

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**JONES DA SILVA GOMES**

**COMUNIDADE E ÉTICIDADE**  
**UMA CONTRIBUIÇÃO À AVENTURA SOCIOLÓGICA NO PENSAMENTO DE**  
**MARTIN BUBER.**

Belém/Pará  
Fevereiro/2006

**JONES DA SILVA GOMES**

**COMUNIDADE E ÉTICIDADE**  
**UMA CONTRIBUIÇÃO À AVENTURA SOCIOLÓGICA NO PENSAMENTO DE**  
**MARTIN BUBER.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Sociologia.  
Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Kátia Marly Mendonça

Belém/ Pará  
Fevereiro/2006

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

(Biblioteca de Pós-Graduação do CFCH-UFPA, Belém-PA - Brasil)

---

Gomes, Jones da Silva

Comunidade e eticidade: uma contribuição à aventura sociológica no pensamento de Martin Buber / Jones da Silva Gomes; orientadora, Kátia Marly Mendonça. - 2006

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2006.

1. Comunidade. 2. Vida comunitária. 3. Ética. 4. Civilização moderna. 5. Educação comunitária. I. Título.

CDD - 20. ed. 307

---

**JONES DA SILVA GOMES**

**COMUNIDADE E ÉTICIDADE**  
**UMA CONTRIBUIÇÃO À AVENTURA SOCIOLÓGICA NO PENSAMENTO DE**  
**MARTIN BUBER.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Área de concentração: Sociologia.  
Orientadora: Profª Drª Kátia Marly Mendonça

Data: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca examinadora:

---

Nome:

Titulação:

---

Nome:

Titulação:

---

Nome:

Titulação:

Belém/ Pará  
Fevereiro/2006

Minha gratidão à Antonia Paula Gomes e a Tertolina Gouveia da Silva. Parceiras de minhas eternas afeições.

## **AGRADECIMENTOS**

- Ao meu pai pelas palavras proferidas
- A minha mãe pela presença forte e freqüente.
- A Nilza (minha amada) por sempre ser este elo de presença entre Eu e o Mundo.
- Ao Vani meu afeto de sempre.
- A professora Kátia Mendonça pela humildade e pelo diálogo aberto nas questões profundas da alma.
- Ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Para, pelo incentivo e pela confiança em minha pessoa.
- Aos meus educadores por terem me ensinado com palavras e gestos o caminho a seguir.
- Aos meus colegas do curso de Mestrado (Marcos, Cássio, Jorge, Isadora, João, Marcelo, Rita, Marilda) por me proporcionarem conversações diversas.
- A todas as comunidades que ao longo da vida participei e pude estar presente, pela alegria de ter aprendido o aqui e o agora da vida, e de ter compartilhado fontes primeiras.
- Aos meus amigos, por me oferecerem o mundo, com todos os seus desalentos e suas delicias.

Os meus sinceros agradecimentos.

“Porém, aquele que se contenta em vivenciar sua atitude, e somente realizá-la em sua alma, pode bem ser rico em pensamento, mas é sem mundo... Somente aquele que crê no mundo tem algo a ver com o mundo. Se ele se arrisca nele; não permanece privado de Deus. Se amamos o mundo atual, que não quer deixar-se abolir, realmente, em todos os seus horrores, se ousarmos enlaçá-lo com os braços de nosso espírito, então nossas mãos encontrarão as mãos que suportam o mundo, aquele que verdadeiramente vai ao encontro do mundo vai ao encontro de Deus”

(MARTIN BUBER)

## SUMÁRIO

|   |                  |
|---|------------------|
| <b>RESUMO</b> .....   | 10               |
| <b>ABSTRACT</b> .....   | 11               |
| <b>1 INTRODUÇÃO</b> .....   | 12               |
| <b>2 CAPITULO 1 – NO LIMIAR DO MODERNO: O CONCEITO DE<br/>COMUNIDADE NOS CLÁSSICOS SOCIOLOGIA</b> .....                     | 24               |
| 2.1 DURKHEIM E A EMINÊNCIA DA SOLIDARIEDADE: A CONCEPÇÃO<br>MECÂNICA DE COMUNIDADE.....                                     | 27               |
| 2.2 COMUNIDADE E SOCIEDADE EM TÖNNIES: UMA TENSÃO INSOLÚVEL..   | 32               |
| 2.3 UMA LEITURA COMPREENSIVA DA AÇÃO COMUNITÁRIA EM MAX<br>WEBER .....  | 36               |
| <b>3 CAPITULO 2 – A COMUNIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA: O<br/>ECLIPSE DA COMUNIDADE OU COMO DESVIAR-SE DELA</b> .....        | 41               |
| 3.1 A INDIVIDUALIDADE NUM CAPITALISMO LEVE .....  | 43               |
| 3.2 SOBRE A AGONIA DE TÂNTAO: ENTRE A SEGURANÇA E A<br>LIBERDADE, QUERELAS COTIDIANAS DA VIOLÊNCIA .....                    | 53               |
| 3.3 EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA OU GUETIFICAÇÃO CONTEMPORÂNEA:<br>UM IMPASSE ENTRE DIFERENTES FORMAS DE ENTENDIMENTO .....      | 61               |
| <b>4 CAPITULO 3 – NOS CAMINHOS DA AVENTURA SOCIOLÓGICA: A<br/>ETICIDADE COMO PERCEPÇÃO DIALÓGICA DA COMUNIDADE</b> .....    | 66               |
| 4.1 O PENSAMENTO DE MARTIN BUBER .....  | 70               |
| 4.1.1 Um encontro com o autor: dados biográficos.....   | 73               |
| 4.1.2 Características do pensamento de Martin Buber .....   | 76               |
| 4.1.3 Influências (considerações gerais) .....  | 79               |
| 4.1.4 O hassidismo .....  | 81               |
| 4.2 O SOCIAL E O INTER HUMANO: ASPECTOS DE UMA PERSPECTIVA<br>DIALÓGICA DA COMUNIDADE .....                                 | 90               |
| 4.2.1 O social e o inter-humano .....   |                  |
| 4.2.2 A comunidade numa perspectiva dialógica .....   | 91               |
| <b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS – NOVAS SOCIABILIDADES: A<br/>COMUNIDADE E O ESPAÇO PÚBLICO SOBRE AS POSSIBILIDADES DE<br/>UM</b> | <b>MUNDO</b> 102 |

|                           |            |
|---------------------------|------------|
| <b>REENCANTADO.....</b>   |            |
| <b>6 REFERÊNCIAS.....</b> | <b>111</b> |
| <b>7 ANEXOS.....</b>      | <b>118</b> |

## RESUMO

Nossa investigação deve fazer uma reflexão sobre o conceito de Comunidade em M. Buber, tentando aproximá-lo de uma perspectiva a qual podemos denominar *Eticidade*, considerando sua respectiva contribuição: a Dialogia, como fonte central de qualquer relação humana. Trataremos aqui especificamente a forma como autor aborda o tema da Comunidade em confronto com o mundo moderno e suas forças despersonalizante e anônimas, sobre as quais, temos um indivíduo sem morada. Para isso, nos valeremos das contribuições dos clássicos da sociologia, tais como: Tönnies, Durkheim e Weber. Desta forma, tentaremos avançar num segundo momento, analisando a Comunidade na Modernidade líquida, a partir das orientações teóricas de Zigmunt Bauman. Neste vislumbraremos a inviabilidade da comunidade numa sociedade onde a individualidade e a identidade são fluidas, e as únicas formas de comunidades existentes não passam de comunidades de solitários. Contudo, partiremos para o momento que consideramos decisivo em nossa análise, faremos uma reflexão sobre a perspectiva dialógica de comunidade, no intuito de abriremos caminhos para uma reflexão mais antropológica e fenomenológica do conceito, e, principalmente, trazendo à sociologia, a importante contribuição do pensamento de Martin Buber. Sua perspectiva aponta para a Comunidade como um caminho de diálogo, de reconhecimento do outro, bem como, de realização da pessoa no espaço público. Nisto consiste nossa contribuição à aventura sociológica no que concerne ao tema da comunidade.

**Palavras chaves:** Comunidade, Sociedade, relação, diálogo, O outro, micro-violências cotidianas, reciprocidade, individualismo, massa, responsabilidade ética, modernidade, barbárie, alteridade e eticidade.

## ABSTRACT

Our investigation shall reflect upon the concept of Community in M. Buber, trying to approximate him to a perspective which we can denominate ethicity. Considering his respective contribution: the Dialogy, as the main source of every human relation. In this work, we are going to check specifically the way the author approaches the theme of Community in confrontation with the modern world and its depersonalizing and anonymous forces, above which, there is a homeless individual. In doing so, we are going to avail of the contributions from the classics of sociology such as: Tönnies, Durkheim and Weber. This way, we are going to in a second moment, analyzing the Community in the liquid Modernity from the theoretical orientations of Zigmunt Bauman. In his work, we are going to discern indistinctly the non-viability of community in a society where the individuality and the identity are fluid, and the only forms of existent communities are nothing but solitary communities. Nevertheless, we are going to the point we consider the decisive one in our analysis, reflecting upon the dialogical perspective of community, aiming to open ways to a more anthropological and phenomenological reflection of its concept, and, principally, giving sociology the important contribution of Martin Buber's thoughts. His perspective points to the Community as a means of dialogue, acknowledgment of the other, as well as, realization of the human being in the public space. On this consists our contribution to the sociological adventure concerning the theme of community.

**Key-words:** Community, Society, relation, dialogue, the other, daily micro-violence, reciprocity, individualism, mass, ethical responsibility, modernity, barbarism, alterity and ethicity.

## 1 INTRODUÇÃO

No presente trabalho, tentaremos mostrar como o tema da Comunidade pode adquirir um novo significado, se considerarmos suas relações próximas com a *Eticidade*. Nessa tarefa a qual denominamos de *aventura sociológica*, discutiremos a questão, tendo de um lado, uma leitura propriamente sociológica da comunidade, por outro, proporemos um debate que considere os aspectos mais simbólicos, que não se limite ao que chamamos de visões fatalistas (dos becos sem saídas), e que, por isso, se traduza numa perspectiva dialógica da comunidade.

Aqui nos preocuparemos de forma especial, em analisar o pensamento de Martin Buber, filósofo judeu, do final do século XIX e início do XX, ao qual, pode-se atribuir uma contribuição singular, na forma como entendemos as relações humanas, particularmente, as relações comunitárias, que segundo ele, traz em si a precedência da eticidade, como condição de existência e sentido da relação, portanto, da existência.

Em vista disto, tentaremos entender a comunidade no pensamento Buberiano, é claro, fazendo isso, sem desconsiderar toda a historicidade que o conceito adquiriu, sendo com isso, intrínseco ao próprio desenvolvimento da Ciência Social. Pensarmos a comunidade, levando em conta os significados diferenciados que o termo carrega e mesmo as potencialidades e a atualidade que ele comporta, nisto consiste a tarefa de nosso trabalho.

O que nos propusemos, então, não teria sido realizado sem a ajuda da aventura sociológica, no qual tentamos desconstruir alguns mitos<sup>1</sup>, que ao longo do tempo permearam nosso conhecimento sobre comunidade e dificultaram uma compreensão relativamente mais ampla do seu significado. Analisando, por exemplo, dentro de um quadro teórico que consideramos como pós-moderno, vimos que são inevitáveis as vicitudes e os limites que este termo alcança. Sua busca, de certo modo, tem sido interpretada como um obstáculo a toda liberdade individual.

Da mesma forma, como nos propomos ao longo deste trabalho, resgatar<sup>2</sup> à perspectiva dialógica da comunidade, colocando esta como fonte primeira de novas sociabilidades no espaço público. Este resgate dar-se-á juntamente com a retomada da significativa contribuição do pensamento de Martin Buber.

---

<sup>1</sup> O mito do paraíso perdido, dor lar aconchegante, da harmonia, da homogeneidade.

<sup>2</sup> No sentido arqueológico do termo, tal *resgate* para nós se faz em função de trazer a contribuição de filiações filosóficas distintas, que a muito estiveram distantes do pensamento social, ou que por ele foram ignoradas. Aqui, particularmente nossa *procura* dar-se-á particularmente no que concerne ao pensamento Buberiano e na sua defesa da comunidade. O que não excluirá o diálogo com outros autores também importantes, como: Lévinas, Mounier e Ricouer.

Portanto, nossa aventura sociológica tende a ganhar diferenciadas contribuições, para que ao final, não tenhamos que reconhecer os mesmos caminhos, mas, a partir de outras formulações, propormos outros, e por certo, com novas dificuldades e muitas incertezas, mas, que naturalmente se apresente como um caminho.

Acreditamos que isto se faz necessário em face da grande onda de ceticismo, com o qual a idéia de comunidade, vem sofrendo ataques, principalmente, a partir da inauguração do processo pelo qual entendemos como modernidade. Sem dúvida as portas do mundo moderno trouxe-nos desde sempre, uma regressão na percepção da vida em comunidade, fazendo do indivíduo seu alvo supremo, esta regressão diz respeito à nossa incapacidade ou dificuldade de nos relacionarmos e criarmos vínculos. No entanto, o limite deste mundo e todo seu significado, encontram-se hoje dependente da forma como resolveremos o problema humano: civilização ou barbárie?

A modernidade foi marcada pelo que chamamos de fé no indivíduo, o desprendimento<sup>3</sup>, seja na forma de autonomia do sujeito ou da própria promoção da condição de liberdade e dignidade individual, passou a ser desde então, um anseio íntimo dos homens que não mais aceitavam o imobilismo tradicional das conjecturas comunitárias. Assim, o pensar e o viver em comunidade, passa gradativamente a ser percebido, como um obstáculo à busca por liberdade do sujeito moderno.

Para isso, foi necessária toda uma aspiração ao credo racional, que possibilitasse condicionar o surgimento de estruturas mais adequadas a um suposto estado de coisas, e de onde se afirmasse um sujeito livre das amarras que o submetiam a viver, num círculo limitado e permissivo aos valores universais, tais como: a dignidade da pessoa, liberdade, igualdade, etc, que até então se constituíam como fundamentos inalienáveis da condição civilizada das sociedades modernas ocidentais.

Foi então que por pressões externas ao seu funcionamento real, as *comunidades existentes* da era pré-industrial, passaram a dar lugar às associações societárias, como: Nação, Estado, o partido, a escola, os sindicatos, etc, que supostamente abrigavam as novas

---

<sup>3</sup> Este ideal perseguido desde de Bacon e Descartes até nossos mais contemporâneos crentes do paradigma cartesiano, que tem como um dos seus suportes, a separação entre corpo x alma, pensamento x vida, matéria x espírito, etc. O que implica numa separação do ponto de vista epistemológico, entre sujeito x objeto, ou seja, num modelo de Ciência capaz de dominar a natureza, impondo-a o ritmo da produção e das necessidades, o que justifica uma dominação sobre o próprio homem, através da idéia de Razão. Num universo tal de coisas fragmentadas, não restaria outra coisa senão uma vida fragmentada e um homem alienado, que retirado de seu ser é incapaz de responsabilizar-se por coisa alguma. O homem desprendido tem como modelo objetivo a Ciência, instância maior de construção do saber. Contudo, há hoje uma grande tendência que reclama uma ciência mais humana, mais aberta à complexidade da vida, e que por isso conseguisse promover o diálogo necessário à formação de uma saber mais integral, e por isso mais humano.

condições para o desenvolvimento e realização do indivíduo. Com isso, decreta-se a morte da comunidade, tal qual, a conhecíamos e ao mesmo tempo, clama-se em favor de um novo comunitarismo<sup>4</sup>.

O novo comunitarismo alicerçado tanto no individualismo liberal, bem como, nos coletivismos diversos da era moderna, não conseguiram ocupar o vazio deixado por uma vida que suponha laços sólidos entre os homens, pelo contrário, apesar da *liberdade* que proporcionaram a alguns indivíduos, submeteram ao confinamento a grande massa, que por si, eram obrigados a viver num sistema rígido e disciplinado das fábricas, em favor de no mínimo um pouco de segurança.

O pacote da emancipação que suponha ser uma conquista da civilização (segurança e liberdade) foi enviado apenas aos bem sucedidos, enquanto que a barbárie passou a ser seu componente irreduzível. Contudo, temos aqui ainda, uma situação em que podemos verificar um certo engajamento por parte de ambos os lados (dominadores e dominados) o que de certo, conseguiu sustentar uma idéia *vaga* de comunidade, condizente com o novo padrão de vida, que não mais se circunscrevia às características tradicionais, e sim, a uma certa idéia de Nação.

A identidade Moderna que suponha um indivíduo como parte de um todo que era a nação, proporcionou uma certa vivência comunitária, mesmo que esparsa e abstrata, mas, que conseguia ainda atrelar o indivíduo, a um certo tipo de engajamento. Contudo, este engajamento frágil que sucumbiu às particularidades nacionais, não poderia proporcionar uma vivência comunitária direta, aos moldes das antigas, e justamente por se tratar de limites externos e fictícios, não condiziam como uma vida comum concreta. Daí, não poderem dar conta do ininterrupto processo de desagregação social, causado pela falta de solidariedade e pelo desengajamento.

Seja através do individualismo ou do coletivismo, o desengajamento renova o nosso mal-estar diante dos fatos, estes dois movimentos estão intrinsecamente ligados, no que diz respeito, ao que Bauman chama de *constante derretimento dos sólidos*. Assim, a comunidade como um destes sólidos, tende como já diria Marx a *desfaz-se no ar*, a desaparecer, ou transforma-se em líquido. Trata-se aqui numa linguagem mais pós-moderna, da intensidade de fluidez com que as individualidades afloram na modernidade líquida, fazendo surgir com isso, relações sociais menos duradouras, efêmeras e sem finalidades coletivas.

---

<sup>4</sup> O novo comunitarismo é considerado por Bauman como expressão da Modernidade sólida. Temática esta que analisaremos no segundo capítulo.

Assim, nem as promessas do individualismo, tal como, a cidadania e nem mesmo o civismo que os coletivismos idealizaram, não foram suficientes para tirar o homem de sua solidão, e muito menos, para lhe dar chão diante da vida complexa na modernidade. Vivemos segundo Buber: a dessacralização da comunidade e em contrapartida a sacralização do indivíduo.

Nunca foi tão difícil falar em comunidade, já que este sentimento hoje em dia, logo nos remete ao homem pré-civilizado e soa como retrocesso histórico às personalidades fluidas do admirável mundo novo. É como diria Eric Hobsbawm<sup>5</sup> “A palavra comunidade nunca foi usada de modo tão indiscriminado e vazio do que nas décadas em que as comunidades no sentido sociológico passaram a ser difíceis de se encontrar na vida social”.

A comunidade para grande parte dos indivíduos pós-modernos, não tem nenhum alvo de interesse, nenhuma razão utilitária de existência, a não ser a vivência solitária dos mesmos, nos recintos fechados dos guetos contemporâneos. Nisto, talvez caiba sua falta de sentido ou mesmo, seu uso indiscriminado.

No entanto, para outros estudiosos dos fenômenos sociais, que apontam seja para um *multiculturalismo* ou o *novo tribalismo*, expressões atribuídas por interpretações diferenciadas das formas contemporâneas de comunidades existentes, pelo qual, tentam abstrair um novo sentido da comunidade, visando com isso, restabelecer a importância teórica do tema.

Se para Perroux a comunidade ainda persiste enquanto relação social, porque: “Todo agrupamento humano é ao mesmo tempo sociedade e comunidade, e seria utopia pensar descobrir na história uma sociedade só sociedade e uma comunidade só comunidade”. PERROUX (s/r). A comunidade aqui ainda consegue estabelecer um vínculo como categoria sociológica válida.

Por exemplo, segundo a classificação ainda muito utilizada de Gustav Radrubuch<sup>6</sup>, que distingue a relação entre: o indivíduo e o todo há três típicas atitudes humanas: O *individualismo*, O *supra-individualismo* e o *Trans-personalismo*. Desta forma: “A comunidade seria uma construção transpessoal das relações entre homens, exprimindo uma figura especial cuja essência é constituída por uma relação entre os homens derivados da existência de uma obra em comum” (RADRUBUCH, 1932, p.143-147). A pessoa em substituição ao indivíduo, já é um passo fundamental na compreensão da comunidade em suas novas dimensões.

A comunidade então passa a ganhar outros detalhes, que não mais a de um simples delimitar de território, e sim com o sentido de *mentes iguais*, como uma construção simbólica

---

<sup>5</sup> Ver Hobsbawm (1994 *apud* BAUMAN, 2003).

<sup>6</sup> Ver tabela 1 em anexo

dos que pertencem ao mesmo grupo, ou seja, como uma possibilidade de realização de projetos comuns, ou em alguns casos de ações organizadas e mesmo informais, que levem a um caráter cooperativo. Podemos, contudo, afirmar também a probabilidade da comunidade, se converter num instrumento de institucionalidade e muitas vezes reproduzir a ordem vigente. É o que nos indica Palácios.

*A comunidade na modernidade deve ter alguns elementos básicos: o sentimento de pertencimento; uma territorialidade (geográfica e/ou simbólica); a permanência; a ligação entre o sentimento de comunidade; caráter cooperativo e emergência de um projeto comum; a existência de formas próprias de comunicação; e a tendência à institucionalização (PALÁCIOS, 1998, p.on-line).*

Por isso, acentuarmos a possibilidade da atualidade e da importância do tema, não só enquanto palco de problematização sociológica, mas, como algo necessário para avançarmos no problema do outro, encontrando novas perspectivas. Estas questões também foram indicadas por Cohen, onde retoma o debate da comunidade, almejando uma sociologia que compreenda a unidade de todas as coisas, como uma nova concepção unificada de realidade, cuja base estaria na *Gemeinschaft*.

Aqui o conceito, deve funcionar como transição para uma nova visão de unidade, em que a realidade seja considerada em sua profundidade e que além dos números, almeje instituições mais humanas.

Comunidade não é o dorf (aldeia), ela tem um sentido mais profundo, refere-se a um sentimento que há em pequenos grupos, sejam tribos urbanas, ou mesmo quadrilhas, onde vigoram o sentido de cumplicidade, numa forma de relacionar o grupo com o mundo... é um relacionamento, um modo de percepção e um modo de se relacionar (CONHEN, 1995).

É claro, que só podemos entender esses elementos atuarem, a partir do momento que: o indivíduo entra em reciprocidade com os outros da relação, na qual, ele mesmo se insere, falamos aqui de uma perspectiva não menos simbólica, mas, sobretudo ética da comunidade. E avançando um pouco mais no desafio sociológico, poderíamos concordar com esta expressão: “Uma comunidade é um grupo de pessoas a quem compreendemos e por quem somos compreendidos” (DEUTSCH, 1983, p.115).

Esta expressão só tem valor, a medida, em que procuramos entender o problema da comunidade, como essencialmente o problema do outro. É só na busca de sermos compreendidos pelos outros e aceitando o outro no convívio social, que podemos fazer acontecer à alteridade, muito presente na atitude, que endereça um encontro de pessoas mediado pelo diálogo e numa comunidade.

Assim, entendemos que se é que podemos falar hoje em vida comunitária, não podemos esquecer, que nossa natureza não subsiste simplesmente, ao jogo individualista da estratégia de Narciso, mas, só pode subsistir em condições perenes para se realizar a relação. Falamos

em relação, porque, é, sobretudo, está perspectiva que a comunidade traz, quando olhada sobre o prisma do diálogo e da pessoa<sup>7</sup>.

Portanto, a idéia de pessoa e de comunidade, é indissociável no debate da eticidade enquanto *fenomenologia do rosto*, daquela responsabilidade diante de alguém, que é inerente a condição humana. Se em Buber, além da relação Eu-Isso a relação Eu-tu subsiste, isto se faz em função do caráter duplo da atitude humana: da mesma forma como tendemos a coisificar os outros, podemos entrar em relação com ele no santuário da palavra-princípio.

Comunidade, diferentemente daquele conceito que permeou o pensamento dos clássicos, bem como, o dos pós-modernos, tanto em suas defesas quanto em suas críticas; o que percebemos é que eles não tocaram, no entanto, no problema ético, aqui entendido como o problema do outro. Pois, este sempre foi encarado como uma questão marginal, ao caráter eminentemente causal da sociologia.

O fato é que a comunidade independente de sua fragilidade conceitual ou de sua apropriação utilitária (instrumental) pelos indivíduos, ainda guarda em suas diversas expressões ou vivência, algo ainda permanente: a necessidade do diálogo e a responsabilidade, como forma de sobrevivência, nisto consiste seu caráter concreto e ao mesmo tempo utópico, dissidente e transgressor.

A questão simbólica não remete mais aqui, a uma referência espacial de comunidade, mas a uma qualidade existencial, da forma como na vivência cotidiana a pessoas expressam o conviver com os outros, da forma como vivem uma vida diferente ou realizam seus vínculos. Só assim pode a comunidade voltar a ter esse componente irresistível do face a face e do vivido.

Porém, para fazermos tal uso da comunidade, significa antes de tudo, que teremos que empreender o desafio da *aventura sociológica* quer seja no sentido de compreender a comunidade sobre o olhar da eticidade, ou mesmo, de se contrapor aos fatalismos e preconceitos, que impede-nos de darmos sentido a existência em grupo, propiciando reflexões que convertam também, para a possibilidade do diálogo e não somente se restrinja a

---

<sup>7</sup> A segunda implica no fato de que a pessoa seja portadora de dimensões sociais e individuais indissociáveis, o que permitem-nos olharmos um homem mais integral, visto que com essa perspectiva, que aponta para um novo humanismo, tenta-se quebrar com um certo ideal epistemológico disjuntivo, muito presente na orientação cartesiana. Lorenzon ao analisar a atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier, observa que: "A pessoa, então, deve ser encarada como essencialmente relação, e o reconhecimento do outro, semelhante e ao mesmo tempo diferente, constitui uma experiência fundamental da vida, da pessoa e comunidade" (LORENZON,1996).

percepção de um conflito aparente e absoluto, crente da degeneração permanente do homem, bem como, a um seguir as regras sem considerar as exceções.

Sabemos evidentemente que pelo que Buber chama de *grande melancolia do homem moderno*, tendemos a transformar as possibilidades de relações autênticas, de realizações de diálogos, em encontros solitários ou mesmo, utilitários. Por isso, a comunidade não ser, também, somente o familiar, mas o exótico. Assim, a relação Eu-Tu para Buber tende a transforma-se constantemente numa relação Eu-Isso, contudo, sem o tu não existe homem, relação e muito menos sociabilidade.

Estudarmos, então, a comunidade hoje não significa para nós, pô-la diante de um fatalismo ou mesmo de um caminho sem saídas, sobre os quais não possamos viabilizar nada. Apesar de sua óbvia dessacralização, o que justifica seu caráter imediato e raro, portanto, segundo Buber, sua qualidade *messiânica*, é o que pode vir a restabelecer o que foi perdido e reajustar uma nova morada aos homens.

Para Buber: *vida e comunidade são uma e só coisa*, não podemos considerar uma comunidade de homens se estes não estiverem inseridos na vida, no mundo, na relação com o outro, e a partir desta, no diálogo na responsabilidade. Mostraremos adiante que para Buber, existe uma distinção entre *Antiga e Nova* comunidade. As comunidades antigas sobre o qual já mencionara os clássicos da sociologia, eram as mesmas que se encontrava em estado de desintegração: os gens, as hordas, as tribos, as aldeias medievais, etc.

Tais comunidades tinham uma perspectiva do face-a-face, do voltar-se para o outro, no entanto, eram sustentadas ainda em forças coercitivas. Portanto, não poderiam ser compatíveis com o homem contemporâneo, com o novo renascimento do homem ocidental. Para Buber a nova comunidade, deve ser um voltar-se para o outro ajustado, um diálogo realizado na imediaticidade da vida, portanto, no cotidiano que fazemos parte e com o outro que me faz face.

A comunidade, assim como, seu fundamento *o diálogo* estão enlaçados naquilo que Buber classifica como *a moradia, a habitação*, em oposição à vida atual dos homens modernos, caracterizada pela falta de moradia, pela ausência do sentido, necessário à relação inter-humana. Assim, Buber não só faz uma crítica ao entendimento sociológico da comunidade, como também percebe suas outras possibilidades.

O Inter-humano<sup>8</sup> é para Buber o momento concreto de realização do diálogo, é o elemento pós-social da comunidade cujo caráter repousa na responsabilidade ética. O inter-

---

<sup>8</sup> Buber propõe-nos o inter-humano como uma dimensão que implica ir além do social, e que tende a relacionar os problemas humanos com suas possibilidades éticas. Com isso, Mendonça (2000) afirma que Buber dá um

humano diferentemente do social, pode ser a realização velada de algo que ainda encontra-se no subterrâneo da vida humana, e que, portanto, realiza-se parcialmente.

No entanto, o diálogo assim como a comunidade, não devem ser encarados como invenções fictícias da mente, como privilégio de alguns civilizados, é como diria Buber (1987): “O dialógico não começa no altar de cima da humanidade como o dialético”, ele só pode ser realizado no aqui e agora da existência, a medida, que realizamos com o outro o diálogo, na responsabilidade de cada dia.

Até aqui, consideramos que estas novas características da comunidade, só podem ser entendidas, como um fato de contemporaneidade, à medida, que compreendemos a comunidade como portadora da eticidade, como um acontecimento atual, em outras palavras, como espaço da redescoberta da dimensão ética da pessoa, ou seja, como um momento capaz de propiciar o diálogo e a reciprocidade.

Já que mencionaremos bastante o termo *Eticidade* e este está indissociado da idéia de comunidade, entendemos por ele não um *dever* do ponto de vista moral, alocado coercitivamente sobre os ombros do indivíduo, mas sim, a uma atitude da pessoa que proporcione uma abertura ao outro, no sentido, aqui adotado de responsabilidade e reciprocidade.

Assim, ao focalizarmos a comunidade a partir da eticidade, entendemos que esta não pode ser vista unilateralmente, bem como, nos mostram a perspectiva dos becos sem saídas, da esquiva da comunidade e das micro-violências cotidianas. Pois estas repousam suas análises, sobre uma fenomenologia da frieza e não nas possíveis saídas, que são oriundas das próprias relações sociais. Assim, *o ouvido que não ouve e o olhar que gela*, podem tomar uma outra conotação quando o problema do outro se coloca sem obstáculos a uma conversação.

É bem certo, que ao escolhermos este foco de análise, baseado na perspectiva dialógica e eventual da comunidade, temos a pretensão de despertarmos uma curiosidade sociológica que tende a fazer-nos indagar sobre algo, que a nós sociólogos pode parecer estranho, mas, jamais isento de integridade. Nosso problema central diz respeito então as seguintes questões: Como a comunidade pode ser entendida, enquanto lugar da eticidade? De que maneira Martin Buber responde ao problema da comunidade e através dele, propõe novos caminhos ao homem contemporâneo?

