas. Com base na análise ambiental, tem-se os elementos constitutivos da missão, da visão, do negócio e dos objetivos da organização. Para os autores, *missão* é o papel desempenhado pela empresa em seu *negócio* (âmbito de atuação da empresa). A *visão* é o que a empresa deve focar, saber onde quer chegar ante a ação a ser desenvolvida, buscando prever no que poderá e onde atuará. E *objetivos* devem ser mensurações qualitativas e quantitativas que a empresa precisa alcançar num determinado tempo e espaço, no contexto de seu ambiente, para cumprir sua missão.

Compreendido pela interseção entre os recursos da organização com as oportunidades de mercado, a definição do nicho de mercado pressupõe um modelo de marketing por segmentos definido por Churchill e Peter (2000), como *um composto de marketing a um único mercado-alvo ou compostos de marketing separados para atender às necessidades de diferentes mercados-alvo*. Nesse sentido há a segmentação: *demográfica* (sexo, idade, raça ou etnia, tipos e tamanhos de famílias, etc.); *geográfica* (região, densidade populacional...); *psicográfica* (estilo de vida, personalidade, etc.); *pensamentos e sentimentos do comprador* (benefícios procurados, caráter de inovação, etc.); e *comportamento de compra* (frequência de uso, entre outros).

No contexto das relações humanas, dentro de qualquer grupamento social e/ou sistema, quer pelos *Jogos de linguagem* de Wittengenstein ou pelos *grupos sociais* de Bertalanffy, também o *ser-no-mundo* de Heidegger, na obra *Ser e tempo*, pressupõe uma inter-relação do *eu* com *outrem* através da linguagem e do reconhecimento do *eu* no *outro*. O uso da palavra, como um signo que possui significado, será determinante em cada relação em particular e/ou coletiva. E, dessa forma, fundamenta-se o sentido de que a existência de qualquer sistema será decorrente, primeiramente, da inter-relação entre os seres num dado ambiente e/ou convívio social.

3.2 Os sistemas sociais e suas inter-relações criadoras de “conhecimento organizacional”

Como decorrência das relações dos seres nos sistemas, Hobbes (1999) define o conceito de sistema⁷ como *qualquer número de homens unidos por um interesse ou negócio*. Os sistemas sujeitos, políticos e privados devem, necessariamente, passar pelo Estado, e este deve ser o guardião do poder. O ajuntamento de pessoas é um sistema irregular, cuja legitimidade ou ilegitimidade dependem das circunstâncias e do número dos que se reúnem. Se as circunstâncias forem legítimas e manifestas, o ajuntamento é legítimo, como por exemplo a habitual reunião de pessoas numa igreja, ou num espetáculo público, nos números habituais.

Pela proposta do *Leviatã* de Hobbes, com relação ao sistema de regulamentação das ações dos homens em sociedade (*Contrato social*), é o Estado, soberanamente instituído pelos próprios homens, o agente de guarda dos direitos e deveres dos próprios homens sociais.

7 “De entre os sistemas, alguns são *regulares* e outros são *irregulares*. Os *regulares* são aqueles onde se institui um homem ou uma assembléia como representante de todo o conjunto. Todos os outros são *irregulares*. Dos *regulares*, alguns são *absolutos* e *independentes*, sujeitos apenas ao seu próprio representante, e só são deste tipo os Estados... Outros são *dependentes*, quer dizer, subordinados a um poder soberano, do qual todos, incluindo o seu representante, são *súbditos*. Dos sistemas subordinados, uns são *políticos* e outros são *privados*. Os *políticos* [...] são os que são criados pelo poder soberano do Estado. Os *privados* são os que são constituídos pelos próprios súditos entre si, ou pela autoridade de um estrangeiro. Porque a autoridade derivada de um poder estrangeiro, dentro do domínio de um outro, neste domínio não é pública, mas privada. Dos sistemas privados, alguns são *legítimos* e outros são *ilegítimos*. São legítimos todos os que são permitidos pelo Estado, e todos os outros são ilegítimos. Os sistemas *irregulares* são aqueles que, não tendo representante, consistem apenas numa reunião de pessoas; se não forem proibidos pelo Estado, nem forem constituídos com malévolos intenção [...], são legítimos... Nos corpos políticos o poder do representante é sempre limitado, e quem estabelece os seus limites é o poder soberano... Os limites do poder que são concedidos ao representante de um corpo político dependem de duas coisas. Uma são os escritos ou cartas que recebe do soberano, a outra são as leis do Estado” (Hobbes, 1999, p. 185).

Ainda sobre o *ser* no sistema, ou o *ser no mundo*, segundo Bertalanffy (1975), o homem tem valores que são mais do que biológicos e transcendem à esfera do mundo físico. Esses valores culturais podem ser biologicamente sem importância ou mesmo deletérios. É difícil achar que a música tenha, por exemplo, qualquer valor adaptativo ou ligado à sobrevivência. Os valores da nação e do Estado tornam-se biologicamente nefastos quando conduzem à guerra e ao massacre de inumeráveis seres humanos.

Como o agir humano é necessário no sentido de um impulso a algo, do desejo, da inclinação para uma virtude, ele é motivado por e/ou para uma ação, independente do sentido da racionalidade e/ou objetividade. Sendo assim, o agir humano é um processo presente à nossa subjetividade que pode ser captado pela razão e pela sensibilidade, também como elemento objetivável por essa mesma razão e/ou sensibilidade. Trata-se de um processo dinâmico no qual o ser em movimento ou o *devir* participa através dos atos de fala dos *jogos de linguagem*. O que se deve considerar é o ser no sistema, ou seja, a ação humana no mundo vivo e este no sistema.

No sentido habermasiano, esse processo deve ser visto como um *devir*, uma possibilidade, um processo no qual a ação humana no mundo da vida consiste, segundo Ingram (1994), *num acervo de conhecimento preexistente transmitido pela cultura e pela linguagem*, ou seja, Habermas, no segundo *Zwischenbetrachtung*, distingue *sistema* do *mundo da vida*, sendo que a distinção é introduzida formalmente para especificar as esferas de reprodução social que, por sua vez, designam as funções de integração da sociedade nos diferentes contextos de ação ou de estratégias e ações comunicativas.

Desse modo, o sistema é gerado dentro do mundo da vida, como consequência inesperada da ação humana. A ação direta dos atores faz com que o sistema seja reflexo de todos os agentes integrados a esse processo. Sendo assim, pode-se afirmar que qualquer sistema, nos sentidos habermasiano e/ou grupamentos sociais bertalanfianos, são gerados pela ação humana, mesmo intuitiva, porém possuindo uma lógica clandestina de auto-organização. A forma encontrada por Habermas (1991) para o convívio entre os atores, cada qual com o seu mundo da vida, é através dos atos de fala que visa a um consenso dentro de um sistema. *O discurso, e dizer, o efetivo desempenho por meio de argumentos das pretensões de*

verdade e retitude que o falante não pode ao menos deixar de estabelecer, nos contextos de ação, é uma continuação da ação comunicativa num plano reflexivo, é, pois, uma forma de reflexão da ação comunicativa. Por isso o sistema é gerado dentro do mundo da vida.⁸

Por ação comunicativa, Habermas (ibid.) entende a ação social na qual os agentes são coordenados através dos atos de fala, e nos quais pretendem: *inteligibilidade* para o que dizem; *verdade* para os conteúdos do que dizem ou para as pressuposições de existência do que dizem quando o ato de fala não é um ato assertivo; *retitude* para suas ações de fala em relação com o contexto normativo vigente e, indiretamente, para esse contexto normativo; e *veracidade* para seus atos de fala como expressão do que pensam.

Segundo R. Bubner (1984), Habermas adota algo mais que uma simples atitude crítica e defensiva daquela adotada pela escola de Frankfurt. Reabilita um tipo de *filosofia sistemática*, uma reconciliação entre a sofisticação da ciência e das questões práticas da vida social. A linguagem aspira *a priori* à comunicação, porém a comunicação pressupõe interlocutores iguais e liberdade de fatores externos, tais como dominação, escassez, paciência, etc. *Como falantes somos sempre já participantes daquela idéia de intersubjetividade racional que combina teoria e prática, conhecimento e interesse.*

Assim, Habermas se apressa em aludir, desde logo, que o *diálogo ideal* teria lugar em uma sociedade genuinamente emancipada, enquanto que baixas condições historicamente existentes representam uma hipótese contratual, e o progresso da espécie humana faz a emancipação. Esses pressupostos são identificados em Habermas (1987a), *Teoria da ação comunicativa I*: racionalidade da ação e racionalização social, onde a diferenciação de subsistemas, regidos por meio de controles sistêmicos, e a problemática da coisificação são reformulados em categorias da ação comunicativa, partindo de contextos que emergem na história da sociologia.