Nosso trabalho visa então partilhar o pensamento deste grande homem que foi Martin Buber, no sentido de compreender não somente sua obra, tarefa que em si já se faz complexa, mas, de percebermos a contribuição que ela traz a própria aventura sociologia, ou seja, ao próprio caminho já percorrido por esta ciência, no que concerne ao tema da comunidade. É claro, que por questões de delimitação do debate, excluiremos algumas perspectivas, também importantes, dentre elas a escola de Chicago e os estudos sobre comunidades amazônicas.

---

outro significado a ação política quando: “Passa a entrar no campo da responsabilidade ética pelo outro, não só o outro coletivo, mas o outro que me é próximo, ou seja, é a união entre o institucional e o pessoal, entre o público e o privado, eticamente indissociáveis”.

A Comunidade como um elemento problemático da sociabilidade nas sociedades modernas, pressupõe como veremos nos capítulos seguintes, duas realidades distintas de interpretação: as que derivam de uma interpretação fatalista e um tanto que cética, quanto aos destinos das comunidades existentes. E uma outra perspectiva, que aponta para a comunidade como um novo vínculo, como uma nova totalidade, como uma nova morada, e principalmente, como uma nova mentalidade acerca do espaço público.

Assim, nosso estudo terá como tarefa, já que se trata de uma reflexão teórica acerca do tema da comunidade, a de perceber as várias perspectivas que esta vai tomando ao longo daquilo que denominamos de aventura sociológica. Por isso, ele tende a tocar em três níveis de debate: O primeiro diz respeito aos clássicos da Sociologia, especificamente: Durkheim Tönnies e Weber e suas respectivas análises sobre a comunidade.

O segundo diz respeito à comunidade na Modernidade Líquida, ou seja, aos novos elementos que estão sendo associados à esquiwa da comunidade, partiremos aqui, fundamentalmente, do pensamento do sociólogo polonês Zigmunt Bauman; e no terceiro momento, que consideramos como conclusivo, analisaremos o pensamento de Martin Buber e sua respectiva contribuição ao tema, considerando sua visão dialógica, portanto, ética da comunidade.

Assim, nos clássicos tentaremos compreender no capítulo I *o conceito de comunidade*. Aqui discutiremos principalmente: 1) A noção de solidariedade (Mecânica e Orgânica) em Durkheim, tentando observar a partir delas a diferença que este faz entre comunidade e sociedade; 2) A tensão provocada pelas atitudes humanas, que estão em permanente conflito. Trata-se da transformação da *Gemeinschaft* em *Gesellschaft*, em Tönnies; 3) A partir da teoria da ação social em Weber, distinguiremos a relação comunitária das relações associativas.

Procurando destacar suas ancoragens comuns e particularmente suas distinções conceituais, analisaremos seus estudos sistemáticos no intuito de deixarmos bem compreensível uma idéia de comunidade, que está diretamente ligada ao caráter sociológico, ou seja, ao advento da modernidade.

Assim como, ficará claro, seja em Durkheim ou em Tönnies, bem como, em Weber, que as funções das antigas comunidades, tendem a entrar em decadência, face o aparecimento seja da solidariedade orgânica, das associações modernas ou mesmo do processo de racionalização. Contudo, não nos furtaremos em tentar encontrar neles, uma certa defesa da comunidade, enquanto formas essenciais de convívio social, e que, portanto, são imprescindíveis para relações sociais na modernidade, as quais encontram-se cada vez mais fragmentadas e desumanas.

Mesmo em face de uma decadência inevitável, é possível observarmos em Weber, por exemplo, uma certa preocupação de não restringir as comunidades emocionais a ambientes isolados e cada vez mais raros, mas, entendê-la sobre um ponto de vista mais relacional, tal como, Perroux nos propunha, ou seja, o de abrir probabilidades de existência da ação afetiva ou comunitária, mesmo nos ambiente sociais mais frios.

O debate proposto por Bauman permeara todo o segundo capítulo, nele tentaremos entender: Como na Modernidade Líquida, ou seja, numa modernidade que aprofunda, cada vez mais, o processo de liquefação dos sólidos, vivenciamos *o eclipse da comunidade*, ou seja, um sentimento de esquiva da comunidade?

Aqui, tentaremos ocupar nossa reflexão em três momentos básicos: 1) diz respeito ao processo pelo qual as individualidades produzidas pela lógica do prazer e do consumo, tendem cada vez mais a produzir um indivíduo desvinculado dos problemas coletivos, vinculado a si próprio e no que Lipovetsky chama de *estratégia de Narciso*. Com isso, qualquer vínculo duradouro que não diga respeito às identidades fluidas do Eu desengajado, tendem a não propiciar motivação para o relacionamento com o outro, ou seja, vivenciamos uma época de hiper-individualismo.

Esta situação tende a promover uma total descrença no espaço público, onde a política com P maiúsculo, perde cada vez mais sua credibilidade, deixando espaço suficiente para a chamada política da vida, que não passa da privatização do espaço público; 2) consideraremos a constante sensação de tensão (sina de tântalo) entre a liberdade e a segurança que acompanha o homem moderno, veremos que longe de proporcionar segurança, a comunidade pode retirar a liberdade do indivíduo, bem como, agravar ainda mais a violência, seja ela, aberta ou simbólica.

Assim, trataremos especificamente das comunidades explosivas e das comunidades estéticas. Mostrando que a partir delas, surgem os guetos contemporâneos que são ao mesmo tempo, redutos do ódio ao outro. Em outras palavras, são formas comunitárias que demarcam muito bem os limites entre *Nós* e os *Outros*. Os outros são os inimigos de nossa liberdade, por isso, devem ser constantemente vigiados e mantidos a distâncias.

Este formato de vivência comunitária é segundo Bauman, uma presa fácil da promessa de segurança, contudo, pode ser considerada como uma fábrica de violência. Assim, toda opção que vise uma atitude comunitária, pode incorrer no problema da ambigüidade<sup>9</sup>, como

---

<sup>9</sup> Segundo Bauman (2003, p.22) “Os contemporâneos em busca da comunidade estão condenados à sina de tântalo”, ou seja, toda forma de segurança e aconchego proporcionada pela comunidade pode implicar na perda

muito bem nos esclarece Bauman. 3) trataremos do problema da guetificação das sociedades contemporâneas em Bauman, contudo, incluiremos outras perspectivas de análises, que nos servirão de referências a outras formas de se entender a comunidade, numa sociedade pós-moderna, tais como: O multiculturalismo de Charles Taylor e o Novo Tribalismo de M. Maffessoli.

No terceiro capítulo, que diz respeito à perspectiva dialógica da comunidade, recorreremos ao que em nossa opinião, concerne o tema central de todo nosso trabalho, ou seja, partiremos por especificar a idéia de comunidade, como um suposto lugar de vivência da eticidade. Já deixamos claro, de antemão, que este capítulo tende a ser também conclusivo, pois nele, já estarão expostas nossas considerações finais.

Para isso, colocaremos a seguinte discussão que diz respeito a quatro temáticas indissociáveis: 1) Proporcionaremos um encontro com a vida e a obra de Martin Buber, tentando não separar uma da outra, relatando tanto suas experiências em movimentos, como suas influências filosóficas ou mesmo religiosa, através do Hassidismo. Veremos aqui, que este foi fundamental na concepção de comunidade construída por Buber. 2) Tentaremos entender o social e o inter-humano no pensamento de Buber, para isso, abriremos então um debate com Adorno, no sentido de demonstrarmos que ambas as perspectivas tanto de Buber como de Adorno, apontam para um social cada vez mais ofuscado para o outro, expresso no problema dos *fantasmas sem rosto*, do mundo do isso, o qual já se referia Buber.

Contudo, mostraremos que Buber não se limita a um diagnóstico que leva somente para os becos sem saídas, para a violência nos mínimos detalhes. Ele aponta também, para a possibilidade do inter-humano, como uma realidade concreta da existência, como uma relação de abertura ao outro e ao diálogo; 3) Aqui, demonstraremos como a comunidade, enquanto fator de eticidade pode ser vista numa perspectiva dialógica. Exploraremos, assim, de forma mais específica, a maneira como Martin Buber constrói sua idéia de nova comunidade e se contrapõe as antigas derivadas de um caráter sociológico.

Deixando claro seu caráter ocasional e dialógico, chamando atenção para o problema do outro como um problema da comunidade. Só desta forma a comunidade não é reduzida a um gueto que fabrica a violência, mas a uma atitude de responsabilidade da pessoa com relação àquele que lhe faz face. 4) Neste momento, teremos a intenção de já concluirmos nosso trabalho, para isso, mostraremos as possibilidades da comunidade enquanto pressuposto de transformação do espaço público, enquanto uma sociabilidade reencatada e recipiente de um

---

da liberdade. Por isso, que na modernidade líquida qualquer busca por comunidade será uma forma de retrocesso.

encontro, realizado no diálogo, em contraposição ao desencanto geral que o indivíduo vivencia atualmente, acerca de um espaço público frio e desumano.

Esta visão geral de nosso trabalho demonstra que não procuraremos um caminho que se dirija ao reino das certezas, já que este para o homem é impossível, e muito embora possa geralmente ser apresentado como utopia, fato este que só nos faz entendê-lo como dissidência. Pode muito bem ser um estilo de vida realizável, no dia-a-dia de cada um de nós, no espaço público, e que muitas vezes, somos levados a buscar mesmo que sem intencionalidade.

A dialógica Buberiana não aponta para a “fuga” do inseguro e limitado cotidiano, mas, para a realização do encontro entre pessoas neste mesmo cotidiano, ou seja, se caracteriza por uma resposta ao paradoxo<sup>10</sup> do homem moderno, para um ir em direção a um outro bem atual.

Só assim, podemos pelo menos enfrentar de frente o problema dos *fantasmas sem rosto*, das *comunidades explosivas* ou das *comunidades de homens solitários*, que só disseminam a violência. É necessária uma mudança interior, para que a *Revolução comunitária*, bem como, queria Mounier, tenha como fim a realização da pessoa, ou mesmo como definia Buber (1987) face a tarefa que se põe a nossa frente: *A comunidade não fará a revolução, a comunidade é a Revolução*.

No sentido de que se queremos mudar a forma como vivemos no mundo atual caracterizado pelo mundo do Isso, temos que entrar com nossa vida pessoal e olharmos o outro com a mesma responsabilidade que olhamos a nós mesmos, nisto consiste a comunidade autêntica segundo Buber.

Assim, a idéia de comunidade tal qual focalizaremos central atenção, numa perspectiva dialógica, diz respeito ao oposto do que podemos considerar, como a dos becos sem saídas, das violências cotidianas. Justamente por nelas habitar a possibilidade de um diálogo autêntico, onde, seja restituída a importância do espaço público enquanto realização da vida concreta das pessoas.

Este diálogo implica não em um limite demarcado dentro do nós ou do Eu, mas, precisa ser feito, através e pelos outros, nisto consiste a relação entre eticidade e comunidade, em um novo habitar, que possa estar a altura das novas moradas.

---

<sup>10</sup> Este paradoxo está fundado sobre as bases de dois movimentos complementares que segundo Buber são igualmente fictícios: o individualismo e o coletivismo. O único ismos considerado por Buber é o do Personalismo, que tem a pessoa e a comunidade como meio e fim das ações humanas.

## 2 CAPÍTULO I – NO LIMAR DO MODERNO: O CONCEITO DE COMUNIDADE NOS CLÁSSICOS DA SOCIOLOGIA.

Neste primeiro momento de análise, achamos de fundamental importância retomarmos o conceito de *Gemeinschaft* tão presente nos clássicos da sociologia, no sentido de entendê-lo como referência teórica que obteve grande relevância, na medida, em que pode servir de parâmetro de significação geralmente oposto ao de Sociedade, mas, não se encerra nisso.

Acreditamos que a comunidade enquanto *Utopia* não deve ser reacionária, mas, deve, entretanto, ser um caminho para novos processos de socialização. Portanto, ela não pode transformar-se num determinismo, mas, numa atitude diante da existência, ou seja, na necessidade de *criar laços* fazendo-nos repensar novamente em meio ao nascimento de um novo século, nossas relações diante de um mundo carregado por indiferenças.

Por ora, consideraremos que o termo comunidade é possuído de um certo *valor* cujo significado pode ter implicações muito relevantes na transformação da forma como se segue à herança coletivista e individualista lançada pela era moderna.

Segundo Nisbet (1973): “a cada avanço do individualismo e do coletivismo, vê-se florescer as utopias comunitárias, ou vice-versa”. Se considerarmos o fato de estarmos vivendo o que alguns chamam de processo de globalização, não poderíamos deixar de supor que vivenciamos uma profunda crise marcada pelo aprofundamento dos valores individualistas.

Parece que o cenário dos clássicos da Sociologia diante da perplexidade do novo mundo traz justamente esta grande questão a ser colocada, ou seja, a dessacralização da comunidade, em função da sacralização do indivíduo. É, sobretudo, a partir da revolução Urbano-Industrial que o fenômeno da comunidade vem à tona.

A desintegração nas relações sociais tradicionais e o conseqüente surgimento das áreas urbanas fizeram despertar a questão da comunidade como uma realidade social que havia de perder sua importância no que diz respeito à funcionalidade dos chamados laços tradicionais de sociabilidade. Entravamos no *limiar* de um mundo novo, onde a principal idéia cerceava uma suposta autonomia do indivíduo, face suas antigas obrigações na comunidade.

Como a imagem da comunidade foi associada diretamente ao sistema feudal, isto provocou uma denúncia sem precedentes principalmente pelos iluministas que acreditavam numa certa ruptura com o provincianismo<sup>11</sup>.

Desta forma, as relações capitalistas que permeiam e conduzem à revolução urbano-Industrial, desestruturam as antigas relações tradicionais, assim como, as antigas funções sociais cristalizadas na vida e nas relações entre os homens. Destaca-se aqui a família e as comunidades rurais, que são desestruturadas em suas antigas funções de controle social, o que vai tornando, por outro lado, muito complexa uma definição objetiva de comunidade.

---

<sup>11</sup> Contra a idéia de uma sociedade fundada na comunidade, os iluministas defendiam a idéia de sociedade fundada no contrato entre os homens livres. Este movimento anticomunitário, assentado no desejo de destruir a ordem feudal injusta, foi reforçado pelas duas revoluções: Industrial- Francesa. No entanto, esse mesmo período assistiu a emergência de uma reação intelectual, iniciada pelo pensamento conservador, de recuperação da comunidade como modelo de boa sociedade, ameaçado pelo individualismo e pelo racionalismo, valores propagados pelo iluminismo. Dessa forma, comunidade tornou-se o centro do debate da modernidade nascente, de um lado condenada como conservadora e antagonista ao progresso, de outro, defendida como símbolo de tudo que é bom e que o progresso destruiu. Mas em ambas as perspectivas, a comunidade aparece como utopia que remete ao passado, com um significado reacionário. Ver SAWAIA (1996, p.36)

A emergência da Sociologia em meados do século XIX, assim como, boa parte das outras Ciências Sociais, configurava-se, sobretudo, nesta época, como uma forma de explicação destas rápidas e drásticas transformações. Nisto, cabe ressaltar que a comunidade passa a ser um tema fundamental, enquanto parâmetro de contraste com um novo quadro social.

Não é a toa que as grandes narrativas sociológicas se constituíram como bases sólidas de explicação a respeito do curso que se vinha tomando a vida em sociedade. Neste sentido, foram fundamentais as contribuições de autores como Karl Marx, Max Weber e Durkheim, que se empenharam em explicar, mesmo com uma noção bem diversa, as grandes transformações do século XIX, e o novo desafio do processo civilizatório, como bem analisa Gabriel Cohn em seu trabalho: *A sociologia e o novo padrão civilizatório*.

A tarefa que temos, hoje, envolve justamente retomar a reflexão crítica tanto da civilização como da barbárie, meu objetivo é ver recuperado o complexo significativo que anima a idéia de civilização e a torna inseparável da cultura, entendida esta na sua acepção mais plena, como cultivo da humanidade, como formação, vida civil, livre convivência na cidade, cidadania e, indo mais fundo na etimologia, lar, abrigo, local de repouso e paz, tudo isso faz parte desse complexo, assinalando os grandes temas que secretamente movia os grandes mestres das Ciências Sociais nascentes, traduzindo no anseio por uma sociabilidade que permita a todos estarem *chez soi* (COHN, 2003, p.138).

*A Aventura Sociológica*<sup>12</sup> rumo a compreensão deste novo mundo, passa-nos a sensação de que o indivíduo emergente da sociedade moderna, apesar de ter dado um grande salto rumo ao progresso, foi em passos lentos, caindo no abismo frio da *jaula de ferro*, como bem afirmou Weber, ou mesmo, *alienava-se* ao produzir riquezas através do trabalho alheio, como queria Marx. Durkheim, por sua vez, viu claramente nisso, uma *crise moral* que impedia a construção e o aperfeiçoamento da solidariedade, do consenso e da ordem.

Ambos, então, apontavam para um constante processo de racionalização da sociedade moderna, seja em sua forma orgânica, capitalista ou mesmo desencantada. Contudo, não deixaram de nutrir uma esperança que nos lembra os grandes iluministas, e que disso exprimiram inevitavelmente uma necessidade vital, mesmo que, colocado de forma diversa.

Seja na idéia de um: *engajamento moral* ou de uma *emancipação social*, bem como, na necessidade de *desburocratização* da vida moderna. Ambos apontavam caminhos que devem ser percorridos, em função de uma procura de abrigo, de relações sociais mais produtivas, e aquilo que mais adiante analisaremos com mais atenção: qual seja, da necessidade da busca de um Lar.

Nisto cabe ressaltar, que a aventura sociológica presta-se a apontar caminhos, que podem servir como elementos motivadores da prática sociológica enquanto ciência “engajada”, com a causa social de construção de um novo espaço público, de um novo modelo de sociedade e enquanto tal, como elemento vital para própria construção do

---

<sup>12</sup> Já que sugerimos no tema deste trabalho o termo *Aventura Sociológica* foi no sentido como entende Tavares *A Aventura Sociológica na Contemporaneidade* para o qual: “O processo de trabalho sociológico pode ser visualizado como uma dupla errância: procuramos sempre ir além do ponto onde estamos, além do que está dado como imediato, retrazando os caminhos pelos quais as populações vão tecendo, em suas vivências da exploração e da dominação, mas também por suas trajetórias de reprodução social e de elaboração de sonhos de sociedade, as possibilidades de transformação social. Errância, ainda no sentido de não temer afrontar a explicação provisória, supondo que a verdade poderá, um dia, nascer desse fundo de erro do qual sempre estamos próximos. As errâncias, inelutáveis, permitem definir a prática do sociólogo como uma aventura sociológica”.

conhecimento, e mais importante ainda, para a *consciência* da necessidade de novas relações sociais.

O que nos vale perseguir desde o início, é a possibilidade de produzirmos um conhecimento mais sensível, aos aspectos mais singulares e espontâneos das relações humanas e que necessitam de reconhecimento, face um mundo cada vez mais indiferente ao *outro*, como sujeito social portador de dignidade.

Neste sentido, ao analisarmos o tema da comunidade e da eticidade, achamos de fundamental importância, uma breve passagem por algumas concepções que representam ao nosso ver, o princípio da preocupação sociológica a respeito da comunidade e de suas relações com o mundo moderno. Trata-se mais especificamente da obra dos Clássicos da Sociologia como: E. Durkheim, F.Tönnies e M.Weber.

Nestes autores, procuraremos observar que apesar da idéia central ser a de mostrar a comunidade como algo antagônico a Sociedade, e que paulatinamente vai sendo substituída pela segunda, visto o processo ininterrupto de racionalização. Eles não esquecem de indicar a comunidade, como um espaço que sugere novas sociabilidades, como as do tipo menos formal, mais emotivo e mais autêntico. É neste segundo ponto que aprofundaremos mais adiante, uma reflexão baseada na possibilidade dialógica da comunidade e que não será objeto deste capítulo.

Contudo, nossa preocupação aqui será a de analisarmos: - Como os clássicos da sociologia empregaram em suas análises a problemática das grandes transformações que resultaram na degeneração das antigas comunidades, e no conseqüente surgimento das associações modernas? Acredito que tais contribuições poderão marcar uma linha divisória entre o que pode e o que não pode ser de fato importante para as análises que se seguirão adiante.

É com intuito de compreendermos as primeiras formas de apreensão sociológica face ao problema da comunidade, que teremos a intenção de construir passo a passo o debate em torno da importância do tema da comunidade, para a aventura sociológica atual.

## 2.1 DURKHEIM E A EMINÊNCIA DA SOLIDARIEDADE: UMA CONCEPÇÃO MECÂNICA DE COMUNIDADE

Emile Durkheim, destacou-se como grande referência da Sociologia clássica, viveu na França entre os anos (1858-1917), acompanhou as grandes crises sociais que culminaram com a primeira guerra mundial, foi responsável por aplicar uma reflexão com base numa compreensão funcionalista da realidade social, bem como, de uma certa forma advogar a herança positivista, no que concerne ao método científico e a crença no progresso.

Ao considerarmos a distinção que Durkheim<sup>13</sup> faz entre os dois tipos de mútua dependência, observando uma como sendo orgânica e outra mecânica (solidariedade mecânica x solidariedade orgânica), ele percebe claramente que trata-se de dois tipos sociais que correspondem as duas formas de solidariedade, classificando-as no sentido de opor dois conceitos e duas realidades distintas, ou seja, a primeira relacionada às comunidades tradicionais (hordas, tribos, aldeias, genos, etc).

A horda, por exemplo, é uma sociedade considerada com padrão inferior<sup>14</sup> e primitivo, no qual, se agregam por repetição simples os membros que formam um certo número de sociedades parciais. Em princípio todos os indivíduos eram parentes em algum grau. O clã por sua vez teria um caráter mais amplo, e se caracterizaria como um agregado de várias hordas. Os laços de consangüinidade são preponderantes, assim como, as relações domésticas.

Este tipo específico de solidariedade, tem como base as similitudes e os elementos homogêneos, apesar das diferenças internas, prevalece o tipo coletivo. Durkheim vai afirmar que a solidariedade é mecânica, porque ainda não é desenvolvida a divisão do trabalho, por consequência, a solidariedade depende da extensão da vida social que ela abrange e que é regulamentada pela consciência comum.

No segundo caso, refere-se a nossa atual sociedade, gerida pelo funcionamento das grandes cidades capitalistas. Nesta, a solidariedade da qual denomina de orgânica, os segmentos homogêneos e os laços de consangüinidade são substituídos pelo sistema de órgãos diferentes, cada qual, exercendo funções diferenciadas, temos também aqui segundo Durkheim um outro caso típico: As classes e as castas, como parâmetro de sociabilidade na sociedade Moderna.

Nestas os segmentos populacionais, não obedecem mais às relações de consangüinidade, mas a divisão do território, sendo circunscrições territoriais que se transformam em distritos. Os laços que resultam disto, não tem uma base tão profunda como no da primeira, a organização segmentar perde sua relevância, o que significa dizer, que esta vai sendo substituída por uma organização profissional.

Assim, temos um quadro onde a sociedade está altamente diferenciada e a consciência coletiva já possui um espaço reduzido com relação à consciência individual. Durkheim refere-se à solidariedade mecânica quando as especializações das tarefas estão limitadas, onde o vínculo ao grupo está fortemente solidificado (a consciência coletiva é a expressão da fusão do indivíduo ao todo social)<sup>15</sup>. O princípio da solidariedade mecânica<sup>16</sup> liga diretamente o

<sup>13</sup> Ver DURKHEIM, Emile-1960. **De la division du travail social**. Paris: PUF.

<sup>14</sup> Quanto mais aparente e mais forte seja a organização segmentar à base de clãs num determinado povo, maior é o seu grau de inferioridade (DURKHEIM, 2003, p.92).

<sup>15</sup> A consciência Coletiva significa para Durkheim a sociedade constituída: “Pois é uma personalidade moral que esta acima das personalidades particulares, isto é o que forma a coletividade” (DURKHEIM, 1967, p.10).

<sup>16</sup> “É por isso que resolvemos chamar de mecânico este tipo de solidariedade. Esta palavra não significa que ela seja produzida por meios mecânicos e artificialmente. Nós a denominamos assim por analogia com a coesão que

indivíduo a sociedade, e se contradiz ao movimento de diferenciação acentuada, as ações egoístas e ao cálculo.

Já no caso da solidariedade orgânica, temos a diferenciação como princípio legítimo de organização, o que marca certa hierarquização dos papéis sociais, tidos como status, o que produz por si, uma metódica coordenação das funções, implicando em intensa especialização. Neste segundo caso, temos um indivíduo que depende da sociedade porque depende das partes que a compõem.

Este tipo de solidariedade segundo Durkheim, se assemelha a dos organismos vivos, onde a unidade do organismo é tanto maior quanto a individualização das partes seja mais acentuada. Em razão dessa analogia ele propõe chamar orgânica a solidariedade que deriva da divisão social do trabalho.

Ao contrário, a sociedade com o qual somos solidários, no segundo caso, é um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas. A solidariedade produzida pela divisão do trabalho só é possível onde o trabalho é mais dividido, ou seja, se cada um tiver sua esfera própria de ação, cada atividade é tanto mais pessoal, quanto mais especializada ela seja (DURKHEIM, 1967, p.82-83).

Durkheim refere-se também a elas (os dois tipos de solidariedade) como duas consciências, segundo o critério de divisão social do trabalho<sup>17</sup>. Para ele, uma é comum a todo grupo, e, por conseguinte, não representa a nós mesmos, mas a sociedade agindo e vivendo em nós. A outra ao contrário, só nos representa no que temos de pessoal e distinto, nisso é que nos torna indivíduo.

Dito de outra maneira existe em nós dois seres: um individual “constituído de todos os estados mentais, que não se relaciona senão conosco mesmo e com os acontecimentos de nossa vida pessoal”<sup>18</sup>, e o outro que revela em nós a mais alta realidade, “um sistema de idéias, sentimentos e de hábitos que exprimem em nós”.

Para Durkheim, bem como, para os outros clássicos que comentaremos acima, trata-se de uma lei histórica que a solidariedade mecânica, seja progressivamente substituída pela solidariedade orgânica, o tipo de solidariedade modifica-se e com elas também, as estruturas sociais se alteram: “A forma de um corpo se altera necessariamente quando as afinidades moleculares não são mas as mesmas” (DURKHEIM, 1993, p. 85).

Fica explícito aqui a hipótese Durkheiminiana de que: “As primeiras se desenvolvem na razão inversa uma da outra e dos dois tipos correspondentes um regride regularmente na medida em que o outro progride face preponderância da divisão do trabalho e da organização profissional” (DURKHEIM, 1993, p.96). Desta forma, ele descreve o seguinte:

Alguns se acham tão distantes que dependem diretamente uns dos outros; outros são tão vizinhos que as relações só são mediatas e longínquas. O modo de agrupamento dos homens que resulta da divisão do trabalho é muito diferente... é um novo quadro que substitui os outros, a substituição, porém só é possível na medida em que esses últimos desapareçam (DURKHEIM, 1993, p.95-96).

---

une os elementos dos corpos brutos, em oposição àquela que faz a unidade dos corpos vivos” (DURKHEIM, 1993, p.83)

<sup>17</sup> É importante lembrar que Durkheim não entende que o processo de divisão social do trabalho dê-se só em bases econômicas, o que o faz polemizar com as correntes marxistas, é o fato de considerar uma divisão social do trabalho em todos os campos de atividade do homem, enquanto membro de um organismo maior que é a sociedade.

<sup>18</sup> Ver QUINTANEIRO, Tânia. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. 2. ed. rev. amp. Belo Horizonte: UFMG. 2002.

A atualidade desta afirmação, é que não necessariamente os laços comunitários devam estar circunscritos a locais específicos, nem que as agregações modernas devam necessariamente estar submetida à vizinhança. Portanto, ambas são possíveis no campo da existência social, enquanto expressão das atitudes humanas, portanto, colocando-se no campo da probabilidade, é claro, com o detalhe da solidariedade orgânica ser preponderante.

É importante sublinhar com isso, que Durkheim foi sensível ao problema antropológico, quando resgata uma certa *relatividade* que se faz possível nas relações sociais. Isto fica evidente quando ele demonstra a dualidade: familiar x exótico, ou seja, num certo tom dinâmico e comparativo, quando se refere às duas consciências e suas formas de representação social, mostrando que ambas podem estar presentes, só que em graus diferentes nas várias formas de sociedade.

O que fica claro pra mim neste momento, é que Durkheim descreve a ruptura que estava acontecendo no *Limiar do Moderno*, um velho mundo representado pela comunidade e um novo, provindo de caminhos estabelecidos pelo desenvolvimento da vida complexa do organismo social. Este momento parece expressar a Durkheim, um certo padrão evolucionista de divisão social do trabalho, que contribui para a especialização e fragmentação da vida social.

O que não significa dizer que a consciência comum ou coletiva deixe de existir, ela se mantém em ambos os *tipos*, só que com graus diferenciados. Segundo ele, nas sociedades em que predomina a divisão social do trabalho, temos uma *consciência comum* reduzida com relação à parcela da consciência total. Isto permite o surgimento da personalidade, que para ele significa o emergir da individualidade e da diferenciação social, agora na necessidade de interdependência e de individuação, dos membros que compõem essas sociedades.

Contudo, Durkheim afirma que “quanto mais a individualidade das partes for forte, mais teremos a unidade do organismo”, ou seja, ele acreditava que uma solidariedade mais forte pode se consolidar com a crescente divisão do trabalho. Esta solidariedade baseada na divisão das tarefas e numa interdependência das partes pode segundo ele reconstruir os laços sociais perdidos com os tempos modernos.

Nos perguntamos aqui: será que ele não estava propondo um *novo-comunitarismo* como saída para o *vazio moral* que se concretiza paradoxalmente com a divisão do trabalho? É por isso que talvez em seu trabalho: *Propriedade social e democracia*, em que defende o papel da consciência coletiva na instrução pública:

O objetivo da instrução pública, por exemplo, é constituir a consciência comum, formar cidadãos para a sociedade e não operários para as fábricas ou contabilistas para o comércio, o ensino deve portanto ser moralizador, libertar os espíritos das visões egoístas e dos interesses materiais, substituir a piedade religiosa por uma espécie de piedade social (DURKHEIM, 1975, p.159).

Contudo, não podemos negar que Durkheim sempre nos advertiu a respeito da necessidade de *sentimento comum*, do fim coletivo associado à consciência *moral*<sup>19</sup>, para fazer frente ao *vazio moral* percebido nas agregações modernas e no estilo de vida do indivíduo correspondente, provocado, principalmente, pelo excesso de especialização e organização profissional, bem como, já nos referimos anteriormente.

---

<sup>19</sup> “Moral (...) é tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o indivíduo a contar com o seu próximo, a regular seus movimentos com base em outra coisa que não os impulsos de seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto mais numerosos e fortes são estes laços” (DURKHEIM, 1967, p.338).