8 “O mundo ao qual se refere a literatura é um mundo em que os homens são engendrados, no qual vivem e, ao fim, morrem; um mundo no qual amam e odeiam; triunfam ou são humilhados; no qual se desesperam ou dão vãos a suas esperanças; um mundo de penas e de alegrias, de loucura e de sentido comum, de estupidez, de hipocrisia e de sabedoria; um mundo de toda sorte de pressão social e pulsação individual, de discórdia entre o sentido e a razão, do instinto e das convenções, da linguagem comum e dos sentimentos e sensações para os que não se tem palavras” (Habermas, 1994, p. 114).

Diferente do modo de pensar que vai de G. Lukács a Th. Adorno, que colocavam a racionalização social sempre como coisificação da consciência, Habermas (1987b) diz que a troca de paradigma inicia-se com Mead e Durkheim que, junto com Weber, *são a geração dos pais fundadores da sociologia moderna*. Para Habermas (1994), a ciência não se ocupa dos conteúdos do mundo da vida dos grupos sociais e dos sujeitos socializados construídos nesses termos perspectivistas, centrados nos *eus* e pré-interpretados nas categorias da linguagem ordinária, uma vez que se ocupam de um mundo de regularidades quantificadas.

Desse modo, segundo Habermas (1997), a ação comunicativa se efetua em jogos de linguagem convertidos em hábitos normativamente assegurados, nos quais as emissões ou manifestações de todas as três categorias: orações, expressões ligadas ao corpo e ações, não só se formam conforme regras, sendo que também subordinam-se entre si conforme regras de complementação e substituição. Os discursos, em trocas, exigem, em primeiro lugar, uma *virtualização das coações da ação*, que haveria de conduzir à possibilidade de deixar suspensos todos os motivos, à exceção de um só, o de ser uma busca cooperativa da verdade, e *das quais* as questões de validade possam ser separadas das questões de *gênesis*. Em segundo lugar, exigem uma *virtualização das pretensões de validade* que conduza a deixar em suspenso a questão da existência de objetos da ação comunicativa, de coisas e sucessos, pessoas e suas manifestações, adotando-se, frente aos estados de coisas e às normas, uma atitude hipotética.

Assim, um *sistema*, sob os mais diversos significados, relacionado com o convívio dos cidadãos numa coletividade, desencadeou diversos estudos nas ciências humanas e sociais. A concepção habermasiana possui, segundo L. B. Araújo (1996), um interesse na perspectiva filogenética das pesquisas sobre religião e direito de Durkheim, cuja teoria da solidariedade social permite integrar a teoria do agir comunicativo e a teoria dos sistemas, e também um interesse no interacionismo simbólico de Mead, na superação da perspectiva monológica da teoria da ação.

Segundo Durkheim (1976), a estrutura política de uma sociedade é o modo pelo qual os diferentes segmentos que a compõem tomaram o hábito de viver uns com os outros. Se suas relações são tradicionalmente estreitas, os segmentos tendem a se confundir; do contrário, tendem a se distinguir. Desse modo, as vias de

comunicação determinam de maneira imperiosa o sentido em que se fazem as migrações interiores e as trocas, e mesmo a intensidade de tais trocas e migrações.

Para A. Schutz (1979), a síntese da sociologia e da fenomenologia constitui a estrutura de uma sociedade baseada em considerações fenomenológicas, uma vez que marca o ponto de partida de forma radical: a sociologia da ação e compreensão baseada em Max Weber confrontada com Husserl. Desse modo, Schutz cria os fundamentos de um sistema complexo e auto-suficiente de pensamento e procedimentos sociológicos que visava estruturar o funcionamento da consciência humana e suas ramificações sociais, pois o mundo social como um conjunto de construções mentais e suas duplas raízes na experiência individual e nos padrões preestabelecidos de relacionamentos sociais, caracterizam os diferentes domínios da experiência humana e os fundamentos teóricos conceituais e metodológicos de uma sociologia de orientação fenomenológica.

Segundo Schutz (1995), o descobrimento (em sua profundidade) das pressuposições, das estruturas e das significações do mundo do sentido comum (sociedade) demonstra uma preocupação pela estrutura *prevista* de sentido do mundo da vida cotidiano, onde se executam diariamente as relações, no qual cada sujeito nasce e, dentro de limites, desenvolve suas experiências. Por conseguinte, é preciso ver esse mundo em sua enorme complexidade, delineado, que explora seus rasgos essenciais e rastreia suas múltiplas relações formadoras dos diversos aspectos da fenomenologia da atitude natural. *O mundo é um pressuposto, pois existe um mundo partilhado como domínio público dentro do qual nos comunicamos, trabalhamos e vivemos. Através de todos os elementos e todas formas rituais da experiência, limitamo-nos a tomar como premissa, a pressupor o mundo cotidiano e dar-lhe sentido, pois nele têm lugar todas essas atividades.*

Para Barbara Freitag, na introdução da obra habermasiana: *Sociologia* (1980), o interesse comunicativo se enraíza nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas lingüisticamente articuladas, e cujo objetivo é o entendimento mútuo. Assim, as formas de conhecimento servem a um interesse fundamental: o da emancipação da espécie. O conhecimento instrumental permite ao homem satisfazer as suas necessidades, ajudando-o a libertar-se da natureza exterior (por meio da produção); o conhecimento comunicativo o impele a emancipar-se de todas as formas de repressão social, pois ambos estão a serviço da emancipação, uma vez que, somente através da crítica,

compreendida como auto-reflexão e autoquestionamento, é que os movimentos reprimidos, ocultos, distorcidos pelo processo histórico do conhecimento, podem ser recuperados, reelaborados e conscientizados, permitindo redescobrir o interesse fundamental, o da emancipação.

Esse modelo de interpretação subjetiva habermasiano inicia-se em 1967 quando Habermas (1989) lança a tese de que as ciências sociais não deveriam abrir mão da dimensão hermenêutica da pesquisa e que elas, só ao preço de distorções, poderiam reprimir o problema da compreensão. Assim, foi Hans-George Gadamer quem *chamou a atenção para o fato de que o problema da compreensão se coloca no início em contextos não-científicos, seja na vida quotidiana, na história, na arte e na literatura, seja, em geral, quando nos ocupamos com as tradições*. Gadamer concebia o *método* como algo oposto à *verdade* e a esta só se poderia chegar pela prática adestrada e inteligente da compreensão. Como atividade, a hermenêutica seria, no melhor dos casos, *uma arte e nunca um método relativamente à ciência, uma força subversiva que se infiltra em toda abordagem sistemática*.

Para Gadamer (1997), o fenômeno da compreensão e da maneira correta de se interpretar o que se entendeu não é apenas, e em especial, *um problema da doutrina dos métodos aplicados nas ciências do espírito, pois perpassa, não somente tudo o que diz respeito ao mundo do ser humano, mas tem vitalidade independente, também no terreno da ciência, e resiste à tentativa de deixar-se ser reinterpretado como um método da ciência*. Seu propósito é procurar por toda a parte a experiência da verdade, ou seja, uma verdade que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre. Gadamer (1996), como representante contemporâneo da hermenêutica, destaca que a reflexão sobre a verdade nas ciências do espírito terá que se conscientizar de que sua própria compreensão e interpretação não é construída por princípios, mas por um aperfeiçoamento que vem de longe, de uma tradição histórica. Tais princípios formam no indivíduo, através da comunicação, um círculo hermenêutico.

Para F. Siebeneichler (1989), na teoria habermasiana, o esclarecimento hermenêutico pode revelar que a compreensão macroscópica, racional e penetrante, apoiada na anterioridade insuperável da comunicação voltada ao entendimento, não se detém diante de nenhum obstáculo ou dificuldade. Isto é, o seu paradigma de interpretação procura reconstruir, em forma hipotética, as virtuais pretensões de validade do mundo objetivo, social, mítico, psicológico, jurídico, religioso ou

estético. Nesse sentido, é preciso inquirir que essa compreensão leve a uma pretensão universal. Portanto, a hermenêutica macroscópica procura detectar e interpretar os vestígios da razão comunicativa na história, ao mesmo tempo, a incorporação real dessa razão em idéias que orientam a ação, bem como em instituições sociais adequadas.

Assim, segundo Siebeneichler (1997), o conceito de razão procedimental é adquirido pelo desvio de uma lógica do desenvolvimento, que serve de “fio condutor” que dá ao caos da história factual das sociedades uma coerência cuja medida era fornecida pela nossa necessidade atual de inteligibilidade. Por conseguinte, para Siebeneichler (1989), as patologias do mundo vital na perspectiva habermasiana podem ser induzidas externamente, através de guerras, epidemias, terremotos, fome e insuficiência dos meios de reprodução material, ou através de mecanismos do sistema, que são capazes de tirar a força da comunicação mediada pela linguagem (mecanismo de integração) e substituí-la por meios destituídos de linguagem: o dinheiro e o poder.

O caminho teórico habermasiano está constituído na moldura da ação comunicativa voltada ao entendimento, que tem, na razão comunicativa, o seu conceito central. Assim como a fenomenologia, o pragmatismo e a hermenêutica, o caminho teórico eleva o nível da dignidade epistemológica à ação ou à *praxis* da comunicação trivial, comum, ordinária do dia-a-dia, aos atos normais de fala. Portanto, uma filosofia modificada somente pode ser constituída sobre uma coerência discursiva entre teorias distintas, as quais passam a ser tratadas como fragmentos teóricos de um complexo interdisciplinar mais amplo.

Habermas, na obra *O discurso filosófico da modernidade*, no capítulo: Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicativa *versus* razão centrada no sujeito, diz que, se até agora a teoria do poder tampouco mostra uma saída em relação a essa situação aporética, é recomendável fazer o percurso do discurso filosófico da modernidade em sentido inverso, até o ponto de partida, para que uma vez mais se verifique nos cruzamentos a direção então escolhida. *Se pudermos pressupor por um momento o modelo da ação orientada para a compreensão, já não é privilegiada a atitude objetiva na qual o sujeito conhecedor se dirige a si próprio como a entidades no mundo (exterior).*

Entretanto, no paradigma de intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interação que coordena seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Dessa forma, enquanto o *ego* executa um ato de fala, o *alter* define posição perante ele, e assim ambos entram numa relação interpessoal. Essa atitude de participantes, numa interação lingüisticamente mediada, permite uma *outra* relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objetivante que um observador assume em relação a entidades no mundo (exterior).

Assim, aquela duplicação transcendental-empírica da auto-referência só é inevitável enquanto não houver alternativa a essa perspectiva de observador. Isto é, somente então, o sujeito tem de se ver como opositor que domina o mundo como um todo, ou como uma entidade que acontece nele. Não há mediação possível entre a posição extramundana do eu transcendental e a posição intermundana do eu empírico. Essa alternativa deixa de existir logo que tenha prioridade a intersubjetividade lingüisticamente gerada.

Em contrapartida, segundo a análise da sociedade pela ótica da insatisfação social como impulsionadora das transformações, de acordo com Agnes Heller, não há o consenso entre os membros participantes de um sistema social, pois a autora parte da teoria da história, onde centrará nas insatisfações e não nas necessidades a motivação para a transformação social. Como decorrência, seu pensamento difere do pensamento habermasiano em relação a um suposto *consenso* nas regras de convívio social, pois para Heller (1996), *nossa sociedade é a sociedade insatisfeita e a insatisfação é o sentimento de que nossas necessidades não estão satisfeitas*.

Para Habermas (1997), a amigável crítica de Heller o afeta quando ele constata que, sendo um teórico marxista, nunca se encontrou vinculado organizativamente ao movimento operário. Por isso, para Habermas, a crítica de Agnes Heller *é uma mera abstração, pois ela persegue as ruelas dessa abstração num plano distinto e, nesse plano, não vejo as dissimilaridades estruturais entre a teoria de Marx, por um lado, e os planos teóricos de um marxismo academizado, como o meu, de outro*. Para Habermas, esse momento de seriedade, ao qual todas as responsabilidades morais e intelectuais acabam se convertendo, não deve ser uma abstração.

Entretanto, quanto ao estudo da linguagem, se ela é posterior à existência dos fatos, a antropologia descreve a evolução das espécies, sendo que o desenvolvimento da consciência é decorrente do desenvolvimento cerebral que, por sua vez, é decorrente do desenvolvimento dos órgãos sensitivos nos organismos vivos. Nessa escala, por analogia, pode-se afirmar que o desenvolvimento da capacidade de raciocínio consciente se dá, assim como descrito na fenomenologia husserliana: *consciência é sempre consciência de alguma coisa*, a partir dos processos internos no ser humano.

De certa forma, segundo D. Dutra (1993), John Austin distingue os atos de fala: em primeiro lugar, os atos de fala constatativos e performativos; em segundo, atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Portanto, a doutrina da distinção performativo/constatativo está para a doutrina dos locucionários e ilocucionários dentro do ato de fala total, como a teoria especial está para a teoria geral. De acordo com Austin (1993), a doutrina geral, enunciada na sua generalidade, apresenta-se assim: *nós nunca vemos, ou, de outro modo, percebemos ('sentimos'), ou, de qualquer maneira, nunca percebemos ou sentimos diretamente objetos materiais (ou coisas materiais), mas somente dados dos sentidos (ou nossas próprias idéias, impressões, sensa, percepções sensíveis, perceptos, etc.)*. Ou seja, o que acontece é que as palavras correntes são muito mais sutis em seus usos, e marcam muito mais distinções do que as vislumbradas pelos filósofos, e que os fatos da percepção, tal como descobertos, são muito mais diversos e complexos do que se tem pensado.

Nesse sentido, segundo L. Aragão (1992), Habermas acredita que os indivíduos socializados, quando participam de processos de interpretação cooperativos, empregam esse conceito de mundo de uma maneira implícita, e que a tradição cultural partilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que o membro individual encontra já interpretado. Esse mundo da vida intersubjetivamente partilhado forma o “pano de fundo” para a ação comunicativa, ou seja, *ele forma, a partir da junção dos três mundos, um sistema de referência que é pressuposto nos processos comunicativos, pois define aquilo sobre o que possivelmente pode haver qualquer entendimento*.

Sobre isso, segundo Aragão (1992), Habermas afirma que *o mundo só ganha objetividade quando conta com um e mesmo mundo para a comunidade de sujeitos falantes e agentes*. O conceito abstrato de mundo é uma condição necessária para que

os sujeitos, agindo comunicativamente, alcancem entendimentos entre si sobre o que acontece no mundo ou deve nele ser produzido. Através dessa prática comunicativa, se asseguram ao mesmo tempo de suas relações de vida comuns, de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado. Assim, este mundo está limitado pela totalidade de interpretações pressupostas pelos membros como conhecimento de “pano de fundo”. Sendo, pois, o mundo da vida como aquele intuitivamente presente e, nesse sentido familiar e transparente, é, ao mesmo tempo, vasta e incalculável teia de pressuposições que têm que ser satisfeitas se uma asserção atual vai ter qualquer sentido, isto é, válida ou inválida.

O fato é que as relações sociais existem e se convergem pela linguagem. Sobre a linguagem, Paviani (1998, p. 43) afirma:

Pensar o lugar da linguagem na Filosofia é um modo de autocompreensão da Filosofia, pois esta exerce, desde o início, a partir da linguagem. A linguagem como objeto ou como método, ou ainda implicando dialeticamente ambos os enfoques, faz parte da indagação filosófica na História e liga-se, especialmente, às condições de possibilidade do conhecimento e do pensamento e às condições de construção e recriação dos conceitos e determinação dos proferimentos. Não causa, portanto, nenhuma estranheza que Merleau-Ponty [...] descreva o fenômeno da fala (parole) e o ato expresso da significação.

Nesse sentido, a contribuição de Habermas, expressa na obra *Ciência e técnica como ideologia*, no capítulo: “Progresso técnico e o mundo social da vida”, cita T. Huxley que afirma: *Saber é poder, e o aparente paradoxo é que os científicos e os tecnólogos, em virtude do saber que têm sobre o que sucede nesse mundo sem vida das abstrações e inferências, tem vindo a adquirir um imenso e crescente poder de dirigir e cambiar o mundo no qual os homens têm o privilégio e sofrem a condena de viver. Porém, para Habermas (1994), as informações que provêm das ciências experimentais estritas, somente podem entrar no mundo social da vida pela via de sua utilização técnica, isto é, como saber tecnológico: servindo então à ampliação de nosso poder de disposição técnica.*

De certo modo, as questões práticas relacionadas com a direção do Estado, com a estratégia e com a administração, também anteriormente teriam que ser solucionadas empregando um saber técnico. Hoje, sem dúvida, o problema de uma transformação do saber técnico em consciência prática não somente varia de ordem e de magnitude, pois o historicismo quebra a vigência espontânea dos sistemas de valores, orientadores da ação. Assim, a autocompreensão dos grupos sociais e sua

imagem do mundo articulada em categorias de linguagem ordinária, vêm hoje mediadas por uma apropriação hermenêutica das tradições.

Segundo G. Hamel e C. Prahalad (1997), a inércia das empresas, a falta de inovação e de criatividade, a falta de aquisição de novos conhecimentos e tecnologias, o completo despreparo das gerências – que gastam a maior parte do seu tempo e de sua energia em fatores externos ao invés de fatores internos – têm permitido que essas empresas fiquem pelo caminho e desaparecendo no mercado. Para reverter esse quadro, as empresas precisam saber onde estão as novas oportunidades, ser capazes de prever as necessidades constantes dos clientes, investir na criação de novas competências.

As empresas precisam criar sua arquitetura estratégica, criar e dominar as oportunidades, não simplesmente copiar o que já existe olhando somente seus concorrentes. É preciso entender que a competição para o futuro é diferente, é preciso perceber e descobrir oportunidades, ter habilidades para energizar a empresa de cima para baixo, ter capacidade para superar os concorrentes sem correr riscos de forma desmedida. Assim, a arquitetura estratégica deve ser amplamente debatida e compreendida por todos os colaboradores da empresa.