Sendo assim, a vida em comunidade ainda significava o *lar* que fora perdido e que deve ser reconquistado, só que agora numa dimensão totalmente diferente, ou seja, fazendo frente à frieza provocada pela crescente profissionalização, seria uma espécie de *freio moral*, que visa possibilitar, uma consciência superior capaz de nos prevenir contra as crises, a anomia e a violência, e que faz referência a um certo *estado de natureza* preconizado por Hobbes. Com base nisto ele afirma que:

Suceder a família nas funções econômicas e morais que ela se torna cada vez mais incapaz de preencher (...) será preciso pouco a pouco vincular os homens às suas vidas profissionais, constituir fortemente os grupos desse gênero, será preciso que o dever profissional assuma, dentro dos corações, o mesmo papel que o dever doméstico desempenhou até agora (DURKHEIM,1975, p.13).

O que não deixa de significar uma certa *utopia*, ou seja, um elemento típico da aventura sociológica, sem o qual, não conseguiríamos alimentar uma esperança, mesmo que provisória, como tem sido todas as esperanças da Ciência, mas que nem por isso deixem de ser úteis.

Hoje consideramos insuficiente apenas o vínculo profissional proposto por Durkheim, como meio necessário à construção da moralidade e da consciência coletiva, é claro que não se tratava para ele, de um retorno ao velho comunitarismo medieval, mas numa moral capaz de conter os egoísmos individuais. Assim, poderíamos ter pessoas que são parte de um grupo que possui em comum: ideias, sentimentos e ocupações.

Ora, essa união com algo que supera o indivíduo, essa subordinação dos interesses particulares ao interesse geral é a própria fonte de toda atividade moral. Porque ser livre não é fazer o que se queira, é ser-se senhor de si, saber agir pela razão, praticando o dever (DURKHEIM, 1967, p.17).

O que constataremos mais adiante, é que este vínculo baseava-se numa espécie de novo-comunitarismo que também ruiu com a chegada da Modernidade líquida, como nos afirmará Bauman, no segundo capítulo.

Com base nisto, nossa idéia de comunidade tende a discordar de alguns aspectos, das análises feita por Durkheim, por exemplo: -não está circunscrita no campo da moral (*dever*), mas numa ética não-neutra, -não tem base generalizadora, é dada ao acaso e no momento da relação, não pode ser instituída, senão vivida por cada membro e tem como suporte essencial o diálogo. Com relação a estes pontos esperamos esclarecer no final deste trabalho, onde trataremos da comunidade como espaço de eticidade, por ora nos manteremos na análise específica.

O que vale destacar aqui, é que a visão mecânica de comunidade não impede Durkheim de perceber que os elementos comunitários não deixaram de existir, mesmo face a predominância de seu oposto, e muito mais além, eles representam uma condição natural e portanto, insubstituível, no que concerne à relação de seres humanos em torno de ideais e interesses comuns ou como ele mesmo afirma: *provindos de uma consciência coletiva*.

Ao escrever uma resenha sobre a obra de Tönnies: *Comunidade e Sociedade*, grande impulsionadora de estudos posteriores sobre os referidos temas; Durkheim criticou algumas idéias do autor e expôs seu próprio pensamento a respeito dos conceitos de Comunidade e sociedade. Segundo Aldus:

A crítica que Durkheim imputa a Tönnies foi a de que a Sociedade também teria um caráter natural; Tönnies havia afirmado que apenas a comunidade teria esse caráter, sendo a sociedade uma corrupção realizada pela modernidade. Segundo Durkheim, a sociedade não teria um caráter menos natural do que a comunidade, pois existiriam

pequenas semelhanças de atitude nas pequenas e grandes cidades (ALDUS, 1995, p.113).

É talvez por isso que Durkheim considera a possibilidade de um suposto comunitarismo, com base nos elementos modernos da solidariedade. Assim, comunidade e os agregados modernos, são tipos de consciência que se interpenetram, porém, com predominância de um sobre o outro em determinada época e em graus diferentes.

O que de certa forma, não afasta a hipótese de serem ambos necessários na constituição de uma Sociedade mais harmoniosa do ponto de vista moral. Tal contribuição de Durkheim significa então uns dos grandes passos da Aventura Sociológica, mas outros existiram, e é a estes que nos ocuparemos a seguir.

## 2.2 COMUNIDADE E SOCIEDADE EM TÖNNIES: UMA TENSÃO INSOLÚVEL

Ferdinand Tönnies (1855-1936), sociólogo alemão, membro de uma comunidade rural, em Schlswig-Holstein, foi um dos grandes nomes que partiram em defesa da comunidade, talvez por isso, tenha sido esquecido pelos que só tinham olhos para o progresso, contudo, sendo agora muito requisitado nas reflexões contemporâneas a respeito do tema da Comunidade.

Isto talvez se dê pelo interesse recente das Ciências Sociais, na dinâmica que envolve os processos de mundialização e paralelo a ele, os chamados *localismos* como formas de resistências a este mesmo processo.

Tönnies herda e compartilha com vários outros sociólogos a necessidade de uma *sociologia pura* orientada pelas idéias, pelos conceitos, com bases nos mesmos métodos das chamadas Ciências Naturais, quanto a isto ele mesmo afirma: “Trata-se de decompor o fenômeno das relações sociais em seus elementos e apresentar conceitualmente esses elementos, independentemente de que sua forma pura ocorra ou não na realidade” (TÖNNIES, 1944 *apud* TÖTTÖ, 1995).

É importante frisar que existia uma tendência na época de Tönnies, que considerava a tarefa da Sociologia semelhante a da astronomia de Galileu. O que importava aqui seriam as construções teóricas, as abstrações que permitissem revelar os princípios gerais das leis sociais e não exatamente casos concretos.

Declarando explicitamente, que no mundo real ele não conhecia, exemplo nenhum, de sociedades onde os elementos dos dois *conceitos idéias* por ele proposto, não estivessem misturados, coexistindo ao mesmo tempo<sup>20</sup>. Convém ressaltar que ele não tenha apenas pretendido fazer uma descrição histórica da forma como vai se dando a crescente substituição da vida comunitária pela vida societária.

Pode-se entender com isso que ele considerava que existissem elementos contratuais na comunidade e elementos comunitários na sociedade. Parece-me mais evidente que Tönnies procurou construir modelos sociais que permitissem colocar em relevo dois tipos contrastante de associação humana.

Segundo Miranda (1995), por essa razão, Tönnies é alvo de diferenciadas interpretações, como por exemplo: reacionário, revolucionário, comunista; pró-nazista, e principalmente, romântico<sup>21</sup>, por defender a volta a comunidade. Embora tenha admitido logo depois, que seja impossível impedir que alguém envelheça, referindo-se ao crescente desaparecimento das comunidades existentes, ele ainda consegue manter sua confiança nos laços comunitários. Hoje ele é recuperado pelos movimentos contestatórios, ecologistas e contrários à globalização excludente.

Não é por acaso, que Tönnies insiste, no processo sobre o qual a mudança social só se viabilize, via princípios conflitantes, estes princípios partiriam de duas visões aparentemente conflitantes - O primeiro seria o princípio aristotélico de que o homem é um ser social - O segundo gerado no pensamento hobbesiano no qual o homem é de natureza anti-social.

<sup>20</sup> Daí não considerarmos procedentes as críticas feitas acima, por Durkheim, visto Tönnies conceber a coexistência como elementos constitutivos da vontade humana.

<sup>21</sup> Este desejo provém segundo Elias (1975), da busca pelo passado, um passado que é sempre imaginado como melhor que o presente, idealizando a vida simples e revelando uma nostalgia e um saudosismo próprio do movimento romântico alemão dos séculos XVIII e XIX. Na comunalidade idealizada por Tönnies vê-se a primazia dos sentimentos, das interações face a face e das relações locais.

O ser humano, segundo Tönnies aspira à união, contudo, oscila entre ela e a separação. Talvez, Tönnies tivesse transferido ao termo Comunidade uma espécie de *tipo ideal* Weberiano, sustentado pelas idéias *puras* platônicas. Tudo isso, pela evidência histórica da degeneração da *vida rural* em forma de tribos, populações camponesas, em função da vida nas grandes cidades e do artificialismo e mecanicismo das relações modernas.

Assim, podemos identificar em Tönnies, uma certa reação contra a concepção mecanicista de sociedade<sup>22</sup>, considerando que a antinomia presente nas formas sociais: *Comunidade x Sociedade*. Encontram-se, sobretudo, nas atitudes humanas: uma caracterizada pela vontade integral ou natural (*Wesenwille*), típico da *Gemeinschaft* e a outra derivada de uma vontade Racional (*Akuerwille*), do tipo *Gesellschaft* e da qual derivam duas atitudes específicas diante do mundo.

Numa comunidade a ação é resultado de um talento ou vocação (*Beruf*), ao passo que na sociedade age-se em virtude de uma obrigação externa, na medida em que a ação se define em termos de uma adequação de meios a fins e é determinada pelas metas estabelecidas pelo indivíduo. Segundo Tönnies:

A própria relação e, conseqüentemente, a associação, pode ser compreendida ou como uma vida real e orgânica, é então a essência da comunidade, ou como representação virtual e orgânica, é então, a essência da sociedade (TÖNNIES, 1944, p.3-5).

Neste sentido, duas idéias centrais<sup>23</sup> devem ser consideradas: a idéia força considerada como *Gemeinschaft*, traduzida como *força da comunalidade* e não exatamente como comunidade. Este tipo seria uma relação ideal útil apenas como comparação e análise do que ele chama de *tendências* e não uma formação social real, justamente por tentar referir-se as aldeias rurais e pequenos povoados, como os melhores locais de florescimento da comunalidade e que já passavam a ser extintas no limiar do moderno.

Tönnies procurou criar um modelo de comunidade pura e idealizada, oposta ao conceito de Sociedade<sup>24</sup>, criado pela vida moderna. Talvez aqui o autor se aproxime do discurso da filosofia Política de Rousseau na idéia básica de *bom selvagem* contraposto ao indivíduo corrompido pela sociedade.

A comunidade seria desta forma, a vida em comum, o íntimo, a única relação durável, onde toda dignidade ou liberdade proviria de uma vontade uniforme e geral. Configurando, assim, num tipo especial de associação que tem haver com os imperativos profundos do ser, sendo à vontade do ser, uma vontade essencial.

Para ele, teríamos algumas formas embrionárias de comunidade que podem ser indicativos de um estado primitivo e natural: A relação maternal, o instinto sexual e o amor fraternal. Este tipo de comunidade domestica “com suas ações infinitas sobre a alma humana, é experimentada por cada um daqueles que participam dela” (TÖNNIES, 1973, p.97).

---

<sup>22</sup> É bom lembrar aqui que em Tönnies há uma inversão nos termos, da forma como foi descrita por Durkheim. Tönnies considera A comunidade não como uma relação mecânica como queria Durkheim, mas sim, orgânica, que na sua compreensão pode ser entendida como natural, essencial. Já a solidariedade Orgânica, proclamada por Durkheim como a forma mais moderna de solidariedade, indispensável ao aperfeiçoamento moral e para construção de uma consciência coletiva, em Tönnies toma a forma de artificial, mecânico, uma vontade Racional. Talvez por isso a polêmica colocada por Durkheim, assim como descrevemos acima no primeiro capítulo. Onde Durkheim considerava ambas as formas naturais.

<sup>23</sup> Ver tabela 2

<sup>24</sup> Tal oposição tem uma certa inspiração nos dois modelos de sociedade, proposto por Toqueville em sua obra: *De la Democratie em Amérique*. Ou seja, uma do tipo tradicional e a outra do tipo Liberal-contratual.

Por outro lado, teríamos a sociedade como o público, o mundo. Onde a vida é só passageira e aparente, semelhante a um agregado mecânico, artificial, frio e calculista, da qual, deriva uma vontade refletida, nascida do arbítrio dos respectivos membros na vontade de escolha e baseada na racionalidade instrumental.

Estas últimas são marcadas pelo individualismo, pela impessoalidade, procedentes do puro interesse, e muito menos do que os complexos afetivos gerados na comunidade. Na sociedade<sup>25</sup> “permanece-se em companhia, mas ninguém pode permanecer em comunidade com o outro... Ninguém fará alguma coisa para o outro, ninguém desejará conceder ou dar alguma coisa ao outro, a não ser em troca de um serviço ou dom equivalente” (TÖNNIES, 1973, p.107).

A sociedade deve ser compreendida como uma pura justaposição de indivíduos independentes uns dos outros. Tönnies considera aqui, o fato de neste caso termos uma vontade comum, provinda da troca enquanto ato social temos então a sociedade que tem como fundamento o contrato, onde cada indivíduo é um comerciante, um sujeito da vontade e da razão geral, mas ao mesmo tempo um sujeito fictício:

... que flutua no ar, que estendem a mão por cima de todas as distâncias, fronteiras e idéias, desejosos de troca, e que consideram essa perfeição especulativa como o único país, onde todos cavaleiros de indústria e aventureiros Merchant adventurers têm um real interesse comum (TÖNNIES, 1973, p.107).

Tönnies lembra-nos da noção de *compreensão*<sup>26</sup> que devemos atribuir ao termo comunidade, como conhecimento mútuo, onde se compartilha uma existência em comum, participando e pertencendo, seja a um laço de sangue, lugar ou espírito, como ele bem definiu, os tipos de comunidades de sua época.

A comunidade caberia uma certa *identidade*, onde, se manifestaria um *organismo vivo* que se diferencia do *artificialismo* da sociedade, e, enquanto tal, num espaço que tem como elemento constitutivo à vizinhança, a amizade, a honra e todo tipo de sentimentos gerados numa perspectiva mais subjetiva.

Os homens agem de acordo com valores a que estão referidos, agrupando-se ou isolando e trocando segundo suas vontades, em compreensão maior ou menor ao que está em jogo (TÖNNIES, 1944, p. 5-9).

Queríamos finalizar esta breve análise considerando é claro, o elemento que aproximar daquilo que consideramos como aventura sociológica. Tönnies como todo grande romântico do século XIX, não deixou de sonhar com novos rumos para a humanidade, e abrindo caminhos para novas compreensões:

É desde que a cultura toda transformou-se em civilização societária e estatal, a própria cultura, nesta sua forma transformadora, chega ao fim: a não ser que suas sementes esparsas permaneçam vivas e a essência e as idéias de comunidade sejam

<sup>25</sup> A sociedade é compreendida por Tönnies como um agregado ou soma de indivíduos naturais e artificiais, cujas vontades e domínios se encontram em associações numerosas, mas que permanecem, entretanto, independentes uns dos outros e sem ação interior recíproca. Considera-se para modelos deste tipo a sociedade mercantil, sociedade civil, entre outras.

<sup>26</sup> A compreensão ao contrário da idéia de luta proporcionada pelas relações de troca, pode ser entendida como sentimento comum, no qual representam a força e a simpatia sociais, particular daqueles que se associam enquanto membros de um todo, ela é um conhecimento íntimo um dos outros, e condiciona uma participação direta na vida, fazendo o indivíduo compartilhar alegrias e sofrimentos, ela pode basear-se na expressão da língua e na forma mais simples de ação humana, contudo: “É muda por natureza, pois seu conteúdo é inexprimível, infinito e incompreensível” (TÖNNIES, 1944, p.105).

realimentadas e se desenvolvam, secretamente, no seio da Cultura (TÖNNIES, 1944 *apud* BUBER, 1987, p.49).

O que fica então é a forma poética com que Tönnies mantém viva a idéia de comunidade, a partir de uma rebeldia subjacente a todo grande espírito humanista, que sem dúvida marcou um século e pode ser lembrado pelos outros que vieram.

### 2.3 UMA LEITURA COMPREENSIVA DA AÇÃO COMUNITÁRIA EM MAX WEBER

Max Weber (1864-1920) entra para a história do pensamento sociológico como o teórico da ação social, com ele, temos uma preocupação constante em distinguir as formas de orientação que os indivíduos tem ao se relacionarem com os outros<sup>27</sup>. Trata-se de considerar múltiplas possibilidades em uma ação.

Por sua vez, ele entende que a ação social sempre esta relacionada a uma ação que quanto ao sentido visado, seja pelo agente, ou pelos agentes, se refere sempre ao comportamento de outros. Assim a ação social sempre tem um significado subjetivo dado por quem executa e quem orienta essa ação.

Weber considerará que a tarefa da Sociologia seria a de compreender o sentido da Ação social. De certa forma, está orientação diferenciada, dá-se pelo fato de que sua perspectiva com relação à objetividade nas Ciências Sociais foi totalmente diferente de seus contemporâneos.

Influenciado por Dilthey entende que haverá uma distinção entre Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito, por isso, sua concepção diferenciada de objetividade. Quando nos referimos ao conhecimento, relacionado à compreensão da cultura, há que se levar em conta o conteúdo subjetivo implicado nas ações dos indivíduos, objeto da razão histórica e sempre submetido a um certo relativismo (*Weltanschauung*) e a um ponto de vista (*perspectivismo*). Tudo isso, porque a experiência humana é uma realidade múltipla e inesgotável<sup>28</sup>.

Para compreendermos as conexões causais numa infinidade de probabilidades, devemos fazer valer uma concordância entre adequação de sentido e a prova dos fatos. O que importa aqui, não são as determinações de leis gerais, mas sim, a tentativa de demonstrar uma possível singularidade na realidade social, já que o cientista só pode compreender dela apenas um fragmento. Talvez aqui tenhamos decididamente uma ruptura entre a concepção de Ciência proclamada pelos positivistas e organicistas do século XIX.

Neste sentido, e para efeito de análise, consideramos necessário antes de adentrarmos especificamente na distinção feita por Weber entre Comunidade x Sociedade, em fazermos um breve esboço, sobre a importância do processo de racionalização no seu pensamento, e em seguida, a elucidação entre os vários tipos de ação social, que de certa forma, podem ser entendidos como tipos diferenciados de motivações do indivíduo frente aos outros da relação.

---

<sup>27</sup> Weber define relação social como sendo uma conduta plural (de vários), reciprocamente orientada e dotada de conteúdos significativos que descansam na probabilidade de que se agirá socialmente de um certo modo, ou seja, considera que determinada relação social pode ter seu sentido partilhado por vários indivíduos. Contudo, talvez por ter sido influenciado por Nietzsche no que se refere a idéia de Vontade de poder. Isto fica explícito quando destaca as relações sociais como sendo uma “luta” no sentido de poder, ou seja: “quando as ações se orientam no propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros, denomina-se de pacífico os meios de luta que não consistem em violência física efetiva, a concorrência, por exemplo, a luta latente pela existência e a “seleção natural” (WEBER, 1991, p.23).

<sup>28</sup> A neutralidade do cientista dizia respeito segundo Weber não a uma *juízo de valor*, não a uma tomada de posição frente ao fato que sobreviesse da superfície irracional das paixões. Mas numa capacidade de analisar com frieza os fatos e relacioná-los de forma causal, no intuito de compreender no mínimo um fragmento. No entanto, Weber acreditava que o cientista poderia utilizar-se de seus valores no momento de escolha, ou seja, trata-se de determinar preferências e buscar singularidades e não leis gerais. Por isso, tratar a objetividade nas Ciências da Cultura como que provinda do significado subjetivo da ação social.

Weber na sua celebre frase o desencantamento do mundo<sup>29</sup> parece colocar muito antes do que os Frankfurtianos o problema da racionalidade nas sociedades modernas<sup>30</sup>, tudo isso, porque demonstra a linha tênue de demarcação entre as ações racionais e irracionais, o que de certa forma torna impensável um conhecimento da totalidade da realidade social:

A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isso significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos. (...) Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização (WEBER, 1979, p.165).

Ao mesmo tempo, que nós modernos somos beneficiados com as garantias racionais da organização burocrática, bem como, da própria Ciência que avança no sentido da afirmação de uma realidade guiada pela razão. Por outro lado, vemos o lado perverso dessa racionalidade se manifestar na *dura frieza* da vida cotidiana, na prisão do interesse individual, e na insensibilidade dos *especialistas sem coração e dos sensualistas sem espírito*.

A razão, então, ao invés de promover o desenvolvimento humano no sentido mais pleno de sua expressão, contribuiu para a própria degeneração do sentido de ser humano. O que poderíamos entender como racional adquire então uma outra natureza. Com isso, Weber assim como os outros clássicos, demarca muito bem os tipos diferenciados de ação na cultura humana, chamando atenção para o avanço irreversível da racionalidade instrumental sobre a vida dos homens modernos e para o perigo do controle em excesso de um mundo burocratizado, tal como, o já descrito no universo Kafkiano.

Assim, como a realidade pode adquirir múltiplos sentidos, visto ser a realidade composta por variados interesses e tipos diferenciados de ações. Weber elabora os tipos de ações sociais no sentido de demonstrar esta possível diferenciação, e ao mesmo tempo, suas relações causais.

Desta forma, temos: a) a ação racional com relação a fins e a valores, b) a ação afetiva, c) a ação tradicional<sup>31</sup>. A linha tênue da qual nos referíamos antes, diz respeito, ao fato de que na escala classificatória temos desde a racionalidade mais pura até a irracionalidade.

<sup>29</sup> O desencantamento do mundo significava que a humanidade partiu de um universo habitado pelo sagrado pelo mágico, excepcional e chegou a um mundo racionalizado, material, manipulado pela técnica e pela ciência. “Onde os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais” (WEBER, 1979, p.182).

<sup>30</sup> É bom lembrar que os Frankfurtianos decretaram depois de Nietzsche *a morte da Razão*. Descrevendo em sua obra principal: *Dialética do esclarecimento*, o percurso tomado pela razão, demonstrando como o esclarecimento foi cada vez mais se distanciando de suas promessas iluministas e transformando-se num poder bárbaro que se manifesta nas relações reificadas. Ou seja, o processo pelo qual a razão enrijeceu as almas dos homens.

<sup>31</sup> Na primeira temos o tipo racional relacionado a fim, ou seja, se para atingir um determinado objetivo previamente definido, lança mão dos meios adequados, a conexão entre fins e meios é tanto mais racional quanto mais a conduta se dê rigorosamente e sem a interferência perturbadora das tradições e afetos que desviam seu curso. No segundo tipo, temos uma racionalidade que diz respeito a valores, ou seja, a fins últimos, motivado por princípios, agindo de acordo com as convicções, crenças, etc. O que interessa aqui não é o fim mais o meio utilizado para se chegar à meta, a conduta referida para se alcançar tal fim. Apesar de termos a presença do racional, este tipo de ação pode em grau diferenciado adquirir contornos irracionais na medida que o valor a que se acredita se torna cada vez mais absoluto para o indivíduo. Na terceira temos a ação afetiva que diz respeito as motivações provindas de emoções imediatas: sentimentos, afeições, ódio, ciúme etc. Na última temos o tipo tradicional que corresponde aos hábitos e costumes arraigados, que muitas vezes são uma espécie de reação a

Neste sentido, as condutas humanas são tanto mais racionalizadas, quanto menor for à submissão do agente aos costumes e afetos e quanto mais ele se oriente por um planejamento adequado à situação. Para Weber, o sociólogo capta com maior distinção às conexões de sentido racional, visto ser a sociologia fundamentada nestes mesmos princípios e com maior dificuldade, quando se tem numa conexão a interferência de costumes ou afetos.

O que não significa dizer, que estes tipos puros (ideais) de ações sociais, não possam encontrar-se ambos nas relações sociais, ou seja, coexistindo em determinadas conexões, sendo que de acordo com os significados que lhes são atribuídos, teremos a predominância de um sobre os outros. Fizemos questão de destacar os tipos de ação, porque eles serão fundamentais para ajudar-nos a compreender a distinção que Weber faz entre comunidade e sociedade, associando através da probabilidade, estas diferentes formas de sociabilidade.

O conceito de comunidade aparece com maior destaque na obra póstuma de Weber, *Economia e Sociedade*<sup>32</sup>, talvez a que melhor explicitou sua perspectiva compreensiva da sociologia. Tal conceito pode ser considerado um tanto vago e expressa uma multiplicidade de fenômenos.

Contudo, Weber como adepto da probabilidade, não deixou de afirmar a oposição observada em Tönnies<sup>33</sup>, e ao mesmo tempo, a preponderância das relações com referências a fins, ou seja, com a consolidação de uma sociedade em que o sentido se encontra na razão, na ciência, no mercado, a tendência é que em razão inversa, as relações afetivas e costumeiras, de aspecto valorativo vão perdendo sua capacidade de interferir no que concerne às motivações que orientam o indivíduo em sua ação.

Assim, Weber acrescenta de forma mais explícita, como podemos entender os dois tipos como sendo *relacionais*, ou seja, olhado sobre uma perspectiva compreensiva, tanto comunidade como Sociedade, fazem parte das possíveis formas de socialização, e encontram-se misturadas na realidade, cabendo ao sociólogo, distingui-las e assim então, significá-las, como resultado de uma constatação empírica, segundo ele: “A grande maioria das relações sociais, porém, tem caráter, em parte comunitário e, em parte, associativo” (WEBER 1991, p.25)

Weber chama de *relação comunitária* toda atitude que no caso particular ou em média ou mesmo no tipo puro repousa o sentimento subjetivo dos participantes de pertencer afetiva ou tradicionalmente ao mesmo grupo. Assim, uma confraria inspirada, a relação erótica, uma relação de piedade, uma tropa unida por sentimentos de camaradagem, ou da comunidade familiar.

Chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo ideal - baseia-se um sentido de solidariedade: o resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes (WEBER 1987, p.77).

O conceito de comunidade, no entanto, ao contrário de Tönnies e Durkheim, toma um aspecto mais amplo, no sentido de suscitar situações bastante heterogêneas. Weber dá o exemplo de certas relações sociais entre determinadas pessoas que tem um cunho

---

estímulos habituais, está segundo Weber encontra-se no limite do que ele considera como ação orientada de maneira significativamente consciente. Entretanto algumas ações não interessam a sociologia por serem reativas, seja do tipo homogênea ou do tipo da imitação praticadas pelas massas.

<sup>32</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol-1. Tradução de Regis Barbosa e Keren Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.

<sup>33</sup> O que para Tönnies era entendido vontades, em Weber tínhamos os tipos de ação social.

especificamente associativo, mas que não se limitam a isto, como por exemplo: a unidade do exército, a classe da escola, num escritório, numa oficina, mostra que em grau muito diverso, podemos identificar as relações comunitárias.

Somente quando se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo, quando as pessoas passam a orientar suas ações pelas as dos outros, é que termos uma causa comum. Estas, por sua vez, constitui normalmente por seu sentido visado, a mais radical antítese da luta. Da mesma forma, nem sempre que determinadas pessoas tenham em comum certas qualidades ou comportamentos, ou mesmo, se encontrem em similar situação, pode implicar em relação comunitária<sup>34</sup>.

Já a *relação associativa* é aquela que se dá, quando na medida em que a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados, seja com referência a fins ou a valores, sendo ela, expressa num acordo racional, por motivação recíproca, tanto no que se refere a crenças ou compromisso, no primeiro caso e na expectativa de lealdade da outra parte, no segundo.

Os tipos mais puros de relação associativa são: a troca, a união livremente pactuada, ambos motivados pela relação racional referente a fins e a união de correligionários, racionalmente motivada por valores, como, por exemplo, a seita racional que segundo ele, prescinde do cultivo de interesses emocionais e afetivos e somente quer estar a serviço de uma causa.

Desta forma, toda relação (ação dos indivíduos) em reciprocidade, mesmo dirigindo-se a objetivos especificamente racionais (típico de relações sociais), podem em determinadas situações, dar lugar a valores afetivos e subjetivos (típicos de relações comunitárias) que “transcendem” as metas desejáveis no ato de se associar, da mesma forma, como o contrário também pode ser verdade.

Toda sociedade que exceda os termos de uma mera união para um propósito determinado, e que, não estando limitada previamente a outras tarefas, seja de longa duração e dar lugar às relações entre as mesmas pessoas, como: sociedades militares, grupos escolares, num mesmo escritório, numa mesma oficina, tende em maior ou menor grau promover os referidos afetos (WEBER, 1944, p. 40).

Weber refere-se a afetos, como um elemento substancial da atitude comunitária, e com isso, a confirma, enquanto, um certo padrão de contraponto a *racionalidade* presente nos interesses compensatórios, segundo os fins da vida social desencantada. O que significa, por outro lado, que olhada sobre o prisma desta mesma racionalidade, a vida comunitária pode ser considerada como uma aberração ou mesmo um desvio da normalidade, assim como, um contraponto a forma como a técnica e o cálculo operam e comandam a vida dos homens modernos.

Sendo assim, ela pode ter vários significados, dependendo da forma como se estabelece às relações sociais. A comunidade pode se manifestar seja na forma irracional, como fruto do hábito ou das relações imediatas ou no poder mágico que consegue dar um sentido a vida, reencantando de certa forma algo imprescindível ao homem: “onde os valores últimos e mais sublimes retornem a vida pública e sejam frutos da fraternidade das relações humanas diretas e pessoais”. É a este aspecto que daremos ênfase no terceiro capítulo, quando aprofundarmos a idéia de eticidade como pressuposto de um espaço público reencantado.

---

<sup>34</sup> Weber dá o exemplo dos Judeus, excluindo os sionistas.

O que podemos verificar como *ponto comum* nos clássicos da sociologia apresentados acima, é uma certa tendência a aceitar a idéia de oposição e ao mesmo tempo, uma crescente hegemonia das relações sociais e de suas conseqüências na vida dos homens modernos.

O próprio processo de consolidação da sociedade moderna, pelos quais, vieram a se confirmar a desestruturação dos laços comunitários, apontaram para um crescente movimento de cunho societal. Portanto, colocaram um novo processo civilizacional que provocou grandes transformações, principalmente, na forma como os homens se relacionam uns com os outros.

Estes fatores provocaram o fenômeno da impessoalidade, do artificialismo, presente nas relações sociais, fazendo com que cada vez mais, perdêssemos o sentido de pertencimento e de bem comum e ficássemos a deriva num espaço cada vez mais fragmentado.

Por outro lado, vemos expressa na concepção destes clássicos, uma certa crença na possibilidade do conteúdo relacional desta oposição, já que o próprio Tönnies, contrariando a crítica de Durkheim, afirma o seguinte: “Não conheço nenhum estado de cultura ou sociedade em que elementos de *Gemeinschaft* e de *Gesellschaft* não estejam simultaneamente presentes, isto é, misturado” (TONNIES, 1944 *apud* TÖTO, 1995, p.50).

Da mesma forma como Weber afirmara este mesmo caráter, ou seja, considerava que pelo fato das ações sociais serem provindas de uma multiplicidade de determinações. A idéia afetiva de *pertencimento* a um grupo não perderá sua importância na vida moderna. Durkheim, por outro lado, admitiu que para se construir uma “nova moralidade” devemos apelar para os ideais de comunidade, de bem comum, de consciência coletiva.

Estes fatos têm um grande significado para nossa análise, visto que ao percebermos na origem da aventura sociológica, o problema da comunidade sendo colocado não só do ponto de vista, daquilo que poderia ser considerado como óbvio, ou seja, a sua degeneração face a crescente vida em sociedade.