Mantê-la em segredo não é a atitude mais inteligente, pois, para uma acumulação de competência tecnológica perfeita, é necessário socializar em nível organizacional os conhecimentos adquiridos. Deve-se passar do individual para o coletivo e, ainda, impreterivelmente codificar esses conhecimentos. Uma arquitetura estratégica não é eterna, pois, cedo ou tarde, o amanhã torna-se hoje e, conseqüentemente, o que era uma previsão torna-se uma sabedoria convencional de domínio público. Por isso, a cada ciclo que se completa, a empresa deve criar novas arquiteturas estratégicas, recriar o futuro, objetivando sempre estar preparada para alcançar o futuro antes dos concorrentes.

Para tanto, de acordo com I. Nonaka e H. Takeuchi (1997), a criação de conhecimento na prática leva a questionamentos básicos: (1) Como reproduzir o conhecimento tácito do operário através do uso da tecnologia? (2) Como reverter o conhecimento através dos modos: socialização, externalização, combinação e internalização? (3) Como criar condições capacitadoras nas fases: compartilhamento do conhecimento tácito, criação de conceitos, justificação, construção de arquétipos e difusão interativa do conhecimento? (4) Como manter o processo cíclico e interativo?

Nessa ótica, os autores afirmam que premissas devem ser respeitadas, ou seja, deve-se identificar o tipo de conhecimento necessário ao ambiente competitivo e dinâmico e aprimorar continuamente as condições capacitadoras. Essa habilidade de criar continuamente o novo conhecimento transforma-se em fonte de competitividade na sociedade do conhecimento. Assim, o processo possui ciclos diferentes com resultados específicos para cada ciclo. Isto é, no primeiro ciclo há o compartilhamento de experiências entre os membros da equipe, a externalização do conceito em características específicas. No segundo ciclo, a partir dessas experiências compartilhadas, criam-se os conceitos e/ou arquétipos. No terceiro ciclo esses conceitos são justificados com base na intenção organizacional e, como consequência, a funcionabilidade do experimento. Portanto, para que a criação do conhecimento perdure, as condições capacitadoras devem ser aprimoradas ou atualizadas continuamente. Aprimorar as condições capacitadoras leva à redundância das informações e à melhoria da infra-estrutura de comunicação.

Por conseguinte, de acordo com A. Fleury e M. Fleury (1997), a aprendizagem é um processo de mudança, resultante da prática ou experiência anterior, que pode vir, ou não, a manifestar-se em uma mudança perceptível de comportamento. Dessa forma, adquire, dentro da Teoria das Organizações, novos contornos e crescente relevância, em função do acelerado processo de mudança por que passam as sociedades, as organizações e as pessoas. Ou seja, o processo de aprendizado em uma organização não só envolve a elaboração de novos mapas cognitivos, que possibilitem compreender melhor o que está ocorrendo em seu ambiente externo e interno, como também a definição de novos comportamentos, que comprovam a efetividade do aprendizado.

Assim, a questão do aprendizado tem que ser sempre pensada de forma sistêmica. A aprendizagem no sistema de produção tem que estar associada e balizada pela aprendizagem na empresa como um todo. Isso implica a busca da integração organizacional para atingir objetivos compartilhados, seguindo uma estratégia para a qual cada pessoa e cada unidade organizacional sabem como contribuir. Nesse novo contexto, a função produção (de bens e/ou serviços) deve ser recolocada numa posição estratégica, como parte integrante do processo de aprendizado e inovação. Essa função tecnológica deve estar trabalhando de maneira integrada com a função mercadológica, assim como a função finanças, a função comercial, estando sempre integrada à capacitação e gestão de pessoal.

D. Leonard-Barton (1998) afirma que *as empresas privilegiam certas qualificações, valores e bases de conhecimento, em detrimento de outras*. Pelo fato de ser excelente em um campo de conhecimento, uma organização se mostra pouco receptiva a idéias alheias. Essa tendência de dar atenção a certos tipos de conhecimento, e de coligi-los à custa de outros, repercute em todos os níveis da companhia – em cada pessoa, nas equipes de projeto e nas funções. Essas “ínsulas” de conhecimento (e os “feudos” políticos que se formam ao seu redor e as sustentam) constituem fortes barreiras às atividades relativas à solução compartilhada de problemas.

A complexidade dos problemas, a proliferação de especializações no ensino formal e o ritmo da globalização exigem cada vez mais que as atividades atinentes à solução de problemas que visem ao desenvolvimento de novos produtos sejam compartilhadas, sem levar em conta os limites disciplinares, cognitivos, geográficos e culturais. Assim, três podem ser as causas de diferenças individuais na solução de problemas: a especialização, o estilo cognitivo e as preferências quanto a instrumentos e metodologias. Entretanto, essas mesmas três causas podem propiciar enormes oportunidades de criatividade. Como a criatividade dos indivíduos e das organizações é limitada pela formação, pelo treinamento e pelas preferências pessoais no tocante à abordagem adotada na solução de problemas, a abrasão criativa é um antídoto para as limitações estratégicas, pois impõe o cantante reexame de qualquer perspectiva que no momento seja dominante na organização.

Segundo Leonard-Barton (ibid.), para garantir que a energia criada pela inevitável fricção cognitiva entre indivíduos seja canalizada para ações criativas geradoras de conhecimentos, *ao invés de desviada para improdutivas disputas pessoais, os gerentes precisam incentivar as qualificações integradoras entre os empregados e desenvolver eles próprios essas qualificações*. Para tanto, os enclaves de saber existentes dentro de uma empresa precisam ser rompidos, implementando-se novos instrumentos e novas tecnologias. As companhias competem com base não apenas na criatividade, no desenvolvimento de produtos, mas também num conhecimento superior sobre os processos. Talvez, o uso desses mecanismos deva perpassar a ética fundamente, o convívio moral dos atores que participam do sistema, como propõe este projeto de dissertação de mestrado.

3.3 As relações que a moral no ambiente organizacional importa e exporta do ambiente social para o equilíbrio contingencial

Para Buckley (1989), é nas concepções de *espaço moral ou social*, que ocorrem os acontecimentos sociais; de *posição* no espaço social e de um *sistema de coordenadas sociais*, que definem a posição do homem nele; de *processos sociais* como resultados da “gravitação” ou *atração e inércia* de indivíduos e grupos, estes últimos considerados como *sistema num equilíbrio de forças centrífugas e centrípetas*. A organização social, o poder e a autoridade eram resultantes das *pressões de átomos e “moléculas sociais”*: disso nasceu a “estática social” ou a teoria do equilíbrio social, análoga à estática na mecânica física, e a “dinâmica social”, que envolve o movimento ou a mudança como função do tempo e do espaço, que se podem exprimir por várias curvas matemáticas.

Segundo Buckley (ibid.), considera-se o equilíbrio apenas um estado temporário, efêmero, como na citação de R. McIver⁶ ou no que G. Homans denomina “equilíbrio prático”, cujo comportamento, sem dúvida temporária e precariamente, às vezes atinge. Ou seja, o conceito de equilíbrio é apenas um artifício heurístico, mas nunca esclarece muito bem a função heurística que ele desempenha. Assim, Parsons sustenta corretamente que, para estudar a mudança social, *precisamos de algum ponto de referência a partir do qual ocorre a mudança*. Em seguida, não só se volta para uma avaliação da estrutura no ponto de partida da análise, mas também recorre aos conceitos de equilíbrio e inércia. As forças internas do sistema tendem para o equilíbrio, mas, na realidade, podendo acarretar mudança é uma contradição em termos. Porém, isso faz com que o sistema gere um desvio necessário e contingente ao próprio sistema.

Segundo J. Giannotti (1985), na sociedade moderna, cada ação humana tem sua legalidade rigorosamente estipulada pelos princípios morais, pela honra da família e dos grupos e pelos preceitos jurídicos. Essa legalidade, porém, não é apenas imposta pela vida social, é antes de tudo desejada, procurada e confirmada como condição imprescindível da liberdade. O direito de propriedade constitui a mais imediata manifestação da personalidade que se exterioriza, sendo que a propriedade efetiva a liberdade realizada. É na esfera da sociedade civil, onde os homens trabalham e produzem para a satisfação de suas necessidades, que ocorre a

planificação do modo como o pensamento e a vontade penetram o mundo e as relações humanas, trazendo-os para a universalidade.

Desse modo, segundo Giannotti (ibid.), o pensamento materialista deve ver, na objetividade, contraposto ao gênero humano, uma exterioridade nativa, impossível de ser considerada simples momento posto pelo sujeito, pois a natureza se dá como pressuposto concreto que há de ser consumido por inteiro, a fim de que o homem reencontre sua livre destinação: o homem somente superará a contradição fundamental que domina a natureza em sua própria naturalidade, se a submeter integralmente ao depotismo de seus fins. Desse modo, a identificação do homem e da natureza numa única realidade superior seria obtida às custas do esvaziamento de força constitutiva do trabalho e graças à sub-reptícia espiritualização do objeto.

Para Giannotti (1984), a dialética dos fenômenos sociais se mostra como uma ontologia social, pois a dialética, em contraposição à teoria (modelo lingüístico do real), deve encontrar formas de discriminar precisamente as individualidades dadas, uma vez que nas ciências sociais não é tão fácil separar teoria e dialética. Para o autor, as formas de sociabilidade permitidas têm, como ponto de partida, aqueles sistemas produtivos cuja distribuição se faz pela troca de presentes, onde se procura verificar como se articula a determinação recíproca da troca com o objeto trocado, onde se tenta estabelecer uma ponte entre essas dádivas e os processos de trabalho correspondentes.

A análise dessas práticas pressupõe um nível em que os objetos trocados se ponham em igualdade, ou seja, cada um aparecendo, assim, enquanto aparência de um mesmo fundamento, de um mesmo valor. Desse modo, Poder, Riqueza, Social e Estado, depois de discutir concepções correntes de poder, mostram como o funcionamento do poder estatal requer uma universalidade, uma legalidade, em nome das quais o agente político atua e procura traçar a gênese categorial dessa forma de poder em nível das relações sociais de produção. Estas entendidas, ao mesmo tempo, como relações tecnológicas e representativas. O mercado primitivo é o primeiro exemplo de relações de distribuição que alimentam a forma de poder estatal.

Se tomar por base a sábia dosagem de cooperação e de competição com a qual são constituídas as relações interfirmas na sociedade japonesa, com efeito, segundo B. Coriat (1994), essa *coexistência da cooperação e da competição* pode ser evidenciada em todas as etapas e em praticamente todas as dimensões da relação: (1) a ubiquidade vale desde a fase inaugural do processo, aquele que diz respeito à

escolha e à seleção das empresas de subcontratação que pretendem entrar em relação com uma empresa principal; (2) durante o período de execução do contrato, por sua vez, põe em contato cooperação e competição, pois se à firma selecionada é assegurado o poder de se beneficiar, sob sua própria demanda, da ajuda e da assistência técnica da empresa principal, inversamente ela está ininterruptamente sob exame e, de fato, permanentemente, submetida a testes; (3) cooperação e competição enfim estão presentes no momento da renovação dos contratos.

Paradoxalmente, no entanto, de acordo com Coriat (ibid.), a relação é menos desigual do que parece. E as firmas subcontratadas dispõem de mais de um trunfo para enfrentar a relação com verdadeiros argumentos e benefícios. A interrupção da relação implica, evidentemente, sérias conseqüências para o fornecedor: o comércio da tecnologia, o desperdício da qualificação do saber, entre outros. O que importa ressaltar *é a maneira como os benefícios associáveis às inovações relacionais são partilhados entre os diferentes contratantes* que tornam o conteúdo dessas inovações em bens particulares – que associam saber-fazer tecnológico e saber-fazer relacionais. Assim, a *inovação organizacional intrafirma* *acresceu-se desta forma de uma inovação organizacional nas relações intrafirmas*, cada uma reforçando a eficácia da outra. Porém, destaca-se o respeito pelos valores que são postos à prova nas relações contratuais.

Segundo Dejours (1999), quando as condições éticas e intersubjetivas da visibilidade estão reunidas, é possível abordar uma etapa decisiva para toda organização do trabalho – e que permite regular a tensão inevitável entre individualismo e cooperação. Ainda que visíveis e reconhecidos, os achados da engenhosidade, em razão de seu efeito de divergência sobre a organização do trabalho, não podem ser mantidos como promessas, sob o risco de arruinarem as condições materiais da coordenação. Por isso, é necessário colocar achados técnicos (macetes, truques, bricolagem, ajudas) à prova de uma discussão, de um debate sobre as vantagens e os inconvenientes de adotá-los, estabilizá-los ou integrá-los, de alguma forma, à tradição da empresa ou do ofício.

A soma dessas arbitragens, que elimina certos modos operatórios e estabiliza outros, consegue, no melhor dos casos, fazer evoluírem as regras do trabalho que estão numa relação dialética com a organização do trabalho prescrito, pois visão melhorá-la. Essa etapa fundamental das arbitragens é uma atividade prescritiva que produz normas de trabalho, sem as quais o cooperativo não existe.

Segundo Sánchez Vasquéz (1986), isso significa que uma norma ou um código moral não pode ser considerado como algo imóvel e fixo, mas dentro do movimento ascensional no qual explicitam toda a sua riqueza. Nesse sentido, na medida em que uma norma ou um código se apresenta como um degrau ou uma fase desse processo de universalização da moral, e não como algo estático e imutável, é possível falar de uma justificação dialética. Pelo contrário, existem normas que, embora no passado e no presente sirvam aos interesses de uma comunidade social determinada – como, por exemplo, as normas primitivas ou as normas racistas ainda em vigor –, não se podem justificar dialeticamente, porque não trazem elementos positivos suscetíveis de se enriquecer ou de se integrar numa moral superior ou universalmente humana. Logo, *uma norma moral se justifica dialeticamente quando contém aspectos ou elementos que, no processo ascensional moral, se integram em um novo nível numa moral superior.*

Por conseguinte, em conformidade com Maturana (1995a):

Cada vez que queremos obrigar alguém a fazer algo de acordo com nossos desejos, e não podemos ou não queremos valer-nos da força bruta, oferecemos o que afirmamos como um argumento racionalmente objetivo. Ao se fazer tal coisa, sob uma pretensão implícita ou explícita, o fazemos porque o outro não pode rechaçar o nosso argumento que defende, por sua validade, como tal, ancorada em sua referência ao real. Também o fazemos [...] porque o real é universal e objetivamente válido porque é independentemente do que fazemos, e uma vez indicado não pode ser negado.

Por essa experiência, conforme Maturana, descobre-se que o homem encontra em si mesmo ao observar, ao falar ou ao atuar, e que qualquer explicação ou descrição do que ele faz resulta secundariamente em respeito pela sua própria experiência de encontrar outros homens naquilo que eles fazem. *Com efeito, qualquer coisa que nos sucede, nos sucede como experiência que vivemos como se não viesse de nenhuma parte.* Conseqüentemente, o modelo do equilíbrio, segundo Buckley (1989), é aplicável a tipos de sistema que, ao moverem-se para um ponto de equilíbrio, perdem tipicamente a organização e, a seguir, tendem a manter aquele nível dentro de condições de perturbações relativamente acanhadas. Os modelos homeostáticos se aplicam a sistemas que tendem a manter um nível especificado, contra tendências presentes para destruí-lo. O modelo do processo aplica-se à evolução da organização. O fato é que o equilíbrio sistêmico é contingente e depende de desvios necessários do convívio moral fundado no ato humano ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas (1996a), na obra *Textos e contextos*, diz que uma filosofia deve passar através do mundo da vida e da ciência para encontrar os fundamentos últimos ou acontecimentos originários. É necessário estar *em contato* com as ciências de forma que, antes mesmo de criticá-las, tem-se que aprender com elas, pois, também elas à sua maneira, têm seu mundo da vida. Assim, em virtude da pluralidade das línguas, a filosofia pode ajudar essas instituições ligadas ao mundo da vida que resultam vulneráveis ou protegidas a se expressarem e a se valorarem contra os modelos científicos que as equivocam.

Contudo, pode se tornar uma filosofia que permaneça consciente de sua própria dependência do mundo da vida, que não pretenda se colocar acima e que possa prestar, ao mundo da vida, uma voz articulada em termos de crítica da ciência para o mundo da vida, não só submetida às descrições provenientes das ciências sociais, mas que também possa responder a elas.

A institucionalização de novos níveis de diferenciação sistêmica é percebida, também, desde a perspectiva interna dos mundos da vida afetados. Para Habermas (1987b), nas sociedades primitivas, a diferenciação sistêmica se conecta diretamente através dos mecanismos que são: intercâmbio de mulheres e a formação de prestígio, com as estruturas de interação existentes. Sobre esse nível de interações simples, *nas sociedades de classe politicamente estratificadas, se ergue com o Estado um novo nível de plexos funcionais, um novo nível de diferenciação sistêmica que tenha a forma de ordem política global e necessidade de legitimação.*

Esse nível de diferenciação sistêmica *somente pode ser já recebido no mundo da vida ao preço de uma interpretação alusiva das sociedades de classe*, à mercê das imagens religiosas do mundo que desempenham funções ideológicas. Com os processos de intercâmbio que acontecem através dos meios sistêmicos, surge, nas sociedades modernas, um terceiro nível de plexos funcionais. Esses plexos funcionais, desligados de contextos normativos, e que se independentizam formando subsistemas, constituem um desafio para a capacidade de assimilação do mundo da vida. *Se coagulam em uma segunda natureza, em uma sociedade vazia de conteúdo normativo, que nos apareça como algo no mundo objetivo, como um fragmento de vida social objetivizado.*

Ou seja, para Habermas (1987b), a separação entre o sistema e o mundo da vida se dá no seio do mundo da vida moderno, de pronto, como objetivização (*Versachlichung*). *O sistema social rompe definitivamente o horizonte do mundo da vida, se subtrai à pré-compreensão da prática comunicativa cotidiana e somente resulta já acessível ao saber contraintuitivo das ciências sociais que iniciaram a emergir desde o século XIX.* Os aumentos de complexidade dependem, por sua vez, da diferenciação estrutural do mundo da vida. E esse câmbio estrutural, qualquer que seja a forma na qual se explique sua dinâmica, está por sua vez sujeito à lógica própria de uma racionalização que é a racionalização comunicativa.