Mas, pelo fato de que consideraram ainda a vida comunitária, pelo menos em parte, ou totalmente em outros como Tönnies, como uma forma possível de construção de sociabilidades mais humanas.

### 3 CAPITULO II – A COMUNIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA: O ECLIPSE DA COMUNIDADE OU COMO SE ESQUIVAR DELA.

Talvez a expressão mais adequada para definirmos o que vivemos hoje, apresenta-se ainda no que Marx se referia no manifesto comunista: *Tudo que é sólido se desfaz no ar*, com isso, descreve o processo, pelo qual, todos os laços sociais considerados estáveis, tenderiam cada vez mais, a desaparecerem, visto a proliferação dos valores individualistas e do próprio processo de *alienação* inerente as condições capitalistas de produção, que impede o indivíduo de constituir-se como sujeito História.

Walter Benjamin levantará o mesmo problema quando se refere ao universo da indústria cultural, onde registra com grande perfeição, a efemeridade das relações de troca das mercadorias culturais, um mundo onde *tudo o que é novo, tem seu tempo contado e está destinado a tornar-se antigo*.

Nestes autores, percebemos que os fundamentos da modernidade já estavam evidentes, e que a própria modernidade sempre esteve ligada ao processo de liquefação, ou seja, o inevitável derretimento dos sólidos e que aquilo que recebe hoje diferentes denominações<sup>35</sup>, e que pode ser encarado de maneira geral como pós-modernidade, pode ser apenas um fruto do processo de modernidade já em curso desde o século XVIII.

Contudo, não será a esse debate que iremos nos deter neste trabalho, visto considerarmos, um tema bastante amplo e que não iria servir para os propósitos mais específicos de nossa análise. Justamente pelo fato de que não temos a pretensão de elaborarmos uma reflexão sobre as implicações do termo *Modernidade*, mas apenas de compreendê-la, a ponto de fazermos algumas considerações sobre sua relação com a comunidade nos dias atuais.

Portanto, levando em conta a grande contribuição do pensamento do Sociólogo Polonês, Zigmunt Bauman, que trabalha com o tema da comunidade, localizando-a na Modernidade Líquida. Analisaremos os motivos que levam atualmente ao eclipse da comunidade, o que por si só fundamenta uma sociologia cética quanto ao valor do significado de comunidade.

É claro que este momento significa também mais um passo da *aventura sociológica* rumo a uma compreensão dialógica de comunidade, portanto, uma necessidade e uma etapa imprescindível no curso de nossa reflexão.

Este momento será importante a nossa pesquisa, porque se refere aos elementos que constituem uma interpretação da comunidade numa perspectiva fatalista, o que de certa forma não deixou de ser identificado nos clássicos da sociologia, no capítulo anterior. Mas temos cada vez mais evidente a partir da leitura de Bauman, que por conta de vivenciarmos a chamada Modernidade Líquida, o sentimento de comunidade afasta-se cada vez mais da busca por liberdade, pressuposto essencial do indivíduo fluído.

Neste sentido, ela pode ser o inimigo mortal da individualidade narcísica. E o mais perigoso ainda, pode transforma-se em verdadeiros guetos que proliferam a violência. Portanto, o eclipse existencial da comunidade, pode ser entendido como o degenerar-se em algo extremamente hostil a vida fluída dos indivíduos na modernidade líquida, fato este que decreta por si só a sua esquiva.

---

<sup>35</sup> Para efeito de ilustração: Beck (sociedade de Risco ou segunda modernidade), Bauman (Modernidade Líquida), Giddens (Modernização Reflexiva), Lipovetsky (A era do vazio).

Analisaremos num primeiro momento particularmente o problema da individualidade no capitalismo leve, ou seja, quais as implicações da era do consumismo na forma como se estruturam as sociabilidades contemporâneas, e o que isso tem haver com a crescente perda do sentimento de comunidade, ou pertencimento?

Assim como, esta mesma comunidade pode em certos casos transforma-se em guetos que disseminam a violência seja em sua forma direta ou mesmo na sua manifestação mais velada, ou simbólica. Dialogaremos Aqui tanto com Bauman (Modernidade Líquida) e autores como Lipovetsky (A era do vazio), bem como, Charles Taylor (As fontes do Self).

No segundo momento, trataremos da tensão levantada por Bauman no que diz respeito à vida dos contemporâneos, a incerteza e a rapidez com que se transformam as coisas, permitem com que cada vez mais soframos a *agonia de tântalo*, ou seja, no mundo contemporâneo, pelo menos para grande parte de homens e mulheres, que não fazem parte da elite voadora dos bens sucedidos, não se pode compatibilizar liberdade com segurança. Trata-se aqui de examinarmos mais sucintamente a obra de Bauman intitulada: *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*.

No último momento, nos preocuparemos em de certa forma polemizar as discussões sobre a comunidade, colocando diferentes formas de compreensão, seja na idéia de guetificação associada a Bauman, ou noutros pontos de vista, que não deixam de ser importantes, como: O *multiculturalismo*, na figura de um de seus expoentes, Charles Taylor, A idéia de *Novo Tribalismo* na figura de Michel Maffesoli.

Nossa intenção não será a de aprofundarmos uma análise sobre estas formas diferentes de interpretação da comunidade, mas tão somente considerarmos posições contrárias ou conciliadoras no que tange a um tema comum, ou seja, a experiência comunitária na atualidade.

Com isso, pretendemos mesmo que de forma bastante sucinta apresentarmos um quadro diversificado da relação Comunidade e Modernidade, para que possamos mais adiante, explicitarmos nosso ponto de vista que aponta para uma perspectiva dialógica de comunidade, ou seja, associando-a a idéia de eticidade.

### 3.1 MODERNIDADE LÍQUIDA: A INDIVIDUALIDADE E A COMUNIDADE EM UM CAPITALISMO LEVE.

Analisaremos aqui três questões básicas que norteiam principalmente o pensamento de Bauman no que se refere à Modernidade: a) A modernidade como um processo de liquefação dos sólidos (Modernidade sólida x Modernidade Líquida); b) As implicações destes processos no que tange a construção de *individualidades* numa sociedade cada vez mais organizada em função do que Lipotivisk chama de estratégia de Narciso, da busca inconstante do prazer, e do *excesso* que nos traz a sensação de vazio, fazendo-nos perder totalmente a dimensão do outro.

Vivemos a política da vida, no ato de *ir as lojas* não significa apenas uma satisfação de um desejo, mas na sua permanência enquanto modo de vida, isto se reflete principalmente na lógica do consumo desenfreado, marcado pelas decisões imprevisíveis e pelas respostas rápidas; c) trataremos das questões referentes ao fato de Bauman considerar *as comunidades existentes* como espaços limitadores, coercitivos e geradores das violências cotidianas, seja ela expressa num condomínio, num conflito étnico, num bairro entre gangues etc. Ou seja, numa forma superficial de garantir segurança, de conviver em grupo, o que muitas vezes significa mais uma comunidade de D. Juans solitários.

Em sua obra intitulada *Modernidade Líquida*<sup>36</sup>, Bauman faz uma análise dos desdobramentos do processo de Modernidade, considerando que desde seu nascimento a Modernidade significou uma constante liquefação dos sólidos, isto representou para o indivíduo, o fato de sempre manter renovado o espírito de emancipação, liberdade, autonomia, que significassem um certo desprendimento do Eu<sup>37</sup> com relação aos costumes, crenças, tradições. Segundo Bauman:

Essa intenção chamava, por sua vez, pela profanação do sagrado, pelo repúdio e destronamento do passado, e, antes e acima de tudo, da tradição, isto é, o sedimento ou resíduo do passado no presente; chamava pelo esmagamento da armadura protetora forjada de crenças e lealdades que permitiam que os sólidos resistissem à liquefação (BAUMAN, 2001, p.09).

Os fluídos como coisas flexíveis, não tem formas espaciais claras, como os sólidos. Nem ao menos se atem a qualquer forma e sempre estão prontos a mudá-las. Para o primeiro o que conta é o tempo. Bauman parece aqui brincar com as palavras, mas, além disso, demarca com bastante clareza, a forma como podemos entender a chamada Modernidade líquida, caracterizada pela leveza, pela fluidez de seus elementos, pela liquefação de todos os sólidos e entre eles a própria comunidade.

Contudo, antes de tentarmos compreender qual o significado do processo de liquefação, temos que nos reportar a Modernidade sólida, como um período que segundo Bauman pode

<sup>36</sup> Ver BAUMAN. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

<sup>37</sup> Utilizamos a palavra *desprendimento* para nos referir aquilo que (TAYLOR, 1997, p.251) chamava atenção sobre as características do Eu na era Moderna. O que ocorreu do ponto de vista do *Eu* foi um certo desprendimento da ordem cósmica, na qual, estava ligada a idéia de Eu-ôntico, a totalidade. Para os Modernos o agente humano não deveria mais ser entendido como elemento de uma ordem significativa maior. Seus propósitos paradigmáticos devem ser cobertos dentro dele. Isto provocou um reverenciar mais cotidiano da importância do que ele considera como o Homem interior. Não é a toa que de um ponto de vista mais filosófico, a saga do Eu interior e desprendido, começa desde Santo Agostinho e passa por Bacon, Descartes, Locke. Tais concepções influenciaram várias áreas do saber, inclusive o próprio Direito, quando cunha a concepção de que o indivíduo autônomo deva ser o centro do nosso sistema Legal.

ser entendido da seguinte maneira: *onde a ordem era a regra e a desordem uma exceção*, este período foi marcado pelo controle cada vez maior do sistema sobre a vida dos indivíduos.

Não é a toa que o tipo ideal de *burocracia* associado a Weber, tem fundamental importância quando verificamos a necessidade de um mundo *controlado*, com seus devidos administradores, projetistas e supervisores. Apesar de todo um processo de liquefação produzido pelo desprendimento, tínhamos ainda uma situação onde o que predominava era uma certa conservação de alguns sólidos, ou seja, de alguns valores indispensáveis à maximização dos resultados, tais valores segundo Bauman (2003), foram cunhados a partir da idéia de comunidade, naquilo que ele considera como: *A era do grande engajamento*.

Presos ainda aos limites infligidos a produção na indústria moderna, ou seja, a um atrelamento necessário entre patrão e empregado, que assegurasse o mínimo de consenso quanto à importância das relações estáveis entre os mesmos. A modernidade sólida através do discurso da *ordem* permitia explicar a significativa monotonia, regularidade, repetição e previsibilidade nas relações sociais.

A racionalidade instrumental adquiria qualidades imprescindíveis, enquanto meio seguro para se atingir determinados fins. No mundo da produção tudo deveria ter um propósito, um uso. O indivíduo por si só deveria contribuir para o bom funcionamento do todo, e este bom funcionamento significava: “O incontrolável progresso rumo à separação entre cada vez mais poderosos e remotos controladores e o resto, cada vez mais destituído de poder e controlado” (BAUMAN, 2001, p.65).

Na modernidade sólida, temos claramente uma tentativa de se construir um *novo engajamento* a partir do que Bauman chamou de *reinserção dos desenraizados*: - Como fazer então com que as pessoas se sintam participantes de algo novo sobre o qual desconhecem?

A válvula de escape foi dar a liberdade aos poucos que podiam fazer uso do autocontrole, do desprendimento, e aos outros, as grandes massas de trabalhadores, garantir-lhes o mínimo de segurança para que continuassem vivos, e deixassem os primeiros viverem. Recriando, assim, o mínimo de ambiente que proporcionasse ao trabalhador a não se sentir estranho, ao mundo novo em sua volta. Neste sentido, as bases da modernidade sólida foram à emancipação por um lado, e a coerção das massas, por outro.

Por isso mesmo, que num primeiro momento as características tradicionais<sup>38</sup> das comunidades em decadência, serão resgatadas no sentido de contribuir para manutenção da ordem, com novos mecanismos de coesão social e de disciplina. Os velhos conceitos de dignidade, labuta e honra, que constituíam a teia significativa nas interações comunitárias, foram dando lugar à ética do trabalho.

Em outras palavras, a noção tradicional de dever comunitário, foi perdendo força para que os *deserdados* pudessem ser redistribuídos como equipes de fábricas. Aqui os *sólidos eram liquefeitos, para que sólidos mais sólidos do que os derretidos pudessem ser forjados*. Em sua obra: *Trabalho, consumismo e novos pobres*, Bauman deixa explícita esta questão:

---

<sup>38</sup> O sentimento de pertencimento, os ambientes fechados das fábricas, delimitando territórios, a necessidade que os industriais tiveram de construir um ambiente similar a das antigas comunidades, valeu-se pelo interesse que tinham em fazer com que seus trabalhadores não perdessem de vista o poder coercitivo e disciplinador por um lado e por outro se engajassem na tarefa de produzir da melhor maneira possível. Contudo, é preciso deixar claro que neste momento o chamado “novo comunitarismo” tinha por assim dizer, duas tendências: a primeira visava a destruição das formas tradicionais de comunidade, imputando a ela uma ordem artificial e não mais natural; a segunda com o objetivo de vincular o trabalhador, as massas de desenraizados, num ambiente onde ele pudesse considerar com seu também

A ética do trabalho do início da era industrial foi uma tentativa desesperada de reconstruir, no ambiente frio e impessoal da fábrica, através do regime de comando, vigilância e punição, a mesma habilidade no trabalho que na densa rede de interação comunitária era alcançada de modo natural pelos artesões e outros trabalhadores (BAUMAN *apud* BAUMAN, 2003, p.31)

É neste sentido, que podemos interpretar a tentativa de conservação dos sólidos a partir da implantação do modelo *Panóptico*, cuja inspiração nos remete a Jeremy Bentham e as interpretações inéditas de Foucault sobre sua aplicação. Tal modelo foi utilizado na busca de disciplina do indivíduo para o funcionamento ordenado, tanto das fábricas, quanto das prisões, das escolas, dos hospitais, etc.

O caráter frio e vigilante do Panóptico visava a permitir o cumprimento das normas, e a maximização das tarefas pré-estabelecidas. Isto levou segundo Bauman a um certo estado de conveniência, que poderia dar coesão aos diferentes tipos de comportamento existentes no sistema. A era da regulação, da administração, tornou-se cada vez mais ligada a uma noção nova de dever, este por seu lado, estava indissociado do Direito Moderno.

Podemos destacar aqui que este momento coincide com o período Fordista<sup>39</sup> de produção, fase de um capitalismo pesado obcecado por volume e tamanho: “O gênio de Ford foi descobrir o modo de manter os defensores de sua fortaleza industrial dentro dos muros, para guardá-los da tentação de desertar ou mudar de lado”. Para Bauman (2001, p.69) isto caracteriza muito bem a preocupação de não deixar o Eu desprendido, e sim fazê-lo ter consciência da necessidade do engajamento e de ter uma certa tolerância quanto à importância dos valores comunitários.

Entre as tantas conseqüências do padrão Fordista de produção teremos a produção em massa que caracterizará um consumo também em massa. Nessa primeira fase do consumismo, ainda se faz muito presente, o fato de se consumir para saciar as necessidades, fato este que está em total desacordo com o novo consumismo da Modernidade líquida, sobre o qual falaremos adiante.

Esta forma de organização da produção se expressou nos modelos de organização do Estado que se fez presente tanto no mundo Capitalista (*Welfare State*), como nos países do leste europeu, na ex-união soviética onde predominou a estratégia da economia planificada. O algo em comum destas duas formas de organização era que ambas estavam ainda circunscritos à idéia de Estado-nação e foram favoráveis a intervenção do Estado na economia. No sentido, de intermediar a relação de troca no mercado, garantindo por outro lado, políticas que promovessem um estado de bem-estar social.

O Estado como representação da Nação, do coletivo, era a forma política legítima de salvaguardar os direitos dos cidadãos. Com isso temos ainda um certo atrelamento do indivíduo ao território, a pátria, ao povo, a terra natal. Valores estes que não deixam de significar uma certa crença na comunidade. Hall (2004) refere-se a isto como sendo as *comunidades imaginadas*, onde as culturas nacionais produziram sentidos sobre a nação, os sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Para Bauman (2003, p.69): “O fordismo era a autoconsciência da sociedade moderna em sua fase pesada, volumosa, ou imóvel e enraizada, sólida”.

<sup>40</sup> O conceito de identidade é demasiadamente complexo e muito pouco compreendido pela teoria social, o certo é que, somente quando ela está em crise, ou seja, sai de um ambiente fixo e estável, e é deslocado para a experiência da dúvida e da incerteza, é que poderemos realmente pô-la em questão. E já que o debate se faz aqui em torno da idéia de que o Eu centrado que dava suporte a modernidade sólida ou a uma certa idéia de comunidade, entra em colapso, ou seja, se o Eu descentra-se perde as referências e é deslocado de suas antigas

Para que o indivíduo pudesse ter identidade, ou seja, fazer parte de um todo que lhe garantisse seus direitos, seus valores, suas opiniões, era necessário estar circunscrito num território delimitado, por isso mesmo, considera-se neste momento a identidade como algo imóvel, pesado e preso a uma certa idéia: seja de nação, povo, etc.

Ter identidade podia ser encarado como que pertencer a uma coisa coletiva, isto ligava o indivíduo às estruturas sociais que lhes representavam. Quanto a isto o filósofo conservador Roger Scruton argumenta:

A condição de homem exige que o indivíduo, embora exista e aja como um ser autônomo, faça isso somente porque ele pode primeiramente identificar a si mesmo como algo mais amplo, como membro de uma sociedade, grupo, classe, estado ou nação, de algum arranjo, ao qual ele pode até não dar um nome, mas que ele reconhece instintivamente como seu lar (*apud* Hall, 2004, p.48).

Isto coincide com que Hall (2004, p.11) denominou de *sujeito sociológico*, ou seja, “refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele”. Talvez esta consciência tenha sido um dos grandes obstáculos ao grande descentramento que estava por vir.

No que corresponde a Modernidade sólida, cabe lembrar também que tínhamos um consumismo direcionada a satisfação das necessidades, onde a reinserção dos desenraizados, exigia que as demandas vitais dos muitos fossem realizadas, a fim de cobrar-lhes engajamento. Tal consumismo dizia respeito a uma sociedade que tinha como base os produtores, o sistema, o indivíduo como parte de um todo.

Portanto, a individualidade ou o processo pelo qual o indivíduo subjetivamente constrói sua identidade, era fortemente influenciada por fatores coletivos, daí o papel dos grandes líderes, e da própria política como determinante na condução da vida social. Tínhamos então um indivíduo ligado a nação, ao povo, a comunidade. Sua identidade dependia dessas idéias duradouras e determinantes para a realização de nossos ideais

Weber ao visualizar tal mundo, que se dirigia a uma certa obsessão pela ordem, pela regulação e pela administração, não deixou de destacar que vivíamos um momento de crescimento da ação racional direcionada a valores últimos, visto a presença ainda marcante das ideologias, das crenças e dos dogmas na ação dos indivíduos, que ainda sustentavam desejos coletivos.

Contudo, este quadro vai se desgastando e o cenário da modernidade sólida não resiste ao processo de liquefação. É o que Paul Valéry afirmava:

Interrupção, incoerência, surpresa são as coisas comuns de nossa vida. Elas se tornaram mesmo necessidades reais para muitas pessoas, cujas mentes deixaram de ser alimentadas... por outra coisa que não mudanças repentinas e estímulos constantemente renovados... Não podemos mais tolerar o que dura. Não sabemos mais fazer com que o tédio dê frutos (VALÉRY *apud* BAUMAN, 2001, p.07).

O processo de desprendimento pelo qual se referia Taylor torna-se aqui cada vez mais evidente, qualquer forma de atrelamento a um espaço circunscrito, torna as pessoas inaptas para as transformações que o tempo da modernidade líquida requer. Este mesmo tempo necessita de leveza, mobilidade e inconstância que só podem ser encontradas nos fluidos.

---

atribuições, o que nos resta será evidentemente é um indivíduo fragmentado que se caracteriza pela constante mudança na sua identidade.

É um pouco daquilo que encontramos já na Renascença com a oração de Pico della Mirandola, sobre a dignidade do homem<sup>41</sup>, e que permite compreender a sua suposta posição excepcional no universo. Vejamos como temos já aí, uma noção bastante avançada que nos permite explicar o fato de que hoje, apenas as formas passageiras, efêmeras e líquidas, permanecem aptas num mundo que se transforma a cada instante e que exige flexibilidade de seus elementos.

Sendo que agora não mais em função da coerção sobrenatural arraigada a tradição, mas a partir do livre arbítrio que é dado ao homem, ele pode transformar-se constantemente naquilo que preferir e lhe for conveniente. Pico parece preparar o terreno para o grande desprendimento do Homem moderno:

Nem uma morada fixa, nem uma forma que seja apenas tua, nem qualquer função peculiar demos a ti, Adão, para que segundo teu desejo e de acordo com teu julgamento possas ter e possuir a morada, a forma, as funções que tu mesmo quiseres. A natureza de todos os outros seres é limitada e restringida pelos limites das leis prescritas por nós. Tu, que não és restringido por nenhum limite, de acordo com teu próprio livre-arbítrio, em cuja mão Nós te colocamos, deves ordenar para ti os limites de tua natureza. Nós te colocamos no centro do mundo para que possas daqui observar mais facilmente tudo quanto acontece. Não te fizemos do céu, nem da terra, nem mortal, nem imortal, para que, com liberdade de escolha e com honra, como se fosses o criador e modelador de ti mesmo, possas moldar-te na forma que preferires (MIRANDOLLA *apud* TAYLOR, 1997, p. 260).

A época atual emergiu então segundo Bauman de um derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e agir, como também das limitações imposta a Economia, bem como, de tudo aquilo que impedia a consecução racional dos fins, através do cálculo.

Vivemos diferentemente do período anterior, um momento onde o que conta não é mais um mundo ordenado. No entanto o que mais parece explicar atualmente as nossas condições de vida é o *discurso do Gênesis*, onde a *desordem* é o principal fator de socialização ou mesmo de dessocialização.

Assim, vivemos no mundo da velocidade, da ausência de instâncias de comando, onde se dispensa a presença dos administradores e dos grandes líderes. A ordem aqui não tem mais valor, enquanto fator de organização. O modelo panóptico da vigilância constante dos poucos sobre os muitos foi sendo substituído pelo modelo sinóptico *onde os muitos vigiam poucos*. Assim, temos uma vigilância feita aos moldes de uma elite global *bem-sucedida* e formada no padrão do velho estilo dos senhores ausentes.

O que importa agora não é mais ter o controle, as principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio, evitação e a rejeição de qualquer confinamento territorial: “Fixar-se ao solo não é tão importante se o solo pode ser alcançado e abandonado à vontade, dado as novas oportunidades que surgem em outros lugares” (BAUMAN, 2003).

Vivemos então na era do grande desengajamento, onde as pessoas não estão mais sintonizadas com projetos coletivos, vivem em função de seus desejos privados, em vez de se encontrarem, desencontram-se pela técnica da fuga.

Isto explica o fato de que hoje, os padrões e configurações não são mais dados e nem evidentes, pelo contrário, são muitos, chocando-se entre si em seus comandos. O que está

---

<sup>41</sup> Isto permitem-nos compreender as conseqüências do afastamento de Deus e do desprendimento do Homem, ou seja, a emancipação de todas as forças que o prendia a uma Natureza Maior. Deus, Pico conclui, fez o Homem.

acontecendo é uma realocação de poderes de derretimento, ou seja, instituições efetivas de ação coletiva como: a família, a classe, e outras, são consideradas como zumbi, *mortas e ainda vivas*, ou seja, estão paulatinamente sumindo na vasta rede de desintegração social, causada pelas novas técnicas de poder que tem como principais ferramentas a fuga e o desengajamento.

Segundo Bauman (2001, p.14) há uma tendência em considerar que “os poderes que liquefazem passaram do sistema para a sociedade, da política para as ‘políticas da vida’, ou desceram do nível macro para o nível micro do convívio social”. Isto representa o fato de que teremos uma versão cada vez mais individualizada e privatizada, ou como alguns preferem hiper-individualizada da Modernidade.

Com isso, o peso da trama e dos padrões sociais, e muito mais, das responsabilidades pelo fracasso de cada um, tende a cair principalmente sobre os ombros do próprio indivíduo, não mais da família, da classe, ou do Estado.

Isto ocasiona uma espécie de *luta de todos contra todos*, aquela tão temida pelo medo de Hobbes, sendo sua causa direta a violência crescente no mundo da vida, ou seja, uma espécie de privatização da barbárie. O desamparo social ligado à ausência do Estado nos principais setores da vida coletiva e principalmente, nosso modo de vida, baseado nas estratégias individualistas, tem-nos posto uma questão salutar.

Como reinventarmos formas de sociabilidades que possam servir de alternativas a este fatalismo imposto pelo processo de liquefação, que nos conduz cada vez mais a barbárie da violência contra o outro? Será que ao menos elas existem? Trataremos destas questões mais adiante quando finalizarmos este capítulo.

Nossa preocupação agora é investigar como Bauman constrói a noção de individualidade na Modernidade Líquida e de que forma esta mesma individualidade irá interferir numa avaliação pessimista dos destinos da comunidade, ou seja, associando-a as micro-violências cotidianas.

Não poderíamos deixar de trazer novamente o tema do consumismo como forma fundamental para entendermos a individualidade moderna, o próprio Lipovetsky (2005, p.84) nos afirma que: “Para caracterizarmos a sociedade e o indivíduo moderno, não há ponto de referência mais crucial do que o consumismo”.

Na Modernidade Líquida vivemos segundo Bauman (2001) a era do *pós- consumismo*, um momento demolidor que representa de sobremaneira uma realização radical, no que concerne as formas de consumismo anteriores, e por outro lado, serve como ponte sedutora, em vista do que Taylor já afirmava quando se refere ao desprendimento<sup>42</sup>, ou mesmo Bauman com a noção de desengajamento. Sobre este aspecto ele afirma:

Os tempos de grande velocidade e aceleração, do encolhimento dos termos de compromisso, da flexibilização, da redução, da procura de fontes alternativas. A desregulamentação é demandada porque os poderosos não querem ser regulados, ter sua liberdade de escolha limitada e sua liberdade de movimento restrita, já não estão interessados em regular os outros. Nestes dias, a dominação não se apóia principalmente no engajamento e no compromisso; na capacidade de os dirigentes observarem de perto os movimentos dos dirigidos e coagirem-nos à obediência. Ela ganhou um novo fundamento, muito menos incômodo e menos custoso, pois requer

---

<sup>42</sup> “Só somos self na medida em que certas questões nos importam. O que sou enquanto self, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para mim” TAYLOR (1994, p.52). Nisto parece caber um dos aspectos essenciais do desprendimento moderno, O fato de o Eu poder criar sua forma, a partir ou independente de qualquer idéia pré-concebida, tradição, o compromisso com o outro.

pouco serviço: a incerteza dos governados sobre o próximo movimento dos governantes, se estes se dirigirem a fazê-lo (BAUMAN, 2003, p.42).

Como no modelo anterior do panóptico, dirigentes e dirigidos, teriam que conviver no mesmo espaço. Isto limitava a liberdade de movimento dos primeiros, estes não precisam mais das fábricas de obediência do modelo sólido.

Hoje, por conta de vários aspectos que trataremos adiante, o movimento dos governantes é imprevisível, vivemos a era da incerteza, não sabemos nem os meios nem os fins da produção, somos consumidores de fato e por conta disso, nossa existência está constantemente ameaçada e nossa identidade diluída no desejo de: *a cada instante sermos pessoas flexíveis e aptas a mudanças.*

Como o poder ficou invisível, impossível de localizar, mas não perdeu a sua força, nos sentimos passivos diante de um mundo que se apresenta tal como a imagem de Edmund Jabés: “Um deserto em que caminhos (muitos e cruzados e todos sem sinalização) não passam de filas de pegadas de passantes, que poderão ser apagadas pelos ventos, parece ajustar-se ao mundo atual, não mais comparado ao ambiente sólido da fábrica” (*apud* BAUMAN, 2003, p.48), onde as muralhas estão longe de serem fixas.

O deserto pode muito bem ser comparado, aos grandes shoppings center, e as pegadas sinalizam os rastros deixados por milhões de consumidores, interessados apenas em estarem aptos a mudarem de forma a cada instante e com isso assumirem uma nova identidade.

Retomando Hall e o problema da identidade cultural na pós-modernidade, as velhas identidades que estabilizavam o mundo social estão em declínio, o indivíduo moderno descentrado e fragmentado não possui uma identidade, mais várias: “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidade que não são unificadas em torno de um Eu coerente” (HALL, 2003, p.13)

Quando relacionamos a individualidade moderna com a *explosão de identidades*, baseada no desprendimento e no desengajamento a idéia de comunidade, que até então resiste, como condição de um Eu centrado e responsável, percebemos que a segunda torna-se cada vez mais dispensável nos dias atuais. É a esta ausência de sentimento de comunidade que Bauman refere-se como eclipse da comunidade.

As comunidades se tornam cada vez mais dispensáveis... Lealdades pessoais diminuem seu âmbito com o enfraquecimento sucessivo dos laços nacionais, regionais, comunitários, de vizinhança, de família, e finalmente, dos laços que nos ligam a uma imagem coerente entre nós mesmos. A decadência da comunidade nesse sentido se perpetua: uma vez instalada, há cada vez menos estímulos para deter a desintegração dos laços humanos e para procurar meios de unir de novo o que foi rompido. A sina dos indivíduos que lutam em solidão pode ser dolorosa e pouco atraente, mas firmes compromissos a atuar em conjunto parecem prometer mais perdas do que ganhos. Pode-se descobrir que as jangadas são feitas de mata-borrão só depois que a chance de salvação já tiver sido perdida (BAUMAN, 2003, p. 48).

No capitalismo Leve, o consumismo não precisa de engajamento e não absolutiza nada. O que temos agora é uma obsessão por valores, ou mesmo, um excesso<sup>43</sup> deles. Viver num

---

<sup>43</sup> O excesso é o substituto de hoje para a regulamentação normativa. Se antes vivíamos num mundo controlado, era pelo fato deste existir enquanto ordem estabelecida e normativamente cumprida. Hoje ainda temos um mundo extremamente controlado, mas a origem desse controle não diz respeito, mas às instituições formais da ordem, ao mundo do sistema, e sim, na desordem, que é regida pelo imprevisível e pelo excesso, um excesso

mundo cheio de oportunidades significa antes, o fato de estarmos aptos a *escolher*, e para que as possibilidades de escolha sejam infinitas, nenhuma delas devem ser realidades duradouras, por isso, que as identidades tem um caráter efêmero e fluido.

Nada pode permanecer fixo ou inquestionável, somente o desejo torna-se inquestionável, numa sociedade da abundancia onde: *a ocupação da parte principal do tempo vivido esta fora da produção moderna*, como bem afirmou: G. Debord na *Sociedade espetáculo*, o que se torna definitivo é o fato de os consumidores quererem sempre mais.

Onde a sedução transformou-se em fator essencial para determinar a forma como consumir e se satisfazer, mesmo que por um tempo irrisório, a regra é não deixar-se fixar por padrões auto-definidos, é olhar o presente, estar informado e apto a cada vez mais consumir. O hedonismo enquanto expressão de nossa época, nunca foi tão fortalecido, pelo que alguns chamam de: a *Era do Prazer*.

A teoria do valor de Marx<sup>44</sup>, relacionada a mais valia, talvez tenha atentado pouco para as conseqüências do processo do consumismo. Justamente pelo fato de que a sociedade de Marx era uma sociedade de produtores, e o consumismo que nela vigorava dizia respeito diretamente à vida do engajados, ou seja, dependia da relação capital X trabalho diretamente. Mesmo assim Marx não deixa de ser atual quando análise as implicações do processo do fetichismo da mercadoria.

A pragmática do comprar se transformou no código da política da vida, o que nos leva para um processo ininterrupto de despolitização, passividade e de desconfiança quanto aos destinos coletivos. O próprio público transformou-se num espetáculo privado, que permite aos vários espectadores, se deliciarem com as exposições das biografias, dos *bons exemplos* e com os conselhos que estes podem nos fornecer para continuarmos na luta solitária pela busca da felicidade.

Aqui apenas a esfera privada sai vitoriosa, visto a maré de apatia que limita-nos a cuidar da saúde, preservar a própria situação material, esperar pelas férias. Tornou-se possível viver sem idéias, sem finalidades transcendentais ou coletivas. Estamos muitos preocupados com os afazeres do dia a dia e disto não podemos desfazer-nos.

Daí Bauman sugerir o termo *comunidade de Don Giovannis solitários*, para expressar justamente o indivíduo da Modernidade Líquida, como sendo um eu *desprogramado* para viver no convívio social. E o próprio ambiente desértico com o qual apresentam-se as relações sociais hoje, aponta cada vez mais, no que Hobbes sugeria o *homem lobo do homem*. Vivemos sem dúvida a era da dessacralização da comunidade e a desintegração social em sua expressão mais bárbara.

Voltando ao tema do consumismo a fim de entendermos mais de perto a individualidade na Modernidade Líquida. Percebemos que só hoje temos, strictu sensu, uma sociedade

---

bem vindo pelo indivíduo desengajado que não precisa acreditar em nenhuma idéia fixa, cabe a ele seguir apenas os seus próprios sonhos permeados de desejos a serem realizados.

<sup>44</sup> Uma diferença importante na substituição da regulamentação normativa pelos poderes sedutores do excesso se relaciona de perto com a transformação das estratégias de dominação e o advento da coordenação sem integração. Retrospectivamente, porém, podemos situar o nascimento da sociedade e da mentalidade de consumo aproximadamente no último quartel do século XIX, quando a teoria do Valor de Smith/Ricardo/Marx/Mill foi confrontada pela teoria da utilidade marginal de Menger/Jevons/Walras: quando se disse, em alto e bom som, que o que dá valor as coisas não é o suor necessário à sua produção (Marx), ou a renúncia para obtê-la (Simmel), mas um desejo em busca de satisfação, para criar valor basta criar, por qualquer meio, uma intensidade suficiente de desejo e que o que em última análise cria valor excedente é a manipulação do desejo excedente (BAUMAN, 2003, p.117-118)

consumista no sentido de que o indivíduo se desprende dos padrões sociais e agora pode criar a sua forma e sua própria identidade.

O indivíduo e só ele é o responsável direto por continuar no jogo, continuar consumindo. Não só pelo fato de que vivenciamos hoje, um crescimento impulsivo do hedonismo bem como de outros fatores que levam-nos a crer nisso.

Neste sentido, os últimos obstáculos que impediam os indivíduos de realizarem seus desejos, passava a ocorrer no momento em que o *querer* substitui o próprio desejo e para querer bem, precisamos de aptidão e de *boas escolas*. Desta maneira, não falamos mais em satisfação das necessidades, mas, em realização dos sonhos e das fantasias mais íntimas do indivíduo, que não são as mesmas e nem ao menos são fixas.

O Apanágio de nossa era refere-se ao *ir as compras*, isto se deve ao fato de que queremos nos libertar de todas as amarras, que ainda nos prendiam a uma moderação no consumo. Como as ofertas são infinitas e diversificadas num mundo abarrotado de mercadorias, compramos aquilo que nos seduzem e que podem não mais somente satisfazer necessidades, mas, realizar fantasias. Assim, construímos formas de personalidades, as mais diversificadas possíveis, no sentido de saciarmos nosso infinito desejo<sup>45</sup> de comprar.

Por outro lado, não consumimos naturalmente apenas coisas materiais que nos mantêm enquanto forma orgânica. Como também consumimos: idéias, imagens, pessoas, crenças, sons, que nos façam buscar cada vez mais no íntimo, os desejos subjacentes à estrutura psíquica de cada um: *cabe aos indivíduos escolherem segundo seu desejo e juízo*. Portanto, o que comprar? Tem muito haver com a forma como imagino, ou desejo um objeto e como ele poderia trazer-me ganhos pessoais que me proporcionasse prazeres e alegrias.

A escolha do objeto, da imagem, do corpo, etc, a serem consumidos varia em função da forma como a identidade na modernidade líquida se encontra: efêmera, descartável, vazia. Para você ser o que quer, basta ser você mesmo e estar apto às mudanças, lutando incansavelmente para conseguir realizar seus sonhos<sup>46</sup>. Esta introspecção marca definitivamente, uma forma de individualismo jamais visto e que sem dúvida contribuirá gradativamente para que pouco a pouco abandonemos as identidades fixas.

Como a mudança de identidade é aqui uma questão privada, sempre teremos a ruptura com certos vínculos e o cancelamento de certas obrigações com os outros, já que a própria aptidão requer uma preocupação constante consigo mesmo: O cuidado com o corpo; por exemplo, que acomete grande parte das pessoas pode significar não só uma fuga da vida neurótica das grandes cidades, como também, um autocontrole direcionado a própria aptidão. Sabemos que não estamos suficientemente aptos e que devemos continuar nossa árdua luta contra o sedentarismo tradicional.

A estratégia de Narciso pelo qual se referia Lipovetsky (2005, p.32) diz respeito “ao surgimento de um perfil inédito de indivíduo nas suas relações consigo mesmo, com o corpo, e com os outros”. Narciso<sup>47</sup> é a figura emblemática de nossa geração, ele desconcerta qualquer medida estabelecida, suas pretensões dizem respeito a si mesmo. O outro é senão um

<sup>45</sup> O culto ao desejo como marca de nossa era pode significar no que Nietzsche considerou como uma tendência da modernidade: *A fraqueza da Vontade*.

<sup>46</sup> Tal como os conselhos da Estrela de cinema americano, rica e famosa, Jane Fonda aos seus espectadores: Se você sonha em ser Jane Fonda, lembre-se que fui eu, Jane Fonda, que fiz de mim a Jane Fonda desses sonhos.

<sup>47</sup> Narciso obcecado por si mesmo não sonha, não é surpreendido pela narcose, mas, sim, trabalha assiduamente pela libertação do Eu, para poder seguir seu grande destino de autonomia e independência. Tal como o programa revolucionário de J. Rubin “amar a mim mesmo o bastante para não precisar de outra pessoa para me fazer feliz” (*apud* LIPOVETSKY, 2005, p.36)

meio descartável é a própria danação, que faz parte de um cenário esporádico da vida social desintegrada.

O como forma mais contemporânea de expressão do individualismo, o narcisismo segundo Lipovetsky (2005, p.37) “encontra sua mais alta função no esvaziamento dos conteúdos rígidos do Eu”. Quanto mais investimos no Eu, mas aumenta a sensação de incerteza e interrogação.

Toda conseqüência do descentramento visa tornar o Eu, num *espelho vazio*, sem conclusões completas ao seu respeito, contudo, este vazio está repleto de informações sem as quais, as identidades fluidas não seriam possíveis, tais como, as avalanches de biografias que mudam a cada instante.

Neste sentido, como vivemos a *era do vazio*, esta não significa uma ausência de valores, mais um excesso deles. Condicionamos nossa vontade aquilo que diz respeito a nossa personalidade e sabemos como esta transforma-se rapidamente a ponto de não refletir nada no espelho.

Nossas preocupações dizem respeito ao que vou fazer agora, o outro é a própria danação, e por conta disto, há uma constante redução da dependência do Eu em relação aos outros. Pelo excesso vivemos um vazio, vazio de pessoas e sentimentos coletivos. E o paradoxo deste mundo abarrotado de informações, enunciados e de mercadorias, talvez se encontre no moderno desespero de vivermos num mundo sem sentido. Que representa muito bem, as palavras deste enunciado: “Se ao menos eu pudesse sentir alguma coisa” (LIPOVETSKY, 2005, p.55).

Esta falta de sentimento que afeta o homem moderno, consegue neutralizar o universo social, esvaziando as instituições e seus investimentos emocionais. O Eu desprendido, desengajado, despido e esvaziado, impõe sempre obstáculos à mobilização social e ao espaço público, justamente porque está obcecado por si mesmo e por seu equilíbrio pessoal<sup>48</sup>,

Este último, não se resumindo apenas a um conselho terapêutico, mas, a uma necessidade, visto a tarefa de cada um, ter que ser realizada por conta própria, e em condições inteiramente diferentes. O que por si só divide e induz a uma competição generalizada, nos moldes de um *darwinismo social*, onde não temos mais espaço para a cooperação e a solidariedade.

Desta forma, fica cada vez mais evidente o fato de que o processo de individualização na Modernidade Líquida tem impulsionado a busca da realização individual, e que esta, está totalmente fora de qualquer pretensão coletiva. Isto, por si só, já agrega elementos suficientes para acreditarmos num certo *eclipse da comunidade* e na constante esquiva de tudo que se refira a ela.

A lição que temos aqui, é que tanto a comunidade como a identidade, não estão disponíveis no mundo atual, e que por isso, a sua falta pode ocasionar insegurança na tediosa instabilidade de um Eu fragmentado, sem lar e sem liberdade. O processo de individualização é então para os assuntos humanos uma constante troca entre liberdade e segurança.

Onde, a liberdade de fazer o que bem entender, significa, antes de tudo, perder completamente os laços que poderiam nos garantir algo de mais significativo. É com relação a isto que nos ocuparemos no próximo capítulo.

---

<sup>48</sup> “A sociedade dirigida do interior. Onde fica explícito a sina dos indivíduos por equilíbrio” (LIPOVETSKY, 2005, p. 39)

### 3.2 SOBRE A AGONIA DE TÂNTALO: ENTRE A SEGURANÇA E A LIBERDADE, QUERELAS COTIDIANAS DA VIOLÊNCIA.

Este tema talvez tenha sido explorado nas entrelinhas do pensamento sociológico clássico, quando afirmávamos de forma diferenciada a tensão, que de certa forma permeou a aventura sociológica nos seus primórdios e que ainda hoje continua viva. Vivemos entre a segurança e a liberdade: *nossa sina é não poder ter as duas ao mesmo tempo*.

Pretendemos, contudo, fazer aqui, uma análise de como esta tensão toma conteúdos diferenciados na modernidade líquida e, sobretudo, entendermos a partir de qual momento a busca por segurança em comunidades existentes, transformam-se em demarcações físicas e simbólicas de violência, que se expressam mais concretamente na relação de pura indiferença entre nós e eles, a isto, demos o enunciado de *querelas da violência*.

Daremos aqui uma atenção especial à obra de Bauman (2003) intitulada: *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, onde explicitaremos os diferentes tipos de comunitarismo e as violências cotidianas que deles podem surgir.

Nela Bauman desconstrói as idéias formadas, que atravessam o imaginário coletivo, de que a comunidade seja o paraíso perdido e vai paulatinamente demonstrando que *ser comunidade* nos dias atuais seja uma tarefa complicada, pois coloca os indivíduos num constante conflito com a liberdade.

Este dilema diz respeito também às pressões que o conceito de comunidade vem sofrendo por conta do que mencionamos anteriormente, desde a construção das identidades na Modernidade sólida, até nos dias atuais quando do surgimento do indivíduo narcisista, que contribuirá, por assim dizer, para a construção de uma individualidade leve e fluída, nos moldes do consumismo.

O Mito grego que representa a agonia de Tântalo<sup>49</sup> tem para Bauman a seguinte interpretação: *Só se pode ser verdadeiramente feliz enquanto não se sabe quão feliz se é*, ou seja, coloca-nos a terrível sensação de que a perda da inocência não tem volta. Quanto mais nos deslocamos para o *progresso* irremediável da razão instrumental, tendemos a perder a inocência original que permitia-nos usufruir uma união desinteressada e aconchegante.

Tal inocência que supostamente acompanha a idéia de comunidade diz respeito, a algo perdido e que jamais poderá ser retomado, tal como, aquilo que Walter Benjamin anuncia ao interpretar o *Anjo da História*<sup>50</sup>, ou mesmo, mas explicitamente na alegoria do *Gênesis*<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Segundo a mitologia grega, Tântalo, filho de Zeus, tinha a plena confiança dos deuses, Mas ao abusar das dádivas divinas compartilhando com os homens o que só adquirira no olimpo, e segundo outros narradores, por roubar néctar e Ambrósia dos deuses, que nunca deveriam ser provadas por mortais, foi violentamente punido pelos deuses vingativos. Tântalo foi mergulhado até o pescoço num regato-mas quando abaixava a cabeça tentando saciar a sede, a água desaparecia. Sobre sua cabeça estava pendurado um belo ramo de frutas - mas quando ele estendia a mão tentando saciar a fome, um repentino golpe de vento carregava o alimento para longe.

<sup>50</sup> A descrição do Anjo da História de Klee, feita por Walter Benjamin expressa muito bem o que estamos discutindo: “Sua face se volta para o passado. Onde percebemos uma seqüência de eventos, ele vê uma única catástrofe que empilha destroços sobre destroços e lança a seus pés. O anjo gostaria de ficar, acordar os mortos e reconstruir o que foi destruído. Mas o paraíso sopra a tempestade; ela tomou suas asas com tal violência que o anjo já não as pode fechar. Essa tempestade o empurra irresistivelmente para o futuro para o qual suas costas estão voltadas, enquanto a pilha de escombros à sua frente sobe até os céus”. (BAUMAN 2003, p.22-23). Este Anjo que subitamente tem as suas costas levadas para o futuro, e os olhos colocados no passado demonstra uma urgência para voar bem longe dos cadáveres espalhados pelo campo de batalhada do passado, contudo, ainda não há nada suficientemente agradável que o fizesse admirar com tranquilidade. Talvez este episódio demonstre muito bem o dilema contemporâneo entre a Liberdade de poder voar irremediavelmente, e o ter que ter um lar um aconchego singular, e reforça a idéia de que desde que saímos do paraíso, não podemos retornar para lá.

quando da expulsão de Adão e Eva do paraíso ambos apontam para a mesma questão: quando perdemos a inocência, a liberdade que não sabíamos que tínhamos, para sempre ficaremos inseguros, e a insegurança será o preço de ter-nos desvinculados dessa ordem primária.

Portanto, conclui-se daqui, que a idéia de comunidade nunca mais poderá ser realizada e que todas as suas expressões não passam de utopias, ou mesmo, focos de violências e indiferença, mascaradas pelo discurso da segurança.

No primeiro caso, na idéia de *lar aconchegante* cunhado por Göran Rosenberg, no qual, representa um certo tipo de *imersão ingênua* na união humana, onde, por ser tão evidente e natural, o entendimento compartilhado que cria o círculo aconchegante passa despercebido, desta forma, torna-se uma intuição construída e internalizada: “e isto é assim, porque o conteúdo do entendimento mútuo não é expresso, determinado e compreendido, O acordo real não pode ser artificialmente produzido” (ROSENBERG apud BAUMAN, 2003, p.16). Aqui temos uma certa leitura que remota a Tönnies quanto ao seu tipo ideal de comunidade.

No segundo caso, temos a idéia de *distinção* de Robert Redfield, onde, se faz necessário que a comunidade seja fiel a sua natureza, na medida em que se distingue de outros agrupamentos humanos, ou seja, ela deve ser visível, pequena e auto-suficiente, deve acompanhar o indivíduo do berço ao túmulo.

Aqui temos uma importante distinção entre *nós* e *eles*, ou seja, que a comunicação deve ser densa entre os de dentro, fazendo com que os de fora já chegam em desvantagens. O isolamento é quase completo e a reflexão, a crítica e a experimentação quase são ausentes. Por outro lado, a mesmidade e o tédio devem ser circunstância obvias de tal ambiente.

O fato é que numa sociedade cada vez mais influenciada pelo avanço da comunicação, da informática (Internet), a comunidade de distinção está completamente ameaçada, e a difícil separação entre *nós* e *eles*, torna-se cada vez mais longe de se atingir.

Assim a comunidade de entendimento comum mesmo se alcançada, permanecerá frágil e vulnerável, a medida, que os de fora ameçam o equilíbrio dos de dentro, torna-se necessário que os últimos estejam vigilantes, defendendo seus territórios, segundo (BAUMAN 2003,p.19) está comunidade mais parece: *Uma fortaleza sitiada e continuamente bombardeada por inimigos.*

Nisto que Bauman se fundamentará para justificar os chamados *guetos contemporâneos*: guetos reais e guetos voluntários, que servem como um barril de pólvora na proliferação da violência, seja ela, étnica ou entre moradores e gangues, etc. A busca por segurança na comunidade torna-se cada vez mais num artigo de luxo da insegurança total. Segundo Bauman:

O aconchego do lar deve ser buscado cotidianamente, na linha de frente, livra-nos do que, momentaneamente, mais nos aflige traz alívio em geral transitório, a liberdade e a segurança, ambas igualmente urgentes e indispensáveis são difíceis de conciliar sem atrito, essas duas qualidades são, ao mesmo tempo, complementares e incompatíveis... A promoção da segurança sempre requer a perda da liberdade... A segurança sem liberdade equivale à escravidão, e a liberdade sem segurança equivale ao estar perdido e abandonado (BAUMAN, 2003, p.23-24).

---

<sup>51</sup>A mesma mensagem de Tântalo pode ser observada no Gênesis: *Tu precisarás trabalhar para comer...Ganharás teu pão com o suor de teu rosto.* Esta advertência de Javé a Eva e Adão tem como consequência a expulsão de ambos do paraíso. O que significa que desde de então nenhuma quantidade de trabalho será suficiente para que ambos tenham a segurança paradisíaca, inocente e despreocupada do paraíso.Ou seja, quando sacrificamos a segurança pela liberdade do livre arbítrio tendemos a perder a primeira.

A questão fundamental que se coloca, é que ambas: tanto a liberdade como a segurança, são imprescindíveis e urgentes, para a promoção da felicidade humana. O grande obstáculo, então, é que elas são muito difíceis de serem alcançadas e compatibilizadas, ou seja, sempre temos que abdicar de uma em função da outra. Assim, a solidariedade comunitária vai segundo Sennett transformando-se cada vez mais, num *mito* que demanda sempre e mais: violência, sacrifício do outro, em função de uma frágil homogeneidade do nós.

Este tipo de solidariedade não é nada mais, que o resultado do desprendimento como pressuposto central da individualidade na Modernidade Líquida.

A imagem da comunidade é purificada de tudo o que pode trazer uma sensação de diferença, que dirá conflito, a quem somos nós. Desse modo, o mito da solidariedade comunitária é um ritual de purificação... O que distingue esse comportamento mítico nas comunidades é que as pessoas sentem que pertencem umas às outras, e ficam juntas, porque são as mesmas. O sentimento de nós, que expressa o desejo de semelhança, é um modo de evitar olhar mais profundamente nos olhos dos outros (SENNETT apud BAUMAN, 2001, p.206-207).

Contudo, faz-se necessário lembrarmos aqui o fato de que o processo de Modernidade, pelo qual, caracterizou-se por uma constante busca da individualidade, tinha duas faces: uma emancipatória e a outra coercitiva. Como todos os processos desiguais que se desenrolaram na sociedade capitalista, este é o que mais contribuirá para o alargamento do *fosso social* entre ricos e pobres.

Assim, para alguns *bem-sucedidos*, o constante processo de individualização significou a *emancipação*, donde o pacote completo era consumido: Segurança com liberdade, pelo menos até na Modernidade sólida, esta estabilidade permaneceu sobre a forma de um arranjo fabril, ao estilo comunitário.

Enquanto que às massas sem liberdade, dever-se-ia garantir-lhes no mínimo a segurança, que era condição para a manutenção da própria sociedade de produtores, e isto quando conquistado, só o era sobre o peso esmagador da disciplina nas fábricas.

Agora, com a deserção das massas, entramos num mundo instável de permanente risco e estes riscos já descritos por Ulrich Beck<sup>52</sup>, como sendo, uma ausência de controle, certeza e segurança, não são sentidos somente pelas massas, como também, o são pelos bem-sucedidos, ao perceberem que suas liberdades podem ser sacrificadas. Desta forma:

Os riscos e os acidentes passam a estar claramente nas ações tanto individuais como de forças sociais mais vastas... As posições de risco, neste contexto, referem-se aos graus de exposição dos indivíduos, dadas as suas posições sociais e geográficas, aos perigos e riscos, a lógica positiva de distribuição da riqueza e bens sociais- a sociedade de risco e a política de riscos causados socialmente são caracterizadas pela lógica negativa da distribuição de males sociais e pessoais ...No entanto, quando os riscos e perigos excedem os antigos limites de espaço e tempo, a riqueza, os privilégios, o estatuto e o poder econômico não oferecem quaisquer caminhos de fuga. (BECK apud GOLDBLATT, 2001, p.232-233)

O distanciamento (*cool*)<sup>53</sup> provocado pela sociedade de risco que agora substitui a ética do trabalho típica da Modernidade sólida é o grande “calcanhar de Aquiles” dos patrícios de

<sup>52</sup> Ver BECK La Société du Risque. Sur la voie d'une autre modernité. In: GOLDBLATT. **Teoria social e Ambiente**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

<sup>53</sup> Uma espécie de sentimento de fuga

hoje, que apesar de não dependerem de ninguém para fazerem o que querem, descartando qualquer serviço comunitário.

Contudo, sentem-se ainda assim inseguros, seja pela proliferação da violência aberta nos guetos, seja por tragédias naturais ou mesmo pelas guerras tecnológicas. O fato é que estamos sujeitos numa esfera global, a enfrentarmos grandes problemas: ecológicos, econômicos, existencial, político, etc. Isto coloca-nos a necessidade de repensarmos a humanidade numa perspectiva mais aberta e humanitária.

Visto que o pacote da emancipação não possa ser sempre completo, por conta dos riscos permanentes e dos cuidados que devem tomar para não serem surpreendidos, os bem sucedidos instalam as chamadas *comunidades cercadas*, extremamente protegidas, guardadas com armas e artefatos eletrônicos.

É por conta de toda insegurança em que vivem, que tais indivíduos não estão preocupados com os destinos dos milhões de miseráveis que está ao redor de suas fortalezas sitiadas, nossos aventureiros não idealizam sequer um projeto de *boa sociedade*, como ainda podíamos perceber, nos comandantes da Velha Modernidade sólida.

Estamos num tempo em que a felicidade não brota mais dos grandes ideais coletivos, mas, de uma vontade interior que tem a sua frente uma multiplicidade de escolhas, todas levando a um caminho, o caminho do prazer.

Estas pessoas utilizam seus recursos financeiros, para manterem-se sempre afastados da confusa realidade do lado de fora, tudo o que querem é manter-se à distância e longe dos intrusos. Estas comunidades são comunidades apenas no nome, elas estão fundamentadas num certo padrão cosmopolita, ao estilo da elite extraterritorial, suas bases não são mais locais, não estão presos a nenhum lugar, por isso, fazem de todos os lugares, uma replica do que vão usufruir e uma mesmidade baseada nos seus gostos e preferências.

A esta zona livre de comunidade, Bauman dá o nome de *fuga da comunidade* pelo bem sucedidos, ou seja, uma deserção das massas, marcado pelo profundo desengajamento, onde apenas alguns dos *indivíduos de jure* praticam a individualidade de *fato*. Para eles o desejo de dignidade, honra e mérito, exige paradoxalmente a negação da comunidade.

Assim, a única coisa que resta as massas é se protegerem por conta própria, numa espécie de comunitarismo dos fracos, onde os indivíduos de *jure* não podem transforma-se em indivíduos de *fato*. Para melhor entendermos como se estabelece à fragilidade do sentimento comunitário na Modernidade Líquida, Bauman exemplifica duas formas de *comunidades existentes*, como fontes de um comunitarismo sem sentimento de comunidade e pertencimento: As comunidades estéticas e as comunidades explosivas.

No primeiro caso das comunidades Estéticas, o autor faz uma analogia com o conceito de Kant sobre comunidade Estética, dizendo que: “como a beleza, a identidade não tem outro fundamento senão o acordo compartilhado, explícito ou tácito, expresso numa aprovação consensual do juízo com a conduta uniforme” BAUMAN (2003, p.62). Como exemplo dessa comunidade estética ele cita a indústria do entretenimento, particularmente o mundo das celebridades.

As estrelas da mídia constituem na verdade, uma comunidade de solitários, que enfrentam publicamente os problemas de suas vidas sozinhas e servem de exemplos para outros indivíduos, mas, sem ter com eles o menor laço ou envolvimento que pudesse caracterizar uma comunidade. Às vezes uma comunidade estética forma-se em torno de um evento festivo ou de um festival de música pop e mesmo de uma partida de futebol.

Neste sentido, o que os ídolos fazem é apenas invocar a experiência comunitária, para resolver seus mais variados problemas, como: drogas, fim do casamento, o corpo, a saúde, a família, etc, sem que haja realmente uma comunidade, reforçando ainda mais a autonomia individual. Por outro lado, o público enxerga nessas situações um claro exemplo de como se sair sozinho de seus problemas.

As comunidades estéticas tendem a ser algo transitório e superficial, nela temos indivíduos isentos de responsabilidades e de compromissos de longo prazo.

As pessoas precisam de ídolos que lhes dêem um senso de segurança, permanência e estabilidade num mundo cada vez mais inseguro, dinâmico e mutável. Não há nada tão transitório como o entretenimento e a beleza física, e os ídolos que os simbolizam são igualmente efêmeros. Nenhum ídolo em particular deve ter uma presença duradoura. Eles realizam um pequeno milagre: fazem acontecer o inconcebível; invocam a experiência da comunidade sem comunidade real, a alegria de fazer parte sem o desconforto do compromisso. As comunidades que se formam em torno deles são comunidades instantâneas prontas para o consumo imediato, e também inteiramente descartáveis depois de usada (BAUMAN, 2003, p. 65-66).

Este tipo de comunidade vai segundo Bauman de confronto com o que chamamos de comunidade ética<sup>54</sup> que é quase o oposto da Estética, e que iremos aprofundar na última parte do trabalho. Por isso, é de fundamental importância mantermos esta distinção no sentido de podermos compreender outras manifestações de experiências comunitárias.

Com relação às comunidades explosivas, uma questão primeira a ser colocada é que por conta de estarmos em plena era da *aldeia global*, paradoxalmente, tem-se retomado uma certa importância ao tema do *lugar*. Se a soberania territorial da Nação perdeu sua importância para o indivíduo globalizado e bem sucedido das elites voadoras, o território ainda será uma opção para os *sedentários* que estão condenados a estarem presos neles.

Daí uma certa tendência a considerar como um fenômeno típico de nossa época o próprio *nomadismo*, se eles eram antes um sinal de *barbárie*, hoje estão na lista dos mais *civilizados*. Ter civilidade é sinal de estar conectado ao mundo e não preso a uma parte insignificante dele.

O sedentário leva consigo o triste estigma de não poder voar, de não ter a liberdade de conhecer os lugares que vislumbrou na telinha. Para o indivíduo *nômade*, cada porto novo significa mais uma aventura em busca das realizações de seus objetivos. Já ao sedentário resta o lugar com seus limites, contudo, um limite real e compartilhado que possa trazer o mínimo de segurança, mesmo que esta seja fugaz e transitória.

Se por um lado, temos uma tendência à extraterritorialidade, por parte das elites voadoras, capazes de olhar todos os lugares com distanciamento, temos por outro, uma valorização do lugar, que de certa forma faz emergir a diversificação cultural quando da autoafirmação de várias minorias étnicas, logo após a decorracada dos Estados-Nações e de organizações fechadas em condomínios, etc.

Segundo Sennett (*apud* BAUMAN, 2003, p.101): “O sentido de lugar se baseia na necessidade de pertencer não a uma sociedade em abstrato, mas a algum lugar em particular,

---

<sup>54</sup> Uma comunidade ética é entendida por (BAUMAN, 2003, p.68) como o oposto da estética, a primeira é caracterizada por compromissos de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis, que graças a sua durabilidade prevista, ou seja, um certo tipo de compartilhamento fraterno, traz segurança quanto aos riscos inseparáveis da vida individual. Muitas vezes os dois tipos de comunidade são confundidos e misturados, sem apresentar no entanto um entendimento plausível da realidade que realmente fazem parte.

satisfazendo essa necessidade, as pessoas desenvolvem o compromisso e a lealdade”. Este sentido renovado de lugar diz respeito fundamentalmente, à busca por segurança, e tem como se equivalente o *abrigo nuclear*, ou seja, um ambiente seguro e isolado, com muros protetores e portões vigiados.

O que Zukin considera como *A política do medo cotidiano*, é uma amostra convincente das circunstâncias inseguras com que somos obrigados a conviver. Se o Estado não pode mais arcar com a segurança individual, pressuposto irredutível do Estado de Direito de qualquer sistema democrático, resta aos indivíduos em particular promovê-la, a isto chamamos de comunidades cercadas.

A separação entre nós e eles é que determinara a importância do lugar enquanto posto de combate e negociação da vida em comum, e a *cultura pública* transforma-se então:

Num espectro, que gela o sangue e esfrangalha os nervos, das ruas inseguras, mantendo as pessoas longe dos espaços públicos e as afasta da procura da arte e habilidades necessárias para participar da vida pública, segundo essa noção, comunidade significa mesmice, e a mesmice significa ausência do outro, especialmente um outro que teima em ser diferente, e que precisamente por isso capaz de causar surpresas desagradáveis e prejuízos, dada a intensidade do medo, se não existissem estranhos eles teriam que ser inventados, ou construídos diariamente: pela vigilância do bairro, pela teve de circuito fechado e guardas armados até os dentes (BAUMAN, 2003, p.104).

Assim, surgem os guetos contemporâneos, lugares de confinamento social, onde os indivíduos perdem sua liberdade ou parte dela, em função da obtenção da segurança. Os guetos reais são aqueles onde está explicitamente imposta a perda da liberdade, os bairros de negros nos Estados Unidos, as favelas controladas por traficantes nos morros do Rio, as prisões<sup>55</sup> e outros tipos de confinamento são exemplos comuns.