Para tanto, a moral e o direito têm a função de processar os conflitos abertos que não sofram rompimento com o fundamento da ação orientada ao entendimento e, com ele, a integração social do mundo da vida. Dessa forma, garantem um posterior nível de consenso, ao qual se possa recorrer quando o mecanismo do entendimento fracassa no âmbito da regulação normativa da comunicação cotidiana, quando, em consequência, a coordenação das ações, prevista para o caso normal, não se produza e se torne a atual alternativa de um confronto violento. As normas morais e jurídicas são, pois, *normas de ação de segunda ordem que nos permite estudar particularmente bem a estrutura das formas de integração social.*

Para que se possa solucionar os conflitos num sistema, quando há uma correspondência entre os níveis de competência comunicativa e os de comportamento em função do papel desempenhado, Habermas (1987b) referencia L. Kohlberg que distingue três níveis de consciência moral: *pré-convencional*, na qual somente se ajuízam as consequências da ação; *convencional*, na qual já se ajuízam a observância e a transgressão de normas; e a *pós-convencional*, na qual também se ajuízam as normas à luz de princípios.

Habermas (1989) baseia-se nos argumentos de Kohlberg e Piaget do *aprendizado construtivo* para descrever as estruturas cognitivas que resultam de processos de aprendizado e com os quais formula a teoria da *ética do Discurso* como a que melhor se presta para explicar o *moral point of view* (ponto de vista moral) sob os pontos de vista do cognitivismo e formalismo, visando ao princípio da universalização (U), *como toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo indivíduo, possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos.*

Segundo Freitag (1997), Habermas atribui a Piaget uma verdadeira lógica do desenvolvimento (apesar de Piaget nunca ter usado essa expressão) que se refere ao fato de que as leis do desenvolvimento cognitivo e moral não estariam ancoradas nem na biologia do ser humano, nem dependeriam de seu meio social ou cultural. Ou seja, o desenvolvimento intelectual estaria seguindo, por longos trechos, regras próprias, descritas como a busca de um estado de equilíbrio cada vez mais estável. As regularidades do desenvolvimento também podem ser deduzidas do fato de que as competências cognitivas que, por sua vez, pressupõem outras, sejam adquiridas depois dessas.

Para Piaget (1996), a realidade vital fundamental não é constituída nem por estruturas intemporais, subtraídas à história ou dominando-a, como seriam as formas equilibradas de organização com condições permanentes, nem pela sucessão histórica de acasos ou de crises, como seria uma série de desequilíbrios sem reequilibrações, mas antes por processos contínuos de auto-regulações que implicam, ao mesmo tempo, desequilíbrios e um constante dinamismo de equilíbrio. Ora, *é suficiente dizer em todos os níveis, quer se trate de patamares históricos ou de graus na hierarquia de uma organização, neles intervêm simultaneamente fatores exógenos, fontes de desequilíbrios, mas também desencadeadoras de “respostas”, e fatores ondógenos, fontes de respostas e agentes da equilíbrio.*

Não é inútil notar que a grande dificuldade das empresas provém, entre outras coisas, *da dualidade do público a que nos dirigimos*. O sentido comum dos psicólogos acentua os fatores de aprendizagem e as ações do meio, esquecendo, quando se trata das funções cognoscitivas e noscitivas (implicações da biologia contemporânea). Assim, as funções próprias do conhecimento, ao serem estudadas, demonstram as correspondências funcionais e os isomorfismos estruturais parciais entre as funções cognoscitivas e orgânicas, onde se constata a existência de um notável conjunto de convergências, mas também de um certo número de diferenças, que mostram que o conhecimento desempenha igualmente funções que lhe são próprias.

Com a migração e os diversos modos de organização social, parece seguir finalidades derivadas, estas só são derivadas no sentido em que esses interesses, enxertados sobre os três principais (nutrição, proteção contra o inimigo e reprodução), continuam dependendo deles e estão, portanto, finalmente subordinados à sobrevivência da espécie e, na medida do possível, à do indivíduo. *As formas*

elementares de aprendizagem perceptiva ou sensório-motora, para Piaget (ibid.), não saem desse quadro funcional e o mesmo se dá em larga extensão quanto à inteligência prática ou sensório-motora.

Segundo Piaget (ibid.), *um organismo, conforme diz Bertalanffy, é um “sistema aberto”, no sentido precisamente de não conservar sua forma senão através de um fluxo contínuo de trocas com o meio.* Ora, um sistema aberto é um sistema incessantemente ameaçado. Não é à toa que os aspectos fundamentais da sobrevivência, nutrição e reprodução se prolongam em comportamentos que têm como resultado estender o meio útil. Essa extensão deve então ser traduzida na linguagem que exprime seu funcionamento efetivo: *é essencialmente a procura do fechamento do sistema, e isto justamente porque é demasiado “aberto”.* Do ponto de vista probabilístico, o risco peculiar ao sistema aberto é que seu meio imediato ou fronteiro não fornece os elementos necessários à manutenção. Daí a necessidade de ser provocado através de desvios necessários e também contingenciais.

Nesse sentido, segundo Maturana (1995a), o traço fundamental que caracteriza os sistemas vivos é a autonomia, e qualquer descrição de sua organização como sistema, que podem existir como unidades individuais, deve mostrar que classe de autonomia é um fenômeno próprio deles, e como aparece em sua operação como tais unidades. Por conseguinte, deve propor: (1) que a autonomia nos sistemas vivos é um traço de autoprodução (*autopoiesis*), e que um sistema vivo se caracteriza por uma rede de processos de produção de componentes, é contínua e manifesta uma entidade concreta, presente num espaço físico; (2) que a consequência básica da *autopoiesis* é que tudo que tem lugar num sistema autopoético está subordinado à realização de sua *autopoiesis*, do contrário se desintegra; (3) que o traço fundamental que caracteriza o sistema nervoso é uma rede fechada de neurônios intelectuais, na qual cada estado de atividade neural gera outros estados de atividade neural; (4) que os estados autopoéticos que adotam um organismo estão determinados por sua estrutura, e que a estrutura do organismo é, em qualquer momento, o resultado de seu acoplamento estrutural ontogênico e evolutivo; (5) que a linguagem aparece como um fenômeno próprio dos sistemas vivos no acoplamento estrutural recíproco, pelo menos, dos organismos com sistemas nervosos, e que a autoconsciência aparece como fenômeno individual do acoplamento estrutural recursivo de um organismo com linguagem, com sua própria estrutura mediante a autodescrição recursiva.

De acordo com J. Micklethwait e A. Wooldridge (1998), o conhecimento organizacional, na maior parte das vezes, parte da discussão sobre a organização voltada para o aprendizado que começa com o tipo de conhecimento que se deseja cultivar, o que imediatamente remete às “competências essenciais” – habilidades e tradições que dão à empresa sua vantagem competitiva. As competências essenciais giram em torno do aprendizado, residem na mente dos funcionários da empresa. No âmago de toda competência essencial, segundo Leonard-Barton, existem três tipos de competências: conhecimento público, conhecimento específico ao setor e conhecimento específico à empresa. Assim, o grau de instrução e as qualificações dos funcionários representam apenas parte de sua base do conhecimento. O importante aqui é distinguir dois aspectos: primeiro, que conhecimento se quer criar na empresa?; segundo, que procedimentos éticos serão necessários para se conscientizar as pessoas, visando à participação na criação do conhecimento?

Por conseguinte, segundo Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (1998), *não é preciso ser sociólogo para admitir que os fatores sociais influem na atividade científica*. Se o que se quer é construir um conhecimento organizacional, então este deve perpassar os procedimentos da atividade científica, independentemente de qual seja a ciência do conhecimento humano; conseqüentemente, ele deve ter um método comum à totalidade do conhecimento, e não criar o seu próprio método. *Mas o que distingue a sociologia do conhecimento de outras formas de análise sociológica da ciência é a tese de que a avaliação das teorias científicas (e até o próprio conteúdo dessas teorias) é determinada por fatores sociais e não em função das evidências a favor das teorias ou de critérios objetivos da avaliação*.