Cabe então ao indivíduo e seu *abrigo nuclear*, que não permita a entrada dos outros, e o outro aqui, é considerado como todo estranho que ameaça a quebra da mesmidade podendo trazer os riscos das incertezas. Assim, os laços que daí surgem tem senão a pretensão de trazer o certo sentimento de *estarmos seguros*, este é o único elemento comum que até então os unem.

Já os guetos voluntários, são aqueles mais sofisticados, que podem impedir a entrada de estranhos, contudo, os indivíduos têm a liberdade de sair do território. Para Bauman, um gueto é lugar de desintegração social, um laboratório de atomização e de anomia, o que significa impossibilidade de comunidade, lugar onde não podemos compartilhar sentimentos comuns.

Uma importante referencia se faz ao fato de que corpo e a comunidade sejam hoje os últimos postos de defesa num campo de batalha cada vez mais deserto em que a guerra da certeza por segurança se faz a cada dia. Por isso, então os guetos se transformarem numa espécie de comunidade:

A nova primazia do corpo se reflete na tendência a formar a imagem da comunidade (a comunidade dos sonhos de certeza com segurança, a comunidade como viveiro de segurança) no padrão do corpo idealmente protegido: visualizá-la como uma entidade internamente homogênea e harmoniosa, inteiramente limpa de toda substância estranha, com todos os pontos de entrada cuidadosamente vigiados, controlados e protegidos (BAUMAN, 2001, p.210).

---

<sup>55</sup> Pode-se dizer que as prisões são guetos com muros, preparada para fazer o rodízio das massas excluídas das grandes cidades.

Desta forma, a nova solidão do corpo e da comunidade, dirá respeito a um resultado amplo de mudanças despertadas principalmente, pela forma como vem se processando a construção das individualidades na Modernidade Líquida. Ou seja, se temos uma tendência privatizada permeando as questões coletivas, isto significa que os tipos existentes de comunidades deverão responder aos problemas coletivos, principalmente, ao da segurança de forma também privatizada, sem o auxílio de estruturas mais amplas de comunicação e diálogo.

Assim, o sentimento de desordem e insegurança, tem como foco principal o gueto e suas mais vastas possibilidades de utilização da violência. Neste sentido, a legitimidade pela aplicação da violência, sai do pedestal do Estado e desce para seu nível mais baixo: *a comunidade do gueto*.

Com isso, surgem às *comunidades explosivas* que se caracterizam por um grau variado de durabilidade, são instáveis e precisam constantemente da violência para nascer e para continuarem vivendo, precisam de inimigos que ameacem a sua existência. Segundo René Girard e sua teoria ampla, do papel da violência no nascimento e na persistência das comunidades, temos a seguinte situação a considerar:

Um impulso Violento está sempre em ebulição sob a calma superfície da cooperação pacífica e amigável; esse impulso precisa ser canalizado para fora dos limites da comunidade, onde a violência é proibida. A violência, que caso contrário desmascararia o blefe da unidade comunal, é então reciclada como arma de defesa comunal (GIRAD apud BAUMAN, 2001, p.221).

Para ser comunidade nessas condições, temos que *sacrificar* aqueles outros, que por ventura não podem fazer parte dela, restaurando constantemente a harmonia perdida, e a violência, então, nasce das fronteiras que distingue o nós dos outros e da vigilância que aqueles devem tomar para que não permita a entrada deles. Isto explica os grandes genocídios de etnias inteiras, bem como, na Servia e o genocídio feito com a minoria Albanesa ou mesmo as verdadeiras guerras civis entre policiais e membros de quadrilhas de traficantes no Rio de Janeiro.

O nascimento da comunidade diz respeito então, a um ato de separação onde a violência interna, tende a ganhar engajamento para além das fronteiras, ela é assim: *Uma visão da exportação calculada da violência* onde se assassina os estranhos a fim de manter a paz entre os seus membros.

Diferentemente das obsessões da comunidade na modernidade sólida, como tendo ponto de referencia o território da nação, as comunidades explosivas estão em casa e a estratégia sedentária dos *novos bárbaros* é particularmente a de se armarem contra a insegurança, por isso, seu caráter violento e sangrento. Isto, segundo Bauman (2001) é o principal motivo pelo qual os ricos do novo jogo do poder *nômade*, denunciam como sinal de atraso e falta de liberdade, as condições dadas por estas comunidades.

Com isto, podemos finalizar este capítulo, considerando que a partir de uma leitura mais pessimista da comunidade na Modernidade Líquida, temos bem caracterizado o fato de que exista uma estrita relação entre as comunidades existentes e a violência, seja ela, na sua forma simbólica ou mesmo aberta.

Por isso mesmo, a comunidade representada tanto pelas comunidades explosivas ou estéticas, sejam sinais de atraso, fugacidade e transitoriedade, que nos traz uma superficial sensação de segurança, e que para a grande maioria significa principalmente a perda de liberdade.

E por último, tais comunidades existentes derivam de um Eu-desprendido, de uma identidade fluida, de uma percepção narcísica e desinteressada com relação ao outro. Estas características relacionam diretamente a comunidade, como veículo de micro-violências cotidianas, de separação e de exclusão.

Portanto, as comunidades embaladas pela individualidade na Modernidade líquida, não são comunidades, a não ser se contrariarem seus princípios e se à concebermos do ponto de vista do entendimento, como uma comunidade de indivíduos solitários.

Embora a crítica de Bauman se dirija àqueles que utilizam o sentimento generalizado de *perda de comunidade* e de desejo de *volta ao passado* (caso dos comunitaristas e liberais) para propor ordens excludentes, reacionárias e criar grupos fechados, possibilitando as diferenças e acirrando velhos e novos ódios entre grupos étnicos ou territoriais, ela não considera outras situações.

Outros autores, porém, considerarão que se deixarmos de entender as comunidades no que concerne as suas características tradicionais e apostarmos numa análise mais simbólica, no sentido, de observarmos aquilo em que as pessoas acreditam, desejam e buscam. As comunidades podem converter-se num contraponto a este tipo de crítica.

Para Cohen (1985), um erro inicial ao pensarmos o problema comunidade é limitá-la à estrutura à sua forma física. Se considerarmos os diversos usos simbólicos, na construção da diferença e das relações de interdependência, entenderemos que o que se passa não é o fim da comunidade. Somente a fase final de algumas formas espaciais de alguns de seus significados.

Se olharmos nesta perspectiva, veremos que muitas pessoas, grupos e comunidades, contrapõem buscas e experiências solidárias e que o quadro das relações sociais não podem reduzir-se apenas a um contexto cultural. À medida que verificamos outras realidades nos espaços públicos e mesmo que essas sejam frágeis e temporárias, percebemos que ainda cumprem o objetivo de proporcionar segurança e bem estar face esta determinação cultural adversa<sup>56</sup>.

Elas exercem a arte ordinária e dissidente de usar os elementos impostos pelos sistemas culturais hegemônicos, para transformá-los em algo próprio, e para interiorizá-los de forma distinta daquela com que foram inicialmente elaborados, fazendo uso de tática de pessoas comum, onde o diálogo possa ser então a principal arma dos fracos sedentários, em busca de sonhos e ideias comuns.

Veremos, então, que outras opções nós teremos não só para entendermos as limitações e alterações no conceito de comunidade, mas, para darmos seguimento à saga da *aventura sociologia*, no sentido de propormos uma reflexão não só consoladora, mais esperançosa quanto ao destino de nossa grande comunidade terrena: A humanidade.

E, de acordo com o que Antonio Gramsci disse: *Prefiro o otimismo da vontade a o pessimismo da inteligência. É a respeito destas questões que discutirmos no próximo capítulo com o tema do comunitarismo e os debates que a partir dele surgem.*

---

<sup>56</sup> Nas sociedades mais individualistas, como a norte americana, o ressurgimento o interesse pelo comunitarismo pode ser, sim, uma reação defensiva a uma perda progressiva. Mas, o que se pode dizer daqueles lugares do globo onde o comunitário até anos atrás, foi o centro da vida social e da construção cultural dos indivíduos? Ou daqueles lugares onde a comunidade ainda é metáfora principal de coesão que possibilita a ação coletiva? Como o caso das comunidades rurais, indígenas, dos grupos de migrantes, etc.

### 3.3 EXPERIÊNCIAS COMUNITÁRIAS OU GUETIFICAÇÃO DO MUNDO CONTEMPORÂNEO: UM IMPASSE ENTRE DIFERENTES FORMAS DE ENTENDIMENTO.

Há um preço a pagar para os que vivem em comunidade: a ela cabe carregar o fardo pesado de ser culpada pela perda das liberdades individuais, e impulsionadora da violência cotidiana. O fato é que o próprio Bauman ao desvelar as *aparências comunitárias*, considerará que não existe humanidade sem um projeto coletivo. Segundo ele: “não seremos seres humanos sem segurança ou sem liberdade, da mesma forma como o fato de ser humano, não nos permita realizar a esperança, não podemos deixar de tê-la”. Assim, ele reconhece tanto os limites do projeto comunitário, os seus becos sem saídas, quanto suas possibilidades.

Pouco resta fazer para fugir ao dilema, podemos negá-lo por nossa conta e risco. Uma boa coisa a fazer, contudo, é avaliar as chances e perigos das soluções já propostas e tentadas. Armados de tal conhecimento, estaremos aptos ao menos a evitar ir muito longe por caminhos que podem ser percebidos por antecipação como sem saída. Uma avaliação desse tipo, provisória e incompleta, é o que tentei neste livro (BAUMAN, 2003, p.11).

Este já é um passo fundamental no sentido de reconhecermos os grandes problemas criados pela individualidade na modernidade líquida, ao mesmo tempo, que nos proporciona pensar que podemos viver um projeto coletivo novo e compatível a grande capacidade que os seres humanos sempre tiveram em realizar seus ideais.

Que este momento, não seja, esperado com demasiado comodismo e fatalismo, como se tudo tivesse sido perdido, como diria Paiva (1997) “Nada foi perdido: Devemos nos livrar do fantasma da comunidade perdida”, este parece ser o grande problema dos homens de Ciência ao darem por finalizado a possibilidade da comunidade, decretam o certificado de óbito de qualquer tipo de crença em algo que possa-nos capacitar a realização da existência comum entre os homens, como necessidade inerente à humanidade.

O comunitarismo é por assim dizer em termos sociológico, uma reação esperável ao processo de liquefação da vida moderna, visto que vivemos num tempo onde às velhas garantias desapareceram, e a fragilidade dos laços humanos transforma-se em força de desintegração social. Entretanto, veremos que suas formas de apreensão são diferenciadas, mas, ao mesmo tempo, trazem novos elementos que podem ser úteis no sentido de contribuírem com outros significados.

Portanto, o que iremos realizar aqui, será levarmos em conta o que não só Bauman com a noção de uma única humanidade, bem como, outras formas de interpretação do comunitarismo. Nas pessoas de Charles Taylor com a idéia de *Multiculturalismo* e Maffesoli com a noção de *Neotribalismo*.

O que buscaremos aqui é problematizarmos a comunidade em suas diferentes manifestações, para que possamos entender outros significados e apontarmos saídas que correspondam a ações coletivas e interesses comuns. Acredito que assim deve proceder a aventura Sociológica. Contudo, não temos a pretensão de alongarmos este debate, não teremos necessidade disto, pelo fato, de que nossa análise mais específica e central ainda está por vir.

O multiculturalismo é ao mesmo tempo uma crítica e uma forma de defesa do comunitarismo que tende a se contrapor às tendências liberais que defendiam uma concepção de Estado neutra, fundamentados principalmente na teoria da justiça universal, construída por

Rawls (2000). A idéia de comunitarismo partindo dessa concepção retoma um projeto de organização de sociedade apoiada em laços sentimentais e na tradição comum, o que hoje podemos reconhecer no discurso das minorias étnicas.

O direito as diferenças e ao reconhecimento é um traço fundamental nos autores Multiculturalista, no geral a defesa do comunitarismo dar-se pela necessidade de se construir uma alternativa face fragilidade das relações sociais baseadas no contrato e em exigência de reciprocidade que visem atender os interesses egoístas dos indivíduos, que acabariam transformando o convívio social em simples trocas de favores entre sujeitos isolados uns dos outros. Já aqui temos a denuncia do fracasso do projeto moderno adotado pelos liberais.

Algumas das críticas podem ser atribuídas a Sandel (1982), que considerou a forma como os liberais concebiam a política estava centrada na noção justiça, equidade e direitos individuais fundados em princípios que priorizam o dever em relação aos bens buscados por cada um, para ele, este tipo de fundamentação comportava um erro conceitual, o liberalismo político falhava na medida em que prometia princípios neutros e impossíveis de serem atingidos.

A justiça para ele não deveria ser um conceito desenraizado da sociedade no qual o indivíduo sentisse algum dever moral por cumprir. Para irmos além de um sujeito dentológico e da concepção de justiça como dever temos que migrar para *uma concepção de comunidade que marca os limites da justiça e localiza a incompletude da idéia liberal* (SANDEL, 1982, p.14).

Assim, todo problema conceitual da definição de justiça centrada no direito de um indivíduo estaria no fato da noção de justiça não depender do sujeito, mas ser um valor que só poderia ser resgatada das instituições sociais e não de um ser racional. Walzer trabalha o conceito de *igualdade complexa* no sentido de propor uma harmonia das esferas diferentes da sociedade.

A cultura de uma comunidade é a história que seus membros nos narram de modo que todas as distintas partes de sua vida social tenham sentido. A justiça é a doutrina que distingue tais partes. Em toda sociedade diferenciada, a justiça conduzirá a harmonia só se conduzir à separa. Boas redes fazem sociedades justas (WALZER, 1993, p.328).

Já aqui temos fundamentado à necessidade de reconhecimento das diferenças. Assim, o problema da separação que limitava a comunicação entre tradições diferentes, já que cada uma tem sua própria concepção particular de vida boa e de justiça, foi extensamente debatido por Mancintyre em justiça de quem? Qual racionalidade?

Sua conclusão foi que ao invés de rechaçarmos uma tradição por ser considerada falsa em relação aos padrões de uma boa vida, dever-se-ia entendê-las como sendo interpretações complementares de uma mesma realidade sob perspectivas diferentes, para isto, se faz necessário a mediação do diálogo enquanto condutor adequado para realizar o destino de cada tradição.

O mediador deve envolver-se no diálogo entre tradições, aprendendo a usar a língua de cada uma delas, a fim de descrever e avaliar as outras através dela. Assim, cada um desses indivíduos será capaz de transformar suas próprias incoerências iniciais em vantagens argumentativas, exigindo de cada tradição que ela forneça uma visão de como essas incoerências podem melhor ser explicadas, caracterizadas e superadas (MACINTYRE, 1991, p.426).

Charles Taylor, filósofo canadense é também considerado por fazer parte deste quadro de pensadores, principalmente, quando defende uma política de reconhecimento, onde as nacionalidades teriam a tarefa de reconhecer os grupos e expressões minoritárias nas sociedades ocidentais.

Como o princípio da igualdade universal é latente no modelo abstrato e normativo dos liberais, o reconhecimento das diferentes identidades tornou-se um problema para as sociedades democráticas, já que ignoraram dessa certa forma tais distinções, formando assim um modelo processual e formal de defesa dos direitos humanos, contudo, neutros quanto às reivindicações particulares e a diversidade cultural.

Na luta pelo reconhecimento em meio a esta política liberal de um Estado neutro, surge a necessidade de reivindicar o respeito igual a todas as culturas, da mesma forma como devemos evitar o favorecimento e outras ameaças como a homogeneização da sociedade.

Para isso, seria preciso eliminar a imagem de culturas menores, dominadas por outra superior que, historicamente, foi colonizadora do mundo moderno. De certa forma, como veremos a seguir, o modelo Multicultural tem ganhado crédito com o desenvolvimento do processo de globalização, vimos surgir a partir dele o florescimento de várias culturas, tradições e etnias diferentes, contudo, este processo pode também criar vários problemas com relação ao convívio entre culturas diferentes.

Contudo, Taylor (1998) defende o multiculturalismo como uma forma de garantir a sobrevivência da diversidade cultural, por isso mesmo, ela é uma das formas de desafiar o bem-estar e o poder e igualar os riscos.

Não tenho dúvida de que a neutralidade do estado é freqüentemente hipócrita, e sempre incompleta. Algumas nacionalidades, uniões sociais ou comunidades culturais correm um maior risco do que outras. Para essas pessoas, a sobrevivência é um problema maior do que para outras. Esta não é só uma questão de história e de números, mas também de bem estar e de poder (WALZER *apud* TAYLOR, 1998, p.120).

É desta forma que os comunitaristas contemporâneos levantaram um problema de sobrevivência de culturas típico da sociedade pós-moderna, que tinha por um lado enfrentar a mundialização da indústria cultural e defender os valores individuais que também estavam ameaçados ao lado das culturas prestes a desaparecerem.

O sociólogo Michel Maffessoli, é um outro estudioso que problematiza, a questão da comunidade na pós-Modernidade<sup>57</sup>, só que sobre a ótica do neotribalismo. Ele defende a tese de que estamos entrando em um novo paradigma cultural deixando para trás os traços da chamada modernidade, onde destacaram-se a estrutura mecânica, a organização econômica e política, bem como, os indivíduos e os grupos contratuais.

De qualquer forma não podemos deixar de reconhecer que estamos vivendo num contexto de mudanças vertiginosas, onde novas formas de sociabilidade estão emergindo,

---

<sup>57</sup> O conceito de pós-Modernidade é alvo de muita discussão nas Ciências Sociais, posto que, há algumas vertentes que tentam explicá-lo. Uma dessas vertentes definida por Lyotard (1985) sugere a pós-modernidade como um rompimento, uma ruptura, com as verdades absolutas ou metanarrativas da modernidade. Uma outra vertente defendida por Giddens (1991) considera que estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes, esse autor prefere trabalhar com o conceito de alta-modernidade. Existe também, uma terceira vertente a qual podemos incluir Michel Maffessoli, que trata a pós-modernidade como um novo paradigma tentando não sugerir rupturas nem radicalização, mas sim uma reorganização: de valores, idéias, visões de mundo, etc. que são proeminentes da modernidade.

principalmente, neste início de século. Maffesoli indica que neste novo paradigma, podemos pontuar o fim de uma lógica individualista típica da modernidade e de um Eu fechado sobre si mesmo. Os homens estariam adotando um ponto de vista mais emotivo em relação ao mundo. Eles estariam mais sensíveis ao prazer e a emoção.

Segundo ele, estaríamos caminhando, em direção a presença e à multiplicidade de papéis e máscaras em que a pessoa só existe em termos do papel ou máscara usada em dado momento ou situação. Dessa forma, na pós-modernidade assistimos à substituição de um social racionalizado por uma sociedade com dominante empática.

Neste sentido a metáfora da Tribo da qual o autor se utiliza pretende dar conta do processo de desindividualização e de valorização do papel de cada pessoa, pois ele está “baseado na necessidade de solidariedade e de proteção que caracterizam o conjunto social” (MAFFESOLI, 1987).

Essa nova sociabilidade diz respeito ao tribalismo pós-moderno ou neotribalismo que está se tornando, nos grandes centros urbanos, um dos maiores expoentes dessas alterações nas relações sociais pelo quais estamos passando. Tribos bastante diferenciadas como: punks, surfistas, Skinheads ou vegetarianos, ou seja, diversas tribos caracterizadas por valores dos mais diferentes possíveis, com: religiosos, esportivos, hedonistas, musicais, tecnológicos.

Todos podem ser considerados são exemplos desses grupos que se caracterizam pela pulsão de estar junto, que se reúnem de acordo com suas afinidades e seus interesses no momento em que não tem outra finalidade a não ser reunir-se. Este neotribalismo define-se pela *comunidade emocional*<sup>58</sup> ou *nebulosa afetiva*, em oposição ao modelo de organização racional da sociedade moderna. As características destas comunidades dizem respeito ao aspecto efêmero, a composição cambiante, a inscrição local, assim como, a ausência de uma organização e uma estrutura cotidiana.

Nestas tribos o ethos comunitário é designado pelo conjunto de expressões que remete a uma subjetividade comum, a uma paixão partilhada. Sendo que a adesão a esses grupos é sempre fugaz, não havendo objetivo concreto que assegure um período prolongado de continuidade. “Trata-se apenas de redes de amizade pontuais que se reúnem ritualisticamente com a função exclusiva de reafirmar o sentimento que um dado grupo tem de si mesmo” (MAFFESOLI, 1987).

As pessoas passam assim a buscar novas formas de solidariedade, que expressem um estar juntos e uma cultura dos sentimentos. Assim o neotribalismo seria uma espécie de resposta a uma sociedade fragmentada, fria, individualista, competitiva e burocrática, onde a vivência no interior de cada tribo abre a possibilidade de um encontro afetivo, a criação de um espaço de dissidência e de um canal de expressão identitária.

Retomando Bauman e sua visão pessimista de comunidade, quando este tece uma crítica direcionada aos multiculturalistas; o faz, no sentido, de observar que também as minorias étnicas são coagidas a viverem como tal, criando um clima cada vez maior de indiferença e insegurança entre as culturas e por outro lado comprometendo as liberdades individuais e os direitos considerados inalienáveis do homem. Por isso mesmo, denuncia tanto o desengajamento liberal como a coação representada na forma multicultural.

Contra o comprometimento que toma a forma de cruzadas culturais e homogeneização opressiva; contra a indiferença soberba e desengajamento do descomprometimento. Se pensarmos nisso, estaremos prontos a aceitar que, por

---

<sup>58</sup> Interessante observar que Maffesoli retoma o sentido de comunidade emocional no tipo ideal Weberiano, tal como, vimos no primeiro capítulo. Onde a comunidade é uma relação social na medida em que a orientação da ação social baseia-se em um sentido de solidariedade, resultado de ligações emocionais.

mais que devemos respeitar o direito de uma comunidade à proteção contra forças assimiladoras ou atomizadoras administradas pelo Estado ou pela cultura dominante, devemos também respeitar o direito dos indivíduos à proteção contra pressões comunitárias que negam ou suprimem a escolha (BAUMAN, 2003, p.126).

Para Bauman a insegurança tende a transformar o multiculturalismo em sinônimo de fortaleza sitiada, e tal qual numa fortaleza, as pessoas têm que manifestar sua lealdade e abster-se de qualquer relação com estranhos, as comunidades assim construídas objetivam principalmente: a perpetuação da divisão, da separação e do isolamento. Este perigo pode significar uma falta de diálogo que poderíamos levar-nos a construção de uma humanidade comum.

E a este respeito Bauman defende a universalidade da cidadania (humanidade) como condição preliminar de qual quer política de reconhecimento significativa. Esta universalidade da humanidade não se opõe ao pluralismo das formas de vida humana, o que pode segundo ele viabilizar *a discussão continua sobre as condições compartilhadas do bem*. Ampliando as oportunidades de vida e maximizando a liberdade individual. Só assim, que podemos caminhar para uma única humanidade.

#### 4 CAPTITULO IX – NOS CAMINHOS DA AVENTURA SOCIOLOGICA: A ETICIDADE COMO PERCEPÇÃO DIALÓGICA DA COMUNIDADE.

Chegamos aqui não com uma convicção, pois consideramos a certeza, um fato provisório de toda forma do pensar. O que nos propusemos até aqui, foi tão somente descrever fatos e ideias que permeiam uma compreensão sociológica da comunidade.

Nosso objetivo, no entanto, é a de sugerir, uma contribuição a *aventura sociológica*. Já que, como vimos, tanto nos clássicos, bem como, nos pós-modernos: a comunidade tem uma atenção especial, fazendo parte de uma categoria intrínseca a própria construção do pensamento sociológico, sem o qual não deveríamos deixar de destacar o pessimismo sociológico construído em torno dela.

A primeira questão que se coloca é: É possível pensarmos a comunidade sobre uma outra perspectiva, senão as já consagradas pela sociologia? Nossa resposta a esta questão será então afirmativa. Entendemos que seu o sentido da Aventura sociológica seja justamente a busca de *diálogos* necessários ao entendimento de um homem mais integral<sup>59</sup> e assim de uma *Ciência Social* disposta a encontrar novos rumos para a vida entre os homens, como uma certa resposta para *os becos sem saídas* do qual nos referimos na introdução deste trabalho.

Consideraremos então que seja urgente pensarmos em alternativas, mas do que em coisas consagradas ou definidas como um espelho fiel da realidade dos fatos. Nisto cabe nossa contribuição, apresentando um autor que para a Sociologia seja desconhecido, mas que pode ser significativo, à medida que, percebe o fenômeno da relação sobre uma outra perspectiva.

E já que a realidade dos fatos converge sempre, para uma mudança na forma como percebemos o mundo, porque não considerar que os próprios fatos podem mudar seus significados e com isso, servir não só de consolo diante da vida desencatada, mas de motivação para se experimentar novos caminhos.

Por isso, achamos de fundamental importância, aproximarmos nossa análise sobre a comunidade daquilo que consideramos como perspectiva fenomenológica<sup>60</sup>, baseada, principalmente, na filosofia da relação de Martin Buber, assim como, nas importantes contribuições do personalismo ético de E. Mounier e outros de tradições filosóficas distintas<sup>61</sup>, que de certa forma apontam para uma preocupação central: *o outro como pressuposto de uma percepção ética da comunidade*.

Se para Bauman, tal como, para Adorno: As micro-violências cotidianas em suas diversas manifestações permeiam a idéia de comunidade, ou seja, de uma certa situação

---

<sup>59</sup> Trata-se aqui de procurar entender o ser humano que vive em sociedade como portador de dimensões diversas e interligadas, ou seja, procura-se aqui não desvencilhar o debate ético do político, social, cultural, interindividual.

<sup>60</sup> A fenomenologia enfatiza os aspectos subjetivos do comportamento humano e preconiza que é preciso entrar no universo conceitual dos sujeitos para poder entender como e que tipo de sentido eles dão aos acontecimentos e as interações sociais que ocorrem em sua vida diária. O mundo do sujeito, as suas experiências cotidianas e os significados atribuídos às mesmas são, portanto, os núcleos de atenção na fenomenologia. Na visão dos fenomenólogos é o sentido dado a essas experiências que constitui a realidade, ou seja, a realidade é socialmente construída (BERGER e LUCKMANN, 1985)

<sup>61</sup> Estas tradições distintas referem-se a Mounier tinha uma influência marcante da religião cristã, já Buber assim como Lévinas e Rosenzweig eram influenciados pelo do judaísmo, sendo que, ambos acreditavam ser possível o debate ético inserido no discurso filosófico. O tema central destes autores permeou a problemática do outro. Contudo, o que é válido destacar aqui, é que não teremos a preocupação de discutirmos religiosidade, mas, tão somente, evidenciarmos o conteúdo ético como novas possibilidades de relações entre os homens.

cotidiana simbolizada nos mínimos detalhes pelas relações sociais ofuscadas, esta também identificada pela indiferença ou mesmo pela instrumentalização do outro.

Para Buber, a comunidade pode ser entendida como um tipo de aprendizado que permite a realização da idéia de não-violência, ou seja, uma busca constante de diálogo, onde a presença do outro se faz entender como base de sustentação da relação Eu-Tu, fundamental para realização do que Buber considera como *Nova comunidade* ou de uma nova vida entre os homens.

Tanto *E. Mounier, Lévinas, Paul Ricouer e Buber* são teóricos que se debruçaram sobre a eticidade e terão uma preocupação constante quanto aos caminhos tomados pela modernidade. Suas respectivas contribuições inserem-se no sentido de perceber a crise do homem moderno como uma crise de falta de percepção do outro, onde tanto o individualismo atomizante e a massificação, contribuem para isso. Tais problemas devem ser interpretados como formas artificiais que controlam a vida social, sem deixar espaço para a espontaneidade do agir mútuo e da responsabilidade.

Como resposta a este problema, suas reflexões, e aqui especificamente, consideramos as de M. Buber que tratou especificamente disso visa retomar a importância da vida comunitária, afirmando a condição relacional do homem, onde se destaca o princípio dialógico e a idéia de pessoa e do outro.

Assim ele aponta para uma certa necessidade de combatermos através da idéia de comunidade, como instrumento ético, a crescente despersonalização e coisificação das relações sociais: “A sociedade enseja um esgotamento da espontaneidade da pessoa, da ação dialógica na sua emergência, tornando os homens supérfluos e egóticos” (BUBER, 2003).

Isto nos remete a um problema antropológico, no qual, se preconiza a progressiva decomposição de antigas formas orgânicas de convivência entre os homens. Mas que pode ser restaurado à medida que o homem passa através de sua vontade, criar momentos propícios a um face-a-face, a medida que nos abrimos ao diálogo com os outros da relação.

Por outro lado, tal como especificamos no tema, é importante frisar que teremos como referencia central o pensamento de Martin Buber acerca da comunidade, como veremos, a leitura de Buber exigirá que façamos um debate com várias vertentes filosóficas, para que possamos entender sua fenomenologia dos sentidos, baseada não numa ética neutra, mas numa ética que possa servir de guia a ação.

De agora em diante conduziremos uma reflexão que nos permita entender a comunidade não nos seus aspectos fatalistas e exteriores, tal como, foi colocado até agora, tentaremos impulsionar um debate que procure visualizar o que Cohen já havia alertado, é preciso explorar a dimensão simbólica da comunidade, como um importante passo para o entendimento da relação entre comunidade e eticidade. E que deste entendimento possamos retirar alguns elementos que sirvam de guia a nossas ações cotidianas.

Propomo-nos então a interpretar, de acordo com o que definimos como a aventura sociológica, a seguinte questão: -Como pensar uma compreensão dialógica da comunidade e que implicações no próprio pensamento sociológico, estas novas formas de compreender as relações humanas, podem adquirir significados nas investigações sociais?

Se o diagnóstico clássico da modernidade, não será suficiente para responder a tais questões. Buscaremos nos referidos autores, e principalmente em Buber a *razão* para que possamos conceber a comunidade sobre uma outra perspectiva, aqui, existe uma clara evidência da defesa de novas formas de convivência comunitária, portanto, de uma resposta ao paradoxo do homem moderno.

Para Buber que segue uma interpretação fenomenológica, uma hermenêutica da palavra, a nova comunidade teria em seu aspecto fundamental, o face a face no diálogo onde: *cada um viverá ao mesmo tempo, em si-mesmo e em todos*. A comunidade pode assim vir a criar coisas novas e novas formas de vida em comum.

Já Mounier que segue uma orientação personalista, tem o seguinte pressuposto, que sobre um movimento dialético, pensamento e ação, devem estar conciliados, no sentido, de resolução dos problemas humanos, por isso: Pessoa e comunidade são indissociáveis. Assim, tal autor, defende que a *pessoa* deve ser o centro de toda reflexão referente ao homem.

Para ele, o processo de personificação individual e comunitária deve ser um despertar contra o individualismo e o coletivismo. Para Mounier: “Não existe comunidade verdadeira, a não ser uma comunidade de pessoas” (MOUNIER, *s/r*).