Nessas relações que a empresa estabelece com o seu meio de inserção, segundo Leonard-Barton (1998), importa absorver o saber tecnológico que está além da periferia da empresa, e isso é uma atividade gerencial tão importante quanto integrá-lo internamente. *A capacidade de uma empresa em reconhecer o valor de informações externas novas, assimilá-las e aplicá-las com fins comerciais é fundamental para suas aptidões inovadoras*. Tal faculdade de absorção de uma empresa tem se tornado cada vez mais importante, à medida que as fronteiras do mundo se dissolvem e o mercado de saber se expande. A questão central nesse aspecto deve ser a busca externa de conhecimento, bem como o desenvolvimento do potencial interno na criação e socialização desse conhecimento. Porém, não se deve esquecer que esse procedimento deverá prezar pela ética das relações com outrem.

Não obstante, as relações entre empresas x empresas, indivíduos x empresas e indivíduos x indivíduos, além do aspecto ético precisam também desenvolver atividades operacionais que viabilizem esses procedimentos. Uma das formas dessa operacionalização é efetivada através da delegação de poder, na qual os representantes das empresas, nessa atividade de busca externa de conhecimento, devem se relacionar com outros indivíduos e/ou empresas, visando à troca de informações. Porém, segundo L. Long (1997), o sucesso da delegação de poder depende especialmente do conteúdo de trabalho como a realização, o reconhecimento, o trabalho em si, a responsabilidade, as promoções e o crescimento/aprendizado. *A verdadeira essência da delegação de poder reside em encorajar os membros da equipe a deter um controle maior sobre o próprio empenho profissional, tomando decisões e assumindo os problemas difíceis até sua resolução.* Esse desempenho profissional deve ser respaldado pela ética profissional.

Por isso, segundo Maturana e Varela (1995b), *todo ato humano ocorre na linguagem. Todo ato na linguagem produz o mundo que se cria com outros no ato de convivência que dá origem ao humano: por isso, todo ato humano tem sentido ético.* Esse vínculo do humano com o humano é, em última análise, *o fundamento de toda ética como reflexão sobre a legitimidade da presença do outro.*

Em relação às questões propostas neste trabalho de conclusão do curso de mestrado em Gestão Empresarial, permanece a dúvida atual: Não se sabe se o homem leva para o sistema o seu mundo da vida e, a partir disso constitui o sistema; ou se, em função de fatores de ordem prática contemporâneos, esse mesmo homem leva o sistema para o seu mundo da vida. Essa, talvez, seja a sensação referendada por Merleau-Ponty (1999a), como a *sensação pura* que será a experiência de um *choque* indiferenciado, instantâneo e pontual.

Nesse sentido, Merleau-Ponty (1999b, p. 96) diz, com respeito à inquietação do homem sobre o mundo: *Já sabemos que ela não pretende saber se o mundo existe verdadeiramente ou se é apenas um sonho bem articulado... Não nos perguntamos se o mundo existe, perguntamos o que é, para ele, existir.* Talvez deva-se buscar a essência do homem através da ética que fundamenta o convívio moral, para que se possa entender o seu agir, e de que forma esse agir pode provocar desvios necessários ao equilíbrio contingente do sistema dinâmico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAZZI, E. *El bien, el mal y la ciencia: las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Trad. R. Queraltó. Madrid: Tecnos, 1996.
- ALBERONI, F. & VECA, S. *O altruísmo e a moral*. Trad. M. Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.
- ALBUQUERQUE, J. A. G. Montesquieu: sociedade e poder. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2001a. 1. v.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J. & GEWANDSZNAJDER, F. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1998.
- ANDRADE, R. C. Kant: a liberdade, o indivíduo e a república. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2001b. 2. v.
- ARAGÃO, L. M. de C. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- ARAUJO, L. C. G. de. *Organização, sistemas e métodos e as modernas ferramentas de gestão operacional: arquitetura, benchmarking, empowerment, gestão pela qualidade total, reengenharia*. São Paulo: Atlas, 2001.
- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. M. da G. Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1992.
- AUSTIN, J. L. *Sentido e percepção*. Trad. A. M. M. de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BALLOU, R. H. *Logística empresarial: transportes, administração de materiais e distribuição física*. Trad. H. T. Y. Yoshizaki. São Paulo: Atlas, 1993.
- BALBACHEVSKY, E. Stuart Mill: liberdade e representação. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2001b. 2. v.
- BARBIERI, J. C. *Desenvolvimento e meio ambiente: as estratégias de mudança da agenda 21*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. L. J. Baraúna. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.
- BERGSON, H. *Cartas, conferências e outros escritos*. Trad. F. Leopoldo e Silva e N. Caxeiro. São Paulo: Abril, 1979.
- BERTALANFFY, L. *Teoria geral dos sistemas*. Trad. F. M. Guimarães. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BLANCHARD, K. & PEALE, N. V. *O poder da administração ética*. Trad. R. Jungmann. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- BOMBASSARO, L. C. & PAVIANI, J. (Orgs.). *Filosofia, lógica e existência: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*. Caxias do Sul: Educs, 1997.
- BRANDÃO, G. M. Hegel: o Estado como realização histórica. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2001b. 2. v.
- BUBNER, R. *La filosofía alemana contemporánea*. Trad. F. R. Martín. Madrid: Cátedra, 1984.
- BUCKLEY, W. *A sociologia e a moderna teoria dos sistemas*. Trad. O. M. Cajado. São Paulo: Cultrix, 1989.
- CAMARGO, M. *Fundamentos de ética geral e profissional*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CAMPOS, J. A teoria dos nomes na lógica de Mill. In: BOMBASSARO, L. C. & PAVIANI, J. (Orgs.). *Filosofia, lógica e existência: homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*. Caxias do Sul: Educs, 1997.
- CENCI, A. *Ética, racionalidade e moralidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.
- CERTO, S. & PETER, P. *Administração estratégica*. São Paulo: Makron, 1993.
- CHIAVENATO, I. *Introdução à teoria geral de administração*. 4. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 1993.
- _____. *Administração: teoria, processos e prática*. 3. ed. São Paulo: Makron, 2000.
- CHIEREGHIN, F. *Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. A. Queiróz. Lisboa: Edições 70, 1994.
- CHURCHILL JR., G. & PETER, J. P. *Marketing: criando valor para o cliente*. Trad. C. C. Bartalotti e C. K. Moreira. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.
- CHURCHMAN, C. W. *Introdução à teoria dos sistemas*. Trad. F. M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1972.
- CIRNE-LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

CLEMENTE, A. et al. (Org.). *Projetos empresariais e públicos*. São Paulo: Atlas, 1998.

COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: la filosofía trascendental: Kant*. Barcelona: Herber, 1990a. v. 1.

_____. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herber, 1990b. v. 2.

_____. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger: el postidealismo: Keierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler e Heidegger*. Barcelona: Herber, 1990c. v. 3.

CORIAT, B. *Pensar pelo avesso: o modelo japonês de trabalho e organização*. Trad. E. S. da Silva. Rio de Janeiro: Revan – UFRJ, 1994.

CORRÊA, H. L. & GIANESI, I. G. N. *Just in time, MRP II e OPT* um enfoque estratégico. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1996.

DAVIS, K. & NEWSTRON, J. W. *Comportamento humano no trabalho*. Trad. C. W. Bergamini e R. Coda. São Paulo: Pioneira, 1992. v. 1.

_____. *Comportamento humano no trabalho*. Trad. E. L. Kwasnicka. São Paulo: Pioneira, 1996. v. 2.

DEJOURS, C. *O fator humano*. Trad. M. I. Betiol e M. J. Tonelli. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV – RJ, 1999.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. G. Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DRUCKER, P. F. *Fator humano e desempenho: o melhor de Peter F. Drucker sobre administração*. Trad. C. A. Malferrari. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1981.

DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. Trad. M. I. P. de Queiroz. 7. ed. São Paulo: Nacional, 1976.

_____. *Divisão do trabalho*. Cons. J. A. Giannotti. Trad. C. A. R. de Moura. São Paulo: Abril, 1978.

_____. *Da divisão do trabalho social*. Trad. E. Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: UFPEL, 1993.

FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J. F. *Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia*. México: Cultura Económica, 1988.

- FLEURY, A. & FLEURY, M. T. L. *Aprendizagem e inovação organizacional: as experiências de Japão, Coréia e Brasil*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1997.
- FREITAG, B. (Org.). *Piaget: 100 anos*. São Paulo: Cortez, 1997.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. A. A. Aparicio e R. de Agapito. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 1996.
- _____. *Verdade e método*. Trad. F. P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GARCIA MORENTE, M. *Fundamentos de filosofía I: lições preliminares*. Trad. G. C. Coronado. 8. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- GEERTZ, C. Anti anti-relativismo. *RBCS*, São Paulo, n. 8, out. 1988, p. 5-19.
- GIALDI, S. *Ética uma reflexão da filosofia moral*. Caxias do Sul: São Miguel, 1989.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexa: ensaio para uma dialética da sociabilidade*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Origens da dialética do trabalho: estudos sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre: L P & M, 1985.
- GOLEMAN, D. *Inteligência emocional: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. Trad. M. Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- GRÜN, M. *Ética e educação ambiental: a conexão necessária*. Campinas: Papirus, 1996.
- GORZ, A. *Crítica da divisão do trabalho*. Trad. E. S. Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GUISÁN, E. *El utilitarismo*. Compostela: Camps, 1986.
- HABERKORN, E. M. *Introdução à análise de sistemas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1976.
- HABERMAS, J. *Sociologia*. Trad. B. Freitag e S. P. Rovanet. São Paulo: Ática, 1980.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. M. J. Redondo. 4. ed. Madrid: Taurus, 1987a.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Trad. M. J. Redondo. Madrid: Taurus, 1987b.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Trad. M. J. Redondo. Barcelona: Huopé, 1991.