Para Buber<sup>62</sup> que ao se deparar com as análises conceituas provenientes de um caráter sociológico, como as demonstradas acima, em nossa passagem pelos clássicos da sociologia, no que se refere à comunidade. Buber apresentará a comunidade como um caminho a ser pensado.

Este caminho tem para ele uma centralidade: - A dimensão ética do outro como pressuposto do evento concreto da relação; a Pessoa e não a instituição como pressuposto desta relação, tal como propõe Mounier; e uma certa aversão a duas categorias provenientes das raízes modernas da impessoalidade: o indivíduo e o Estado, que são para ele os principais obstáculos à realização da vida comunitária.

Para Buber (1987, p.135) comunidade significa: “Uma resposta do momento, a uma questão do momento”, ou seja, diz respeito a uma atitude de responsabilidade que não está limitada a um espaço social, muito pelo contrário, existe nas pessoas no momento em que se realiza o diálogo, a relação. Onde nós, enquanto pessoa, respondemos ao apelo do outro. Este fato será significativo, na construção da idéia de nova comunidade, defendida por Buber e no qual aprofundaremos mais adiante.

Para isso, se fará necessário entendermos as características fenomenológicas e dialógicas do seu pensamento, onde estão expressos seus esforços em compreender a relação concreta, como lugar singular onde se escrevem as relações de eticidade em contraposição a abstração universalista dos conceitos, ou dos dogmas.

Neste capítulo teremos três momentos fundamentais no que concerne ao entendimento da comunidade como espaço de eticidade. O primeiro diz respeito tanto à vida como a obra de Buber. Nele tentaremos descrever um Buber imerso na vida cotidiana, portanto, um homem de seu tempo.

Assim como tentaremos identificar as influências que contribuíram para a base de seu pensamento: tanto as distintas filiações filosóficas, como o próprio Hassidismo, enquanto fonte de inspiração mística que contribui para construção de sua idéia de comunidade.

No segundo momento será necessário analisar três questões fundamentais: a) O diagnóstico que Buber faz das condições das relações Sociais na Modernidade. Mostraremos que numa leitura fenomenológica esta leitura se aproxima dos teóricos de Frankfurt, especialmente de Adorno e sua fenomenologia da frieza.

Enquanto para Adorno o ofuscamento e seus becos sem saídas se dá através da violência nos seus mínimos detalhes, em Buber tínhamos o relacionamento Eu-Isso, como a

---

<sup>62</sup> E importante notar que ao escrever “sobre comunidade” Buber têm uma grande influência de Tönnies, e isto se manifesta nas várias citações que ele remete ao autor.

grande melancolia do homem moderno; b) Aqui analisaremos, como pode ser concebida a perspectiva dialógica no pensamento de Martin Buber? E como está marcada o início de uma compreensão do outro como fundamento do mundo da relação? Aqui mostraremos que a eticidade diz respeito à precedência da ética em relação a qualquer atitude teórica.

O rosto do outro, numa linguagem mais *Levinasiana*, é o princípio da compreensão mais integral do homem. Neste sentido, podemos segundo Buber, visualizar as saídas que possibilite o encontro, a responsabilidade, a abertura e a reciprocidade, como condições perenes para o inter-humano. c) As estes dois primeiros aspectos associaremos a idéia de comunidade no pensamento de Martin Buber, que tal como E. Mounier foram adeptos das ideias comunitários e a eles dirigiram parte de suas obras.

No último momento, nos preocuparemos em demonstrar que as condições frágeis de sociabilidade na modernidade, tal como, vimos nos capítulos anteriores, podem ser redimensionadas, por aquilo que denominamos de reencantamento do mundo. Isto diz respeito a um repensar o espaço público como realidade que proporcione o inter-humano, ou a relação de comunidade.

Traremos para o debate a incrível interpretação hermênutica de Paul Ricœur: *O outro como si mesmo*. No sentido de demonstrarmos que o espaço público pode ser também o espaço da eticidade, e enquanto tal pode redimensionar novas sociabilidades, tendo por base, relações mais humanas.

## 4.1 O PENSAMENTO DE MARTIN BUBER

### 4.1.1 Um encontro com o autor: dados biográficos.

Nos basearemos aqui, para falarmos da vida e da obra deste grande autor particularmente no trabalho de um de seus grandes expoentes no Brasil, trata-se de Newton Aquiles Von Zuben *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Considerando a grandiosa percepção com que este autor narra Buber os caminhos percorridos por este grande filósofo. Nos esforçaremos por fazer uma síntese, no sentido, de especificarmos os aspectos que consideramos mais relevantes ao Estudo proposto.

Martin Buber<sup>63</sup> nasceu em Viena aos 8 de fevereiro de 1878. O menino Buber depois da separação dos pais, passou sua primeira infância com seu avô Salomão Buber, grande autoridade do HásKalar: *lá a atmosfera era propícia para uma piedade sadia e para um profundo respeito pelo estudo*. Junto dessa família o jovem Buber aprendeu hebreu e passou a ler os textos bíblicos e a tomar contato com a tradição judaica.

Aos quatorze anos voltou a morar com o pai e matriculou-se no ginásio polonês de Lemberg. A filosofia, sob a forma de dois livros, marcou sua primeira e influente presença na vida de Buber. Em 1896 Buber entrou para a universidade de Viena e matriculou-se no curso de Filosofia e História da arte.

Nesta ocasião experimentou a sensação de uma cultura aberta a toda sorte de influências: tais como a tendência neo-romântica onde o lirismo e o diálogo lírico estavam presentes em sua forma de criação e expressão, tudo isso contribui para que Buber se tornasse um devoto da literatura, da filosofia, da arte e do teatro.

Como ele nos revela em sua obra: *O problema do Homem* (Das Problem des Menschen) “Um constrangimento, que não podia explicar, tinha se apoderado de mim: eu tentava, sem cessar, imaginar os limites do espaço, ou se não a inexistência de um limite, um tempo que começa e que termina sem começo nem fim”.

Foi então que lhe caiu nas mãos o livro: *Prolegômenos a toda Metafísica futura de Kant*, no qual, verificou que o espaço e o tempo não são nada mais que formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que elas em nada afetam o ser das coisas existentes, nem um nem outro pode ser contido na experiência. “Eu começava a entender que há o eterno, muito diferente de infinito, e que, não obstante, pode haver uma comunicação entre eu, homem, e o eterno” (BUBER, 1971).

---

<sup>63</sup> Ver fotografia de Buber em Anexo.

Estas percepções serviram para que Buber consolidasse desde já uma análise com vista na transcendência, sem, portanto, se tratar de uma metafísica ou mesmo de um dogma religioso. Sua interpretação das *centelhas divinas* apontará para um Deus presente no mundo, enquanto um outro que está diante de mim.

Um outro livro lido por Buber foi o de Nietzsche: *Assim falou Zaratustra*, e se empolgou tanto que o traduziu para o polonês, nele o que marcou bastante foi sua visão do eterno retorno. Em 1901 entrou na universidade de Berlim, onde foi aluno de *Dilthey* e *G. Simmel*. Em Leipzig e Zurique dedicou-se ao estudo da Psiquiatria e da Sociologia.

Em 1904 recebeu, em Berlim, o título de doutor em Filosofia e entrou em contato com uma comunidade fundada pelos irmãos *Heinrich e Julius Hart*, denominada de *Neue Gemeinschaft*. A comunidade representava um desejo ardente de novos tempos: *o lema era viver mais profundamente a humanidade do Homem*<sup>64</sup>. Foi aí que Buber travou amizade com *Gustav Landauer*, que o influenciou profundamente.

Participante ativo dos primeiros congressos do movimento sionista<sup>65</sup> do qual foi escolhido primeiro secretário, anos mais tarde, lidera uma revolta que resultou numa cisão no seio do movimento, por discordar da orientação do presidente Theodor Herzl.

Este propunha como meta uma renovação política, à volta para Israel, enquanto Buber visava a mais uma renovação cultural e espiritual do povo judeu. De 1916 a 1924 Buber foi editor do jornal *Der Jude* e em 1923 foi nomeado professor de história das religiões e ética Judaica, na universidade de Frankfurt.

De 1933, quando foi destituído do cargo pelos nazistas, até 1938 Buber permaneceu em Heppenheim. Em 1938 aceitou o convite da universidade Hebraica de Jerusalém, para lá ensinar Sociologia.

Buber tinha então 60 anos. Esse período foi de intensa atividade intelectual. Suas pesquisas se aprofundaram em diversas áreas, retomou os estudos sobre a Bíblia, o judaísmo e Hassidismo; estudos políticos, sociológicos e filosóficos. Fundou a escola de Educação de Adultos<sup>66</sup>, da qual foi o primeiro diretor, seus estudos sobre a Bíblia e a tradução do texto para

---

<sup>64</sup> Buber era membro ativo da comunidade universitária. Os jovens se reuniam amiúde, para discutir em conjunto os problemas que mais lhes interessavam. As reuniões se realizavam à maneira de seminários nos quais cada um dos participantes tinha a chance de expor um trabalho que seria discutido por todos, onde ao mencionar as questões derivadas do problema da antiga e da nova comunidade ele afirma: *Nós não queremos a revolução, nós somos a revolução*.

<sup>65</sup> . O jovem Buber, liderando um pequeno grupo, defendeu uma concepção mais ampla do sionismo: uma concepção que fosse, em sua essência, um esforço de libertação e purificação interior e um meio de elevar o nível social e cultural das massas judaicas (ZUBEN, 2003, p.67)

<sup>66</sup> Quanto à questão da educação, Buber sem pré referia-se a uma educação para a comunidade e não mais para o Estado.

o Alemão prosseguiram até alguns anos antes de seu falecimento. Buber morreu em Jerusalém a 13 de junho de 1965.

#### 4.1.2 Características do pensamento de Martin Buber.

Não podemos desvincular no pensamento de Buber, sua relação com a vivência concreta, vida e obra estão relacionados quando nos referimos a Buber. O diálogo tema bastante freqüente nas suas obras, também foi incorporado na sua vivência, a ponto de ter merecido as grandes palavras do gênio poético do filósofo Bachelard.

É necessário ter conhecido Martin Buber pessoalmente para se compreender, no tempo de um olhar, a filosofia do encontro, esta síntese do evento e da eternidade. Então, se sabe, num instante, que as convicções são chamadas e que a simpatia é o conhecimento direto das pessoas. Um ser existe pelo Mundo, que vos é desconhecido e, subitamente, num só encontro, vós o reconheceis (BACHELARD *apud* ZUBEN, 2003, p. 66-67)

A impressão que a presença de Buber causava no seu interlocutor nos é relatada também por MARCEL *apud* ZUBEN (2003): “Fiquei profundamente impressionado, desde o início, com a grandeza autêntica de tal homem que me parecia realmente comparável aos grandes patriarcas do Antigo testamento”.

Marcel emprega o termo plenitude para caracterizar a personalidade e a existência de Buber, cuja magnanimidade surpreendia desde o primeiro encontro. Olhar profundo que parecia tocar a intimidade de seu interlocutor e que, contudo, sabia acolher o outro na simplicidade e na fugacidade de um diálogo.

Uma presença autêntica emanava de sua pessoa. A abertura e a disponibilidade com relação ao outro encontravam em Buber um suporte: a zona de silêncio, na qual, se inscreve a confiança no outro: “O olhar encontra rapidamente o calor e a gratuidade da resposta. O instante que é presença que empresta ao verbo uma tonalidade peculiar feita de confiança e espanto! (Bachelard) Quem ouve se não é para responder?” (ZUBEN, 2003, p.68).

O lugar dos outros é indispensável para a nossa realização existencial, por isso mesmo, Buber fez de sua filosofia uma arte de encarar a vida, como se da vida proviesse um fundamento primeiro: a relação. Está por sua vez não dizia respeito somente aos homens, e sem dúvida o homem não tem a exclusividade de ser um outro. O novo-humanismo proposto por Buber em sua obra *Eu e Tu*, diz respeito a um outro que tenha três dimensões: a humana, a dos seres naturais e a do ser absoluto ou da transcendência.

Outra característica marcante dessa personalidade e desse espírito filosófico foi a grande esperança no humano, uma *Urglaube*, uma crença fundante no *Menschen-sein* que permitiu superar as suas dificuldades, buscando uma solução para o problema existencial do homem atual: “Via sua missão como uma resposta à vocação que havia recebido: a de levar os

homens a descobrirem a realidade vital de suas existências e a abrirem os olhos para a situação concreta que estavam vivendo” (ZUBEN, 2003, p.69).

Aqui Buber nos faz lembrar Sócrates quando da maiêutica (o parto dos espíritos). Sócrates convivia com o desafio de fazer parir através do diálogo com as pessoas, suas idéias, seus sentimentos, e assim, levá-las a um entendimento mais consciente de suas vidas. Sua tarefa foi compreender no diálogo com os outros a realidade da existência.

Tal como, Buber sempre caracterizará sua esperança no homem, através da idéia de centelhas divinas, marcadas por uma natureza messiânica num possível contanto com o Absoluto: *Sem esperança não se encontrará o inesperado, inacessível e não-encontrável, assim já afirmava Heráclito*. Sua esperança consistia na possibilidade de nos relacionarmos com Deus no cotidiano, no dia-a-dia, continuamente buscando no outro o sentido de uma natureza divina, nisto se baseava seu novo humanismo.

Buber não se deixa etiquetar por qualquer sistema doutrinário conhecido. O maior compromisso de sua reflexão é com a experiência concreta, com a vida. A “estreita arestra” representa a união dos contrários que permanece um mistério na profunda intimidade do diálogo. Diálogo foi o tipo de compromisso de relação que a vida e a obra deste autor selaram entre si: “Não tenho ensinamentos a transmitir... tomo aquele que me ouve pela mão e o levo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo... o dialógico não se impõe a ninguém. Responder não é um dever, mas um poder”. (BUBER, 1987, p.70-71 )

Assim o diálogo não é uma categoria à qual ele chegou por vias de raciocínio dedutivo, mas, como ele próprio qualificou em Eu e Tu, o encontro é essencialmente um evento de presença e como tal ele acontece:

O dialógico não é, como o dialético, um privilégio da atividade intelectual. Ele não começa no andar superior da humanidade, ele não começa mais alto do que ela começa. Não há aqui dotados e não-dotados, somente há aqueles que se dão e aqueles que se retraem, o dialógico não é um assunto de luxo intelectual, ele diz respeito à criação, à criatura; e o homem de quem falo, o homem, de que falamos, é isto, é criatura trivial e insubstituível (BUBER, 1987, p.73)

Desta forma, este conteúdo dialógico do pensamento Buberiano, não esta circunscrito a uma idéia abstrata de diálogo que fique apenas numa contemplação especulativa, muito pelo contrário, tem um conteúdo diretamente relacionado à vida vivida, ao cotidiano da qual nós fazemos parte e do qual não podemos nos ausentar.

Portanto, o diálogo de acordo como vimos acima não é um dever, no sentido Kantiano de responsabilidade individual, mas, sobretudo, ele é reciprocidade, é capacidade de

responder, é abertura, que diz respeito a uma responsabilidade para com o outro, ou seja, tem um significado ético que precede a qualquer teoria.

### 4.1.3 Influências (considerações gerais)

No primeiro caso, de ordem filosófica, incluiremos algumas personalidades que estiveram presentes na reflexão de Buber. No segundo, englobaremos, de modo particular, o misticismo judaico, mais particularmente a mística hassidica, já que Buber também se debruçou sobre outras formas de misticismo.

Na primeira encontramos Feuerbach o qual considera o conhecimento do homem o objeto mais importante da filosofia. Ele não vê o homem enquanto indivíduo, mas como relação entre eu e o tu. Na sua obra *Princípios da Filosofia do futuro*, ele afirma:

O homem, individualmente, não possui a natureza humana em si mesmo nem como ser moral nem como ser pensante. A natureza do homem não é contida somente na comunidade, na unidade do homem com o homem, mas numa unidade que repousa exclusivamente sobre a realidade da diferença entre eu e tu (FEUERBACH IN ZUBEN, 2003, p.72-73).

Feuerbach rejeita a filosofia da identidade absoluta, pois esta leva a uma negação das distinções imediatas, Feuerbach estabelece a distinção entre eu e tu como uma forma de rejeição ao idealismo: “A verdadeira dialética não é um monólogo interior do pensador solitário, mas sim um diálogo entre mim e ti” (ZUBEN, 2003, p.52). A essência, segundo ele, só se acha na comunidade, na unidade do homem com o homem, unidade está que repousa só na realidade da distinção entre eu e tu.

Da filosofia de Feuerbach, Buber buscara inspiração para o seu princípio dialógico do Eu e Tu. Sendo que a maior crítica que Buber apresentou à tese de Feuerbach diz respeito à substituição, feita por ele sobre a relação com Deus pela relação Eu e Tu. Feuerbach como típico materialista recusara a idéia de transcendência, já em Buber ela norteia todas as dimensões do dialógico.

É patente a presença de Kant. Buber segue o princípio Kantiano no plano moral, da dignidade da pessoa humana: *não devemos tratar o nosso semelhante como meio, mas como um fim*. Nos diversos tipos de relação Eu-Tu, o homem é considerado como um fim e não como meio: “Bachelard refere-se a um ontologismo recíproco que transcende um substancialismo do eu, que faz do tu o atributo mais próximo, o mais fundamental do eu” (ZUBEN, 2003, p.73).

Merecem especial menção os seus mestres mais próximos: Dilthey, Simmel, Franz Rosenzweig e Gustav Landauer. De modo particular, foram às concepções de Landauer sobre o conceito de comunidade que chamaram a atenção de Buber, ambos também estavam interessados nos estudos sobre a mística, ao analisarem os escritos do Mestre Eckart.

Se quisermos inserir Buber dentro de uma corrente do pensamento filosófico talvez pudéssemos optar pela filosofia da vida (Lebensphilosophie). Neste ponto é marcante a influência de seu mestre Dilthey. De modo geral, não é difícil constatar que a obra de Buber revela um profundo compromisso com a vida (ZUBEN, 2003, p.74).

Segundo Buber o projeto da filosofia é explicar a concretude vivida da existência humana a partir do próprio interior da vida, por isso foi tão cético quanto aos sistemas filosóficos. Para Buber, a filosofia e o filosofar são primordialmente atos de abstração. Esta afirmação implica uma crítica à maneira de abordar a realidade, na medida, em que estes atos de abstração nos separam da concretude da vida: “Aí não se conhecerá permanecendo na praia contemplando as espumas das ondas. Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se na água e nadar” (BUBER, 1971, p.19-20).

O interesse que norteou Buber para o estudo das fontes da mística e dos ensinamentos judaicos teve sua origem num sentimento profundo de carência de fundamento de sua própria existência, isso se manifestou na sua participação no movimento sionista, radicalizando a cisão no seio da instituição.

A fundação de um estado político não deveria ser senão uma fase do renascimento judaico. Nos ensinamentos do mestre Eckart, encontrou a mística e logo após o Hassidismo cuja vitalidade operou uma transformação no seu pensamento. Exatamente nesta época, quando aprofundava seus contatos com o Hassidismo, sobreveio-lhe um novo tipo de estímulo intelectual: as primeiras traduções das obras de Kierkegaard.

O teor da mensagem soava-lhe como uma exigência de que toda filosofia deveria ser centrada na existência concreta do indivíduo. Embora diferente em suas manifestações, Kierkegaard e Nietzsche rejeitavam o idealismo filosófico: “Enquanto Kierkegaard rejeitava o racionalismo filosófico a partir da afirmação da fé religiosa, Nietzsche o fazia a partir da criatividade humana” (ZUBEN, 2003, p.76).

Buber em sua obra *diálogo e dialógico* analisa a categoria de indivíduo proposto por Kierkegaard, nela encontramos a sentença única de que o indivíduo tenha o dever de falar consigo mesmo e somente essencialmente com Deus. Este ascetismo Kierkegaiano imputa ao indivíduo a renúncia ao mundo, e por consequência aos outros. Para Buber era inadmissível renunciar os outros, já que também fazem parte da criação divina: *A criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho.*

Deus quer que nós venhamos a ele através do mundo que criou e não através de nossa renúncia a ele. Para Buber o indivíduo deve aceitar a hora histórica que a ele se dirige em toda a sua alteridade e perceber a mensagem que nesta hora lhe é dirigida, reconhecer que é a ele

que a questão se dirige a responder, o indivíduo na responsabilidade é então o vínculo principal do mundo com Deus.

De uma fase mística Buber passou por uma fase espiritual cujo principal exemplo é Daniel, obra publicada em 1913. A categoria de unidade aos poucos será substituída pela categoria de relação que é fundamental para a compreensão do sentido da existência humana, no princípio é a relação. A relação, o diálogo, será o testemunho originário e o testemunho final da existência humana.

A partir daí importantes escritos como *Eu e Tu* e *Diálogo e Dialógico* serão empreendidos no sentido de aprofundar e amadurecer cada vez mais a idéia do diálogo enquanto não só perspectiva teórica, mas, como uma vivência que pode servir de resposta a crise vivenciada pelo homem moderno.

#### 4.1.4 O hassidismo

Pode-se afirmar que Buber encontrou-se com o Hassidismo duas vezes. A primeira, em sua infância, quando acompanhou o pai durante uma visita a uma comunidade hassídica na Galícia (Polônia). Nessa ocasião, misturava-se a espontaneidade de uma criança aberta ao mundo, que vive todas as experiências e permanece nelas, e uma comunidade que ainda retratava a primeira comunidade dos primeiros discípulos do Baal-Shem-Tov.

Em sua obra *Mein Weg zum Classidismus* (Meu caminho para o Hassidismo), Buber, ao relembrar aquele encontro, afirmou que recebeu tudo como criança, não com o pensamento, mas na espontaneidade própria da criança, como imagem e sentimento, na experiência vivida: *Eu via aberto a mim o judaísmo como religiosidade, como piedade, como Hassidismo*

Segundo Buber: “As imagens de minha infância, a lembrança do Tzadik e de sua comunidade me iluminaram e me levantaram, e reconheci a idéia do homem perfeito. Ao mesmo tempo descobri a vocação de proclamar isto ao mundo” (BUBER, 1969, p.89). O Hassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. Caracterizava-se por um esforço de renovação mística judaica. Um traço comum a todas essas comunidades hassídicas é que por sua santidade, piedade e união com Deus, aspiravam a uma vida santificada aqui na terra.

Seu fundador Rabi Israel ben Eliezer (1700-1760) Ele e seus discípulos se dedicaram a uma vida de fervor, alegria e piedade. Representavam uma reação contra o rabinismo tradicional, na sua tendência legalista e intelectual; enfatizavam a simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação.

Esta ênfase na piedade e no amor de Deus tem suas raízes nos profetas e nos salmos. O hassidismo, porém, não admite divisão entre ética e religião. Não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro:

O comércio real do homem com Deus tem não só lugar, mas também seu objeto no mundo. Deus se dirige diretamente ao homem por meio destas coisas e destes seres que Ele coloca na sua vida: o homem responde pelo modo qual ele conduz em relação a estas coisas e seres enviados de Deus, o hassidismo tornou manifestas, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como levá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira (BUBER, 1967, p.21).

A vitalidade do fervor religioso, o ensinamento completado pela prática cotidiana e concreta; um novo tipo de relação com Deus, de serviço a Deus através do mundo; um profundo espírito de comunidade; amor como elemento fundamental, a inter-relação, no autêntico inter-humano do tzadik e seus hassidim formando a comunidade.

A alegria entusiástica; o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo; a transposição da divisão entre o sagrado e o profano, tais são algumas das principais facetas do ensinamento hassídico que marcaram decisivamente ao pensamento e a vida de Buber.

Por isso que Buber em seu grandioso trabalho: *O Hassidismo e o Homem do ocidente* mostrara enfaticamente ao difundir o Hassidismo, que muito além de um dogma religioso, o Hassidismo diz respeito a uma resposta a crise do Homem, já que seus elementos enfatizam uma religiosidade baseada na reciprocidade entre homem e Deus, entre o sagrado e o profano, entre a vida espiritual e a vida concreta.

O hassidismo como uma forma de humanismo hebreu renascido, têm a tarefa, não de proclamar uma verdade universal, um dogma indestrutível, mas, uma forma de vivência comunitária bem concreta, que pode sugerir uma nova vida.

É sob esta forma que tentei, no decorrer do trabalho que durou toda minha vida, comunicar ao homem ocidental de hoje a doutrina da vida hassídica. Frequentemente me sugeriram que liberasse essa doutrina daquilo que se gosta de designar como estreiteza confessional, e de a proclamar como doutrina de humanidade sem entraves. Abordar um tal caminho geral teria sido para mim pura arbitrariedade. Para difundir no mundo o que recebi, não sou obrigado a correr pelas ruas; tenho o direito de permanecer à porta da casa de meus pais. As palavras que dali são pronunciadas não são perdidas (BUBER, 1971, p.94)

O Hassidismo então é uma escolha, sobre o qual Buber repousara todo o seu ensinamento dialógico e comunitário, mas que não pretende como ele bem enunciou, uma validade geral e absoluta, Buber tem a grandiosa humildade de permanecer numa estreita aresta.

## 4.2 O SOCIAL E O INTER-HUMANO: ASPECTOS DE UMA PERSPECTIVA DIALÓGICA DA COMUNIDADE:

### 4.2.1 O social e o inter-humano

*“O isso é a crisálida, o Tu a borboleta, no começo é a relação” (M. Buber)*

De posse dos elementos fundamentais do pensamento Buberiano, que como vimos, não estão dissociados de sua vida, tentaremos agora, elaborar uma síntese da sua filosofia do diálogo, no sentido de esclarecermos como esta perspectiva pode se circunscrever numa proposta comunitária endereçada ao homem moderno.

Para isso, manteremos um diálogo tanto com Buber, como com outros autores que pensaram e pensam a modernidade. No sentido de demonstrarmos que longe de um pessimismo sociológico, Buber acredita na possibilidade de realização do inter-humano, da relação comunitária, enquanto resposta à crise a qual passa o homem moderno. Crise essa caracterizada principalmente pela indiferença ao outro.

Neste sentido, este momento de nossa reflexão terá como objetivo tratar de três questões especificamente fundamentais, para a compreensão do pensamento de Martin Buber, bem como, para sua compreensão ética da comunidade. Assim, abordaremos num primeiro momento o diagnóstico social do homem moderno, aqui será válido tanto as contribuições de Buber como de Adorno, que alias são próximas.

Num segundo momento trataremos do inter-humano como uma categoria própria da dialogia Buberiana, e a partir deste mostraremos como Buber se afasta do discurso fatalista dos becos sem saídas e revela outras possibilidades. Por fim, mostraremos as implicações de uma perspectiva dialógica da comunidade como uma contribuição a Aventura sociológica.

Reconhecemos que as recentes transformações causadas como vimos acima na Modernidade Líquida, tal como, verificamos no segundo capítulo ao analisarmos as conclusões de Bauman. Percebemos principalmente que tal problemática tem-nos trazido sensações céticas em torno da visibilidade da comunidade.

Entendendo está como uma possível forma de sociabilidade nas sociedades contemporâneas, não poderíamos negar a existência de um momento muito adverso a sua realização. Assim, os  *fatos*  demonstram o caráter descartável da comunidade, assim como, as várias outras formas de sociabilidades que passam por um processo de desagregação, ou mesmo  *anomia*  como já alertava Durkheim.

Porém, além destas evidências, mostramos também o crescimento de um debate comunitário que se vê enquanto um movimento problemático para a pesquisa social, o fato é que não podemos descartar um anseio por comunidade, sobretudo, quando olhamos a vida concreta dos indivíduos e as simbologias que daí surgem, e mesmo se considerarmos a diversidade de situações que nos permitem não generalizarmos o discurso fatalista.

Por isso, quando buscamos a perspectiva dialógica de Buber para explicar a comunidade, não a vemos como uma ferramenta sociológica de apreensão do social, já que o diagnóstico de Buber com relação ao social era um tanto quanto pessimista.

Confunde-se assim, sob o conceito de social, duas coisas fundamentalmente diferentes: a comunidade que se edifica pela relação, e a massa de unidades humanas sem relação entre si, isto é, a ausência de relação, que se tornou evidente no homem moderno (BUBER, 2003, p.123)

O debate comunitário em Buber se dá como veremos no plano do inter-humano, naquilo que ainda se encontra velado, num certo pós-social que não se limita às fronteiras sociológicas, mas, a ultrapassa, fazendo com que Buber seja um dos grandes expoentes da necessidade do diálogo no plano teórico, também<sup>67</sup>. Com relação a isso Buber colocara o inter-humano não só no plano social, mas também, no psicológico, antropológico e filosófico.

Desta forma, a condição *relacional* do homem mantém-se na perspectiva Buberiana, apesar de todo desgaste que enfrenta, como o suporte irredutível de uma visão mais integral de homem e de sociedade. Torna-se evidente, então, que nesta situação a comunidade pode ser entendida como fonte primeira do diálogo.

Um fato parece acompanhar este movimento, qual seja, o da necessidade de não tornarmos imperceptível o problema do outro, ou pelo menos tornarmos clara a presença dele, e para isso, acreditamos que a perspectiva dialógica torna-se fundamental na saga da Aventura Sociológica.

Contudo, antes de destacarmos a comunidade numa perspectiva inter-humana, faremos uma breve leitura das bases do processo pelo qual vemos apresentar-se o problema do outro, relacionando tanto o diagnóstico que Buber faz da modernidade, como o de Adorno, considerando que suas leituras provieram de uma sociedade onde são constituintes presentes o fenômeno do individualismo e as massas.

Quando nos referimos ao problema da multidão e do indivíduo, percebemos que ambos se confundem, por levarem a atomização das pessoas, a construção da personalidade narcísica, bem como, analisamos anteriormente, onde os indivíduos estão sós, apesar da multidão.

O homem moderno encontra-se só na multidão, está profecia já tinha sido feita pelo gênio do poeta francês Baudelaire quando de sua percepção do fenômeno da Modernidade, tal questão, se colocada no contexto da Modernidade Líquida, aponta para o aparecimento das comunidades de D.Giovannis solitários levantada por Bauman.

Garcia parece perceber com bastante clareza, que a sociedade de massas traz-nos a sensação da perda de vínculos, da superficialidade das relações sociais, o que de certa forma, implicará numa sensação totalmente negativa da experiência comunitária.

O homem da sociedade de massas é aquele que fracassou na sociedade de classes, ele é um ser atomizado e individualizado por uma estranha socialização que a sociedade produziu. Não possui identidade relativa à classe, é um estranho ao mundo, não é parte dele, não mantém relações ou vínculos sólidos, vive no isolamento, é um ser supérfluo (GARCIA, 2000, p.01).

<sup>67</sup> A este respeito temos hoje um debate muito acirrado em torno da necessidade do diálogo entre os campos do saber, seja a “Teoria da complexidade” que tem como percussor o francês Edgar Morin, bem como outros. O que tem se apontado é para a necessidade de transgressão com o paradigma cartesiano da separação entre os saberes, e uma certa promoção do diálogo entre eles como forma de proporcionar um conhecimento mais amplo para a complexidade da vida.