_____. *Ciencia y tecnica como 'ideologia'*. Trad. M. J. Redondo e M. Garrido. 2. ed. Madrid: Tecnos, 1994.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudos previos*. Trad. M. J. Redondo. 3. ed. Madrid: Catedra, 1997.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. A. M. Bernardo, et al. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

HAMEL, G. & PRAHALAD, C. K. *Competindo pelo futuro: estratégias inovadoras para obter o controle do seu setor e criar os mercados de amanhã*. Trad. Outras Palavras. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. M. S. Cavalcante. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndios*. Trad. P. Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

HELLER, A. *Uma revisión de la teoría de las necesidades*. Trad. Á. R. Rodríguez. Barcelona: Paidós, 1996.

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. Silva. 2. ed. Brasília: Imprensa Nacional, 1999.

HOPEMAN, R. J. *Análise de sistemas e gerência de operações*. Trad. V. Kameyama. Petrópolis: Vozes, 1974.

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Sel. e Trad. Z. Loparic e A. C. Loparic. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e Trad. U. Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Trad. S. Bach. 2. ed. Brasília: UnB, 1994.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Cons. M. S. Chauí. São Paulo: Abril, 1980a.

_____. *Prolegômenos*. Trad. T. M. Bernkopf. São Paulo: Abril, 1980b.

KATZ, D. & KAHN, R. *Psicologia social das organizações*. Trad. A. Simões. São Paulo: Atlas, 1970.

KUHN, T. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: U. Chicago Press, 1970.

LEONARD-BARTON, D. *Nascentes do saber: criando e sustentando as fontes de inovação*. Trad. H. B. S. Rocha e T. C. V. Vianna. Rio de Janeiro: FGV – RJ, 1998.

LONG, L. K. *Empowerment*. Trad. E. Sciulli. São Paulo: Nobel, 1997.

- LUHMANN, N. *Sociologia do direito I*. Trad. G. Baier. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- MARTON, S. *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- MATURANA, H. *La realidad: objetiva o construida?* Barcelona: Anthropos, 1995a. 2. v.
- _____. & VARELA, F. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Trad. J. P. Santos. São Paulo: Psy II, 1995b.
- MÉLÈSE, J. *A gestão pelo sistema*. Trad. A. G. M. Netto. Rio de Janeiro: Técnico, 1973.
- MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "o federalista"*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2001a. 1. v.
- MENDONÇA, F. (Coord.). *Engenharia de sistemas: planejamento e controle de projetos*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Gianotti e A. M. d' Oliveira. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999b.
- MICKLETHWAIT, J. & WOOLDRIDGE A. *Os bruxos da administração: como entender a babel dos gurus empresariais*. Trad. A. B. Rodrigues e P. M. Celeste. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1998.
- MILL, J. S. *Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos*. Trad. J. M. Coelho e P. R. Mariconda. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.
- _____. *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília: UnB, 1981.
- MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. Trad. S. Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril, 1980.
- MORISSEAU-LEROY, N. et al. *Oracle 8 programação de componentes Java com EJB, CORBA e JSP*. Trad. J. E. Tortello, Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- NADLER, D. et al. *Arquitetura organizacional: a chave para a mudança organizacional*. Trad. W. Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- NAIDITCH, S. Deus e negócios. *Exame*, São Paulo, 35, n. 15, p. 76-79, 25 jul. 2001.
- NASCIMENTO, M. M. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "o federalista"*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2001a. 1. v.

- NIETZSCHE, F. W. *Para a genealogia da moral*, um escrito polêmico em adendo a *Para além de bem e mal* como complemento e ilustração. Trad. L. J. Baraúna. São Paulo: Abril, 1979.
- NONAKA, I. & TAKEUCHI, I. *Criação de conhecimento na empresa*. Trad. A. B. Rodrigues e P. M. Celeste. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- NORTON, P. *Introdução à informática*. Trad. M. C. S. R. Ratto. São Paulo: Makron, 1997.
- OLIVEIRA, N. F. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- PAGNONCELLI, D. & VASCONCELLOS P. *Sucesso empresarial planejado*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1992.
- PARSONS, T. *El sistema social*. Trad. J. J. Blanco e J. C. Perez. Madrid: Alianza, 1999.
- PAVIANI, J. *Formas do dizer*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- PEGORARO, O. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PERELMAN, C. *Ética e direito*. Trad. M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PIAGET, J. *Biologia e conhecimento: ensaio sobre as relações entre as regulações orgânicas e os processos cognoscitivos*. 2. ed. Trad. F. M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PLATÃO. *Tutti gli scritti*. Trad. G. Reale. Milano: Rusconi, 1997.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. A. Pissetta e L. M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REALE, G. & ANTISERI, D. *História da filosofia: antigüidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1991a. v. 1.
- _____. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1991b. v. 2.
- _____. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991c. v. 3.
- RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”*. 13. ed. São Paulo, Ática, 2001a. 1. v.
- ROUSSEAU, J. J. *O contrato social*. Trad. A. P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- SADEK, M. T. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelecto da virtú. In: WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”. 13. ed. São Paulo, Ática, 2001a. 1. v.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. *Ética* Trad. J. Dell’Anna. 9. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1986.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. O. Santos e A. A. de Pina. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SÃO TOMÁS de AQUINO, *Seleção de textos da suma teológica*. Trad. L. J. Baraúna, et al. São Paulo: Abril, 1979.
- _____. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. F. B. Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SAVIANI, J. R. *Empresabilidade*. São Paulo: Makron, 1997.
- SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais*. (Org.). H. R. Wagner. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *El problema de la realidad social*. (Org.). M. Natasom. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- SEIDENTHAL, W. *CPM, PERT, planejamento, programação e controle*. São Paulo: MacGraw-Hill, 1978.
- SEN, A. *Sobre ética e economia*. Trad. L. T. Motta. São Paulo: Letras, 1999.
- SENGE, P. M. *A dança das mudanças*. Trad. Bazán. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1999.
- SHAY, W. A. *Sistemas operacionais*. Trad. M. M. Fechio. São Paulo: Makron, 1996.
- SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. (Org.). *Ética, filosofia e estética*. Rio de Janeiro: Gama Filho, 1997.
- SILBERSCHATZ, A. *Sistemas operacionais: conceitos e aplicações*. Trad. A. Rieche. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- SINGER, P. *Ética prática*. Trad. J. L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SLACK, N. et al. *Administração da produção*. (Rev. Téc.). H. Corrêa e I. Giansi. São Paulo: Atlas, 1999.
- STEWART, T. A. *Capital intelectual*. Trad. A. B. Rodrigues e P. M. Celeste. Rio de Janeiro: Campus, 1998.
- SUN TZU. *A arte da guerra*. Adap. e Pref. J. Clavell. Trad. J. Sanz. 22. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Trad. R. R. Reis, et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. *Racionalidad crítica: introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987.

VOMERO M. F. Homens em série. *Superinteressante*, São Paulo, 15, n. 7, p. 63-67, jul. 2001.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito capitalista*. Trad. M. I. Q. F. Szmrecsányi e T. J. M. K. Szmrecsányi. 8. ed. São Paulo: Pioneira, 1994.

WEBER, T. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. A eticidade hegeliana. In: CENCI, A. *Ética, racionalidade e moralidade*. Passo Fundo: Ediupf, 1996.

WEFFORT, F. C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”*. 13. ed. São Paulo, Ática, 2001a. 1. v.

_____. *Os clássicos da política: Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2001b. 2. v.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. M. G. Montagnolli, Rev. E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1994.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS
ESCOLA BRASILEIRA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA
CENTRO DE FORMAÇÃO ACADÊMICA E PESQUISA
CURSO MESTRADO EXECUTIVO

O AGIR HUMANO COMO UM DESVIO NECESSÁRIO
DO EQUILÍBRIO CONTINGENTE

Rodrigo Borges Bertoni

Rio de Janeiro, 2001.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS
ESCOLA BRASILEIRA DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA
CENTRO DE FORMAÇÃO ACADÊMICA E PESQUISA
CURSO MESTRADO EXECUTIVO

**O AGIR HUMANO COMO UM DESVIO NECESSÁRIO
DO EQUILÍBRIO CONTINGENTE**

Dissertação para a obtenção do grau
de Mestre em Gestão Empresarial, orientado pelo
Prof. Dr. Paulo Emílio Matos Martins.

Rodrigo Borges Bertoni

Rio de Janeiro, 2001.