Aliás, uma vida com vínculos sólidos e relações duradouras é o que mais parece ser improvável de ser encontrado na modernidade líquida, como bem afirmava Bauman (2003). Da mesma forma que, Durkheim advertem-nos sobre os riscos do aprofundamento da solidariedade orgânica, tal como, vimos na primeira parte deste trabalho, onde, produz-se um indivíduo sem laços, preso somente às satisfações do consumo, do desregramento, do vazio moral e da artificialidade das instituições.

O social então perde-se naquilo que *Arendt* classificou em seu celebre trabalho *origens do totalitarismo* como sendo: “A perda do sentido do mundo causado pelo funcionamento das sociedades de massas” (ARENDR, 1995). Ser imperceptível ao outro diz respeito a uma perda de sentido, a incapacidade de nos relacionarmos, que ironicamente acompanha uma certa idéia de modernidade, espelhada no anseio por Civilidade.

Contudo, num social que priva o outro da palavra e que não o aceita como homem, transformando-o em coisa, não seria demasia acreditar que estamos mais próximos da barbárie<sup>68</sup>. Este tema será então um dos pressupostos marcantes na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, onde lembra-nos em os *elementos do anti-semitismo*, que o que ocorre na modernidade não é a emancipação humana do sujeito, por consequência da vitória da razão em relação ao mito, mas, o seu contrário, o ofuscamento<sup>69</sup> deste mesmo sujeito, e sua total indiferença em face de si mesmo e dos outros.

Assim, tanto dominadores como dominados, estão sujeitos a crescente instrumentalização da vida. Segundo eles:

O ofuscamento como elemento patológico do anti-semitismo e da sociedade capitalista, é o olhar que extingue o sujeito e não o vê na qualidade de homem... O olhar penetrante e o olhar que ignora, o olhar hipnótico e o olhar indiferente, são da mesma natureza: ambos extinguem o sujeito porque a esses olhares falta reflexão, os irrefletidos deixam-se eletrizar por ele (ADORNO e HORKHEIMER, 1991).

Esta análise dos teóricos Frankfurtianos, com exceção, talvez, de Walter Benjamin<sup>70</sup>, demonstra um certo pessimismo, face ao horizonte da modernidade, sendo ela: -prova cabal da irreflexão, da não-perceptividade e de uma sociedade doentia, na qual, o outro passa a ser olhado como um objeto e consumido como tal.

<sup>68</sup> Para Mattei (2002, p.13), Jean François em sua obra: **A Barbárie interior: ensaios sobre o Imundo-Moderno**. A barbárie é tida como o colapso do humano e sua regressão a uma violência despida de significado, portanto, se faz necessário entender o homem interior para detectar as tendências a cair na barbárie. O homem se torna bárbaro no momento em que desrespeita a si próprio e ao próximo, o efeito desta barbárie caracteriza toda forma de esterilidade humana e de perda do sentido no campo da cultura, quer se trate de ética, de política, de arte, quer de educação. A própria Arendt (1947, p.286) em **La condition de l homme moderne**, reconheceu como o efeito do subjetivismo extremo da época moderna, o qual chega a *uma consciência de si totalmente vazia*. Em outras palavras com uma certa subjetivação que exalta o sujeito, como queria *Horkheimer* (2002) em *Eclipse da Razão* onde assinalou a condenação do homem a morte, e com ele, a morte da civilização. Tudo isto porque a tendência do Eu ou sujeito como centro, levou-nos a uma vacuidade: *Deixados a nós mesmos, somos ainda vazios*. Assim definiu muito bem o pensador marxista Ernst Bloch esse desencontro do Eu com o Mundo.

<sup>69</sup> Trata-se de entendermos o ofuscamento como expressão da própria regressão do esclarecimento à barbárie. A luz da razão foi tão forte que ofuscou o sujeito moderno e o transformou-o em coisa, e, como tal, produto da reificação produzida no interior da sociedade moderna.

<sup>70</sup> Walter Benjamin acreditava que em uma instância emancipativa, a própria obra de arte, que outrora perde sua *aura*, sendo objeto de consumo das massas, poderia como que através de *centelhas messiânicas* contribuir para a educação das próprias massas contra o temor maior da barbárie, ou seja, através da auto-afirmação da cultura como criação. Ver Chaves (2003, p.46-47) **No limiar do Moderno: Estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin**, Belém: Paka-Tatu.

Com isso, o sonho da emancipação, tal como o já descrito por Kant<sup>71</sup>: da moral universal, da dignidade da pessoa, passa a entrar em sério conflito com a sua variável mais próxima: o ofuscamento. O que significa que: “as luzes da razão foi tão forte que tornou os homens cegos para si e para os outros...A cegueira alcança tudo porque nada compreende” (ADORNO e HORKHEIMER, 1991, p.160).

Diante do que foi exposto, a teoria crítica dos Frankfurtianos, gira em torno de uma problemática central: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.10).

Esta problemática mostrará claramente um indivíduo imobilizado pela crescente racionalização da vida, e que por conta disto, é incapaz de aceitar o outro: *o ouvido que não ouve, o olhar indiferente*, são marcas da barbárie e da violência produzida nos mínimos detalhes, nos tempos modernos.

Por outro lado, numa leitura que Buber faz do social, perceberá a crescente falta de espontaneidade e enrijecimento das instituições, ou, uma grande melancolia<sup>72</sup> que acompanha o homem moderno no que concerne às estruturas da sociedade, o social, para ele, aparecera tal como em Adorno, como uma crescente instrumentalização do outro.

Desta forma Buber mencionara também que não existe uma determinação exclusiva do social face às outras esferas do homem, como, por exemplo, a ética. Por isso, as relações humanas seguem caminhos inesperados que não correspondem somente as micro-violências cotidianas.

Quando procuramos entender as relações humanas numa perspectiva dialógica, faz-se indispensável pensá-la também enquanto dimensão que pode ser a da eticidade, ou seja, da responsabilidade com o outro, da reciprocidade e da relação no diálogo. Assim, Buber não deixa a riqueza do seu pensamento limitar-se a um diagnóstico comum, ultrapassa todos eles, no momento que revela coisas novas. Veremos, então, que a própria comunidade para Buber não tem um caráter destrutivo, mas a finalidade de criar uma vida nova entre os homens.

Segundo Kátia Mendonça em seu ensaio: *Buber e Adorno: Deus e o Diabo nos mínimos detalhes*. Considera que tanto Buber como Adorno não conseguiram fugir de uma espécie de fenomenologia dos pequenos detalhes. Para ela se o Deus de Buber se encontrar nos mínimos

---

<sup>71</sup> A maioridade do homem para Kant se daria à medida que o homem fosse capaz de pensar uma moral universal usando-se de sua razão e da liberdade. A emancipação para ele partia do livre uso da razão no espaço público. Ver KANT, Immanuel. 2002. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. Martin claret São Paulo.

<sup>72</sup> A grande melancolia diz respeito a crescente transformação do mundo do Tu em ISSO.

detalhes, através da idéia das centelhas divinas, o demônio de Adorno é também dos pequenos detalhes.

Muito embora o último ser um crítico do existencialismo, irá identificar através de uma certa fenomenologia da frieza<sup>73</sup>: “onde a regressão dos sentidos irá corresponder à regressão ética da sociedade, marcada pelo cárcere de ferro imposto pela razão instrumental, base da violência” (MENDONÇA, 2002, p.30).

Daí percebermos em Adorno um certo olhar marcado pela eticidade, ou seja, uma percepção marcada pela vigência da micro-violência cotidiana, onde o segredo deste domínio se mantém por uma potência satânica. Assim, a miséria, o inferno e o mal estão presentes no particular, ao lado das grandes injustiças.

Contudo é na esperança do devir humano, na necessidade da responsabilidade ética enquanto fator de eticidade, que Buber se afastara de Adorno e de seu ceticismo. Tal como Mendonça nos relata nos fragmentos a seguir:

Enquanto para Adorno a falta de sentido da vida encontra-se nos mínimos detalhes. É no cotidiano que se inscrevem o desespero, a violência do olhar que extingue o outro e do ouvido que não ouve, apontando para um beco sem saídas das micro-violências cotidianas, para Buber é nesse cotidiano que existe a possibilidade de resposta, sem a qual não existe a responsabilidade ética (MENDONÇA, 2002, p.39-40).

Isto, de certa forma permitem-nos compreender que o problema do outro, colocado por Adorno e Horkheimer, como sendo o problema do ofuscamento, não consiste somente nessa condição do ponto de vista da eticidade. Buber aponta para uma outra perspectiva que se insere na vida do homem atual, através da abertura no diálogo, ou seja, uma certa resposta dirigida àquele que pergunta, como um prova de responsabilidade do eu com relação ao outro<sup>74</sup>.

Portanto, tanto o demônio de Adorno quanto o Deus de Buber encontram-se na relação com o outro. E nisto consiste o olhar da eticidade, o universo micro e cotidiano das ações humanas.

<sup>73</sup> Para Mendonça (2002, p.33) em *Juliette ou Esclarecimento e Moral* de Adorno e Horkheimer, nos revelam os detalhes infernais de uma micro-ética da modernidade da qual o personagem de Sade, preso no círculo interindividual instrumental, mostra o quanto a emoção e os sentimentos, o amor e o prazer, todos foram submetidos ao império do cálculo, assim como, da frieza e a apatia delas decorrentes.

<sup>74</sup> E. Lévinas defenderá que na relação com o outro diferentemente da noção de reciprocidade, de simetria defendida por Buber, como sendo uma relação entre iguais, temos em sua fenomenologia do rosto, a busca de um entendimento assimétrico, onde a presença do outro desperta minha responsabilidade aquém do olhar sereno da atitude teórica. Nesta a dimensão o divino se abre a partir do rosto humano, ou seja, a palavra me exige que seja responsável pelo outro, a me comprometer com o que transcende minha própria compreensão. Assim, a ética precede qualquer outra relação com a realidade, seja de tipo teórico ou prático. Neste sentido, não temos uma ética neutra, pelo contrário tem acesso direto ao outro, abolindo a ambigüidade do mundo. “O rosto humano expressa vulnerabilidade e nudez. O outro, fora de qualquer contexto, em sua pobreza e miséria, apela para nossa bondade” (LÉVINAS, 2005, p.109).

No pensamento *dialógico* de Buber, que foi considerado, como o grande filósofo da relação<sup>75</sup>. Existem dois grandes movimentos que se cristalizam como um paradoxo para o homem moderno, isto, porque Buber considera que o mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude: - de um lado, a palavra-princípio (Grundwort) **Eu-isso** (Es-Welt), que se apresenta na existência como o reino da necessidade humana, da experiência com as coisas.

Para Buber esta palavra-princípio jamais pode ser proferida pelo ser em sua totalidade, já que trata-se apenas da experiência com alguma coisa: *Eu experencio algo*. Nela não presenciamos da reciprocidade, e do ponto de vista da comunicação é apenas um amontoado de informações que não dizem respeito à relação, portanto, são características de um social dissimulado, onde os indivíduos estão separados e ofuscados para o outro.

Por outro lado, na relação Eu-Isso é dado ao homem o conhecimento; a experiência (Erfahrung), o poder de ordenar seu mundo e de utilizá-lo (Gebrauchen), através de mecanismos racionais e institucionais. Com relação a isto, Buber considera este momento como do âmbito do discurso técnico, que consiste na instrumentalização dos recursos inalienáveis da existência moderna, mas, ao mesmo tempo, pode com grande facilidade conduzi-lo a atitude egótica, do *discurso monológico*, do *dobra-se-em-si-mesmo*<sup>76</sup>, que instrumentaliza o outro no diálogo não realizado.

Com o discurso monológico Buber parece prever o indivíduo Narcísico de Lipovetsky considerando o fato de: “cada um vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao outro como relativo...que submundo de fantasmas sem rosto!” (BUBER, 1987, p.54). Neste sentido, poderíamos dizer que Buber se aproxima dos teóricos Frankfurtianos com base no diagnóstico do homem moderno.

Por outro lado, Buber avança sobre um olhar mais antropológico, e percebe que do ponto de vista da linguagem e da comunicação, através do diálogo, é possibilitado ao homem, também, a relação Eu-tu, já que o problema do homem tem como a raiz, o próprio homem.

Já palavra-princípio **Eu-Tu** fundamenta o mundo da relação, pois só o Tu pode permanecer em relação, e pode ser percebido em sua totalidade. O mundo da relação então não se limita somente a experiência com os objetos: “Eu não experencio o Homem a quem

---

<sup>75</sup> Diferentemente de João que proclamou no princípio era o verbo e de Goethe no princípio é a ação. Buber por sua vez nos revela que no princípio é a relação.

<sup>76</sup> O dobrar-se em si mesmo não significa para Buber o egoísmo, mas a admissão da existência do outro somente sobre a forma da vivência própria, somente como a parte de meu eu, o diálogo aqui, torna-se uma ilusão, um jogo, iniciando a desintegração da essência de toda a realidade.

digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio” (BUBER, 2003, p.10).

Aqui o essencial é vivido na presença do outro, a presença é sempre um evento atual enquanto que as objetividades estão no passado. A presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós, para Buber a relação com o objeto não tem duração, e sim ausência de presença.

No mundo da relação temos um movimento básico que consiste no dialógico, ou seja, na atitude de voltar-se para o outro<sup>77</sup>, onde podemos vivenciar a reciprocidade, o ato da palavra e o sentimento de comunidade, e, principalmente, à medida que aceitamos o outro na relação, possibilitamos o *diálogo ontológico* do entre-nós, do estarmos uns-com-os-outros. Para Buber os momentos fulgazes de relação entremeiam na vida os inúmeros e prolongados momentos de relacionamentos Eu-Isso. Por isso, propõe então a vida dialógica, fundada no diálogo.

A dialogia, então, seria essencialmente uma relação não instrumental, que compreenderia aspectos da vida vivida, ou seja, o lugar onde todos os vínculos se põem a prova. Para Buber a dialogia não se trata de um diálogo construído pela mediação teórica, ou seja, pela pura abstração que cairia em uma nova roupagem de instrumentalização. Tal como o diálogo monológico onde por uma máscara disfarçada de diálogo, o indivíduo busca falar apenas consigo mesmo.

A dialogia como já foi mostrado acima, diz respeito ao mundo dos homens na relação com os outros. É válido ressaltar que o outro para Buber tem três dimensões fundamentais: O homem, a natureza e os seres espirituais, em cada uma dessas dimensões pode haver o diálogo, e este diz respeito principalmente à possibilidade de abertura, a um face a face, que não pode ser descrito nem analisado.

É esta abertura que torna a atitude dialógica possível: “Pois onde a ausência de reservas reinou entre os homens, embora sem palavras, aconteceu à palavra dialógica de uma forma sacramental” (BUBER,1982, p.36). Para ele as ocasiões motivadas pelo diálogo são imediatas, e dizem respeito não a uma regularidade, pressuposto fundamental das Ciências Sociais, mas, a acontecimentos subterrâneos que se desenrolam ao longo da vida vivida, ou seja, são singularidades que permeiam vez ou outra nossa condição de ser homem:

O que esperamos nós quando desesperados e, mesmo assim, procuramos alguém?  
Esperamos certamente uma presença, por meio da qual é dito que ele o sentido

---

<sup>77</sup> Segundo Buber (1987, p.07) “Constituí um erro grotesco a noção do Homem moderno que o voltar-se para outro seja um sentimentalismo que não está de acordo com a densidade compacta da vida atual e sua afirmação de que voltar-se para o outro seja impraticável no tumulto desta vida é apenas a confissão mascarada da situação da época”.

ainda existe... Não conheço outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal. Longe de estar a sua altura, sei, entretanto, que na reivindicação sou reivindicado e que na responsabilidade me é permitido responder, sei quem fala e quem exige uma resposta (BUBER, 1987, p.47).

A relação Eu-Tu, portanto, tem uma finalidade, a de responder ao outro, que a existência real e comunitária tem sentido, e que através da consciência podemos vivenciar um face-a-face atual.

*O homem só se torna Eu na relação com o seu Tu, o face a face aparece e desvanece, o evento da relação se condensam e se dissimulam e é nessa alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do Eu se esclarece e aumenta cada vez mais (BUBER, 2003, p.32).*

Esta percepção dialógica leva a uma reflexão que tem como ponto de partida a relação (Beziehung), o Eu na relação com seu o Tu, ou como queria Lévinas o si mesmo e o rosto. Vejamos que de per si já temos elementos que nos servem de fundamentos que se contrapõe ao Eu descentrado, desenraizado, desengajado, produzido pela cultura Moderna e que segundo Bauman diz respeito à Modernidade Líquida.

Para Buber a idéia de um Eu ao estilo do cogito cartesiano, caracterizado pela separação com o que lhe está adiante, autocentrado, só tem trazido ao homem o experienciar de uma grande melancolia, ou seja, a crescente transformação do Tu em Isso, da pessoa em objeto. E neste sentido que:

É a partir da idéia do eu relacional, que se constitui, não como realidade em si, mas, como existência, que se constrói na relação com o outro, no diálogo, na reciprocidade, da qual decorre o apelo dialógico ou mais propriamente em sentido ético a responsabilidade (MENDONÇA, 2000, p.36).

O Eu da relação só se realiza com o Tu, quando permite, então, a abertura, a relação e principalmente, a responsabilidade<sup>78</sup> com o outro, nisto consiste, então, a idéia de comunidade relacionada a eticidade, pelo qual, que explicitaremos mais adiante. Como sendo principalmente um elo de vínculo social, de sociabilidade, que pode de certa forma se contrapor ao fatalismo, que ao longo do tempo tem se construído em torno do termo comunidade.

Um outro elemento do pensamento Buberiano que seria importante desenvolvermos aqui antes de entrarmos especificamente no tema da comunidade, é o do inter-humano. Para

---

<sup>78</sup> Responsabilidade para Buber diz respeito não a um *dever* que flutua livremente no ar e que pertence ao campo da ética especializada, portanto da ética formal e neutra: "Responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro, responder ao que me acontece, que nos é dado ver, ouvir, sentir. Cada hora concreta, com seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa A responsabilidade pressupõe alguém que se dirige a mim de uma forma primária, isto é, de um âmbito independente de mim mesmo, e a quem eu devo prestar contas" (BUBER, 1987, p.49).

ele o domínio do inter-humano se estende além do domínio do coletivo (simpatia ou luta), ou seja, são acontecimentos atuais entre homens, do face a face, do um-ao-outro.

É o seu desdobramento que Buber denomina dialógico. Para ele, a relação inter-humana no diálogo não se reduz a uma conversa, num meio de comunicação entre dois indivíduos. O diálogo presente em tal relação deve ser recíproco e concreto. O inter-humano repousa sobre a existência de seres individuais que têm um fim em si, vivem comunitariamente e agem uns sobre os outros.

Contudo, o inter-humano é uma categoria diferente do social. Para Buber a sociologia deveria ser a ciência das formas do inter-humano, sendo que as estruturas deste devem ser compartilhadas por um conjunto de áreas do saber que dêem conta de um homem integral. Se olharmos o Homem somente em sua imagem externa, em sua estrutura, em seus contextos, em sua casualidade, a essência da sociedade para Buber continua inexplorada.

É preciso, portanto, segundo Buber fazermos uma leitura do problema do homem como um sendo psicossocial: “Deste modo, o problema do inter-humano é, no fundo, o problema psicossocial, seu objeto é o social, visto como processo psíquico” (BUBER, 1987, p.44). Este evento pode muito bem ser interpretado como aquilo que Paul Ricouer definiu como sendo a passagem do sócio ao próximo, tema que nos debruçaremos adiante.

O inter-humano como sendo uma relação dialógica, uma certa projeção de um homem em direção ao outro, a partir do reconhecimento, da alteridade. Só nestas condições é que poderemos entender a relação presente entre eticidade e comunidade, ou seja, compreendermos as possibilidades da comunidade enquanto um problema ético e prático da existência, e, que por isso mesmo, seja um problema do homem atual, concreto e bem determinado.

A única determinação aceitável no universo inter-humano, porém, repousa no fato de que aquilo que me faz frente é um outro, um outro bem diferente de mim, mas que devo tratá-lo como se fosse a mim mesmo. Nisto consiste a responsabilidade ética que não se encontra nas “normas” do sócio, mas na face do próximo, no aqui e agora bem concreto da vida vivida.

Da mesma forma como podemos identificar em várias ocasiões neste trabalho, que o problema central em torno do qual, a Modernidade se esquiva da idéia de comunidade, repousa sobre o indivíduo, ou seu derivado mais próximo o individualismo (o indivíduo narcísico, o Eu descentrado, a barbárie interior, o ofuscamento, o desengajamento etc).

Estes fenômenos se defrontam com um estado avançado de desintegração social, e que não podem ser fruto apenas de uma sociedade doentia presa do consumo e das identidades fluídas, que se reproduzem, à margem dos vínculos sociais. Mas, também, de um homem

interior que há séculos internalizou tais determinações e que, portanto, está programado a segui-las.

Entender a personalidade e a perspectiva que atua nela no intuito de melhor entender o homem, não um homem abstrato, mas um homem concreto que precisa ser transformado. Está é a tarefa que segundo Buber diz respeito à Sociologia, devemos entender os ismos, mas especificamente o individualismo, não como um fato da existência concreta, mas como uma fantasia, uma ilusão.

O único *ismo* considerado por Buber é o do Personalismo<sup>79</sup>, o que significa que não é o indivíduo e sim a pessoa que pode determinar uma visão mais integral de homem: “A personalidade é aquilo que diferencia a pessoa humana, do indivíduo humano... A personalidade jamais pode ser formada como algo desejado, pois é o espontâneo, a imediatez, a autenticidade profunda, o não-intencionado, o inacabado da vida” (BUBER 1987, p.106). Tudo porque só a pessoa pode estabelecer uma relação autêntica, real e total, com o mundo e com os outros. Assim, a personalidade só se realiza na relação com os outros.

O inter-humano só pode ser concebido e analisado segundo Buber como uma síntese do agir, e o agir diz respeito à relação entre dois ou mais homens numa situação cotidiana: Onde dois ou mais homens vivem mutuamente, isto é, se defrontam em relação recíproca. Cada relação recíproca entre eles, pode ser denominada sociedade. A função da sociedade é o social ou, mais concretamente, o inter-humano (BUBER, 1987, p.42).

Torna-se evidente que face uma realidade social desintegrada, como vivemos hoje, de fantasmas sem rosto, a relação inter-humana encontra-se cada vez mais velada, numa sociedade onde os valores individualistas nunca foram tão eficientes, a pessoa torna-se porventura algo a ser realizado, não num passado, nem num futuro, mas, necessariamente, no aqui e agora, do qual, fazemos parte.

O que em nossa interpretação Buber anuncia não se reduz a uma casualidade fatalística (a esquiva da comunidade), mas, e acima de tudo, a uma perspectiva de homem sustentada na relação, ou seja, na própria comunidade.

---

<sup>79</sup> Personalismo proclamado por E. Mounier, e admitido por Buber, diz respeito não a um sistema, mas a uma atitude da pessoa. Segundo Mounier a experiência interior da pessoa surge-nos como uma presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites. As outras pessoas não significam nesta perspectiva a danação bem como queria Sartre, muito pelo contrário, a pessoa não existe sem o outro, não se conhece senão pelos outros, não se encontra senão nos outros, para Mounier: “A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu e dentro dele, o nós, prece o eu, ou pelo menos acompanha, só existo na medida em que existo para os outros, ou numa frase limite: ser é amar” (MOUNIER. 1964, p.63).

#### 4.2.2 A Comunidade numa perspectiva dialógica:

“Comunidade e vida são uma e só coisa” (Buber)

Se o homem é um ser de relação, o campo de ação desse homem pode ser entendido, também, além do social como o do inter-humano. Em outros termos, Se é no cotidiano que se encontra a face do outro, se me responsabilizo por ele, se me esforço em garantir o diálogo, possibilito o encontro, e se esse se realiza, temos uma comunidade. Estas são as possibilidades de saídas que estão associadas à idéia de comunidade, contudo, se faz necessário aprofundarmos em si tal idéia no pensamento Buberiano.

Para nosso autor a comunidade é: “a única relação dialógica grupal que possibilita a verdadeira vida entre os homens” (BUBER, p.1987). Buber afirma isto, porque não vê possibilidade de uma vida verdadeira ser realizada entre homens, enquanto estes estiverem sobre o lastro de dois fenômenos desastrosos: O individualismo e o Coletivismo, que para ele são um construto fictício.

Ambos levam a um mascaramento, a um artificialismo, que impede que os homens possam se relacionar uns com os outros. Estas duas tendências de explicação do fenômeno humano ou da condição humana resultam e são manifestações de um mesmo estado do homem: que tem como causa sua situação de privação cósmica e social, causando um sentimento de angústia cósmica e vital e de disposição existencial de solidão<sup>80</sup>.

Vivemos na época da mais profunda solidão, e segundo Buber o individuo só atinge a realidade, a medida, que transforma-se em pessoa. A pessoa só se realiza na relação Eu e Tu, este é um *terceiro elemento* que para Buber significa a grande alternativa aos ismos modernos: coletivismo e do individualismo.

Em seu livro *O problema do Homem* Buber compreende o amadurecimento do problema antropológico a partir de duas épocas possíveis de se reconhecer no percurso da humanidade. Uma em que o homem tem uma morada (cosmologia) idéia de espaço, e a outra caracterizada pelo fato de o homem não possuir uma morada, marcado pela (profundidade e independência) idéia de tempo.

---

<sup>80</sup> Segundo Zuben (2003, p.207) “Para Buber a solução individualista é imprópria já que só abarca uma parte do homem. Assim, a sua fisionomia é deformada. Por outro lado, a solução do coletivismo também é insuficiente uma vez que concebe o homem como parte. Desse modo, a sua fisionomia é mascarada. Se no coletivo o homem se sente seguro, no fundo, o isolamento dele não é ultrapassado, o homem fica insensibilizado contra ele próprio. O vínculo do homem com o todo, com a multidão, não é uma relação inter-humana autêntica. O homem se sente despersonalizado, este é isolado em seu si-mesmo. O encontro possível do homem consigo mesmo, só poderá realizar-se no encontro do individuo com o outro. Só assim ele ultrapassa sua solidão, quando reconhecer no outro, com sua alteridade a si mesmo, o homem. Buber considera que uma terceira via resulta de uma certa revolta da pessoa para a libertação das relações, a pessoa é o *entre* (Zwischen)”. Tema que trataremos adiante.

O primeiro, cujo caráter sociológico é preponderante, diz respeito à progressiva decomposição de antigas formas orgânicas de convivência direta entre homens, diz respeito à necessidade de desprendimento e aparecimento do sujeito. O segundo fator foi o agravamento da solidão do homem, a este homem que perdeu o sentimento de habitar o universo, já que as antigas comunidades lhes traziam uma sensação de estar em casa, uma segurança sociológica que preservava o homem do sentimento de abandono total.

Um outro desdobramento do tema da *ausência de moradia*, bem como, já mencionamos anteriormente, foi que as novas formas sociais que substituíram as antigas comunidades e tentaram recuperar o lugar da pessoa humana nas relações sociais, tais como, as associações, os sindicatos ou os partidos, não conseguiram restabelecer a segurança, elas significaram apenas replicas mal feitas das antigas comunidades feudais, não conseguiram tirar o homem de sua solidão, por não se tratar de comunidades verdadeiras.

A solidão crescente só foi abafada e reprimida, o novo comunitarismo baseado nas associações modernas só serviu para a construção de laços institucionalizados, disciplinados, que contribuíram para a falta de espontaneidade da vida, portanto, para uma despersonalização. Ou o grande impedimento de realização da pessoa, e junto a ela, da comunidade. E por não se tratar de comunidades verdadeiras, mais parecem aqui, as comunidades de D. Giovannis solitários, como bem mencionou Bauman.

Buber dirá que um dos grandes obstáculos de realização da pessoa é o Estado, que para ele significa coerção consentida: o grande poder centralizado da sociedade moderna, a cristalização do negativo, é uma certa idéia antiga de comunidade que impede o surgimento das novas comunidades.

Vejam, que o momento histórico de Buber permiti-lhe ainda visualizar o Estado como principal ente de despersonalização. O que de certa forma percebemos hoje, é do ponto de vista sociológico, uma perda crescente do papel centralizador do Estado e uma certa transferência do papel despersonalizante dele, para o campo das forças do mercado, para o universo do homem consumidor.

Portanto, para uma lógica ainda mais perversa de instrumentalização do outro, o que de certa forma aponta para a fluidez de identidades, para fragmentação dos laços sociais, para a construção de individualidades amorfas.

O que não quer dizer, que Buber não tenha tratado de tais questões, muito pelo contrário, quando se refere ao mundo do Eu-isso e ao discurso monológico, já percebe estes fenômenos bem nitidamente, o fato é que o Estado era em sua época, a grande fonte de ilusão, que deveria ser combatida a pretexto de não ser confundida pela idéia de comunidade.

Esta é segundo Buber nossa verdadeira moradia, que deve ser reparada a fim de que possa servir a pessoa. Ela não é como imaginava o jovem Otto Braun<sup>81</sup>, um templo, irreal e abstrato tal como o Estado, mas uma habitação onde encontramos homens concretos e atuais: “O destino nos reservou não um templo, mas uma residência, uma habitação que necessita reconstrução, ou, melhor dizendo, uma residência que exige grandes reparos” (BUBER, 1987, p.69)

Voltando ao tema do homem moderno, como aquele despossuído de moradia, de uma segurança cosmológica (Behaustheit) ao qual poderia chamar de lar, e que para Platão significava o Eu-ôntico, um Eu ligado ao cosmo. Este mesmo homem que idealiza as grandes ficções, como o Estado, a fim de mascara sua solidão, passa, então, a promover mais abertamente a saga pela independência e autonomia, fatos que serão significativos para o que Bauman chamou de fuga da comunidade.

A sacralização do indivíduo na idade Moderna é resultado de um projeto chamado *Eu descentrado* que vive a margem de qualquer porto seguro, seu anseio maior chama-se liberdade. Por isso, nossa era caracterizar-se pela dessacralização da comunidade, o que leva o homem a confrontar-se com a busca de sentido.

A metáfora da falta de moradia (Hauslosigkeit) diz respeito então para Buber, ao fato de que, no homem moderno percebe-se a ausência do espírito comunitário, em função da exaltação do indivíduo. Em seu trabalho: *Two Types of Faith*<sup>82</sup>, onde deixa bem explícito sua idéia sobre a religiosidade. Ele recorda nesta ocasião algumas diferenças entre a fé judaica e o Cristianismo (não de cristo, mas de Paulo).

Aqui, ele faz uma diferenciação entre a *Emunah* (hebraico) do judaísmo e a *Pistis* (grego)- Do Cristianismo Paulino. Como momentos que estão relacionados a tipos de fé e que no caso da primeira é movido pela busca da morada, pelo sentimento de habitar, pela comunidade. Na segunda diz respeito à perda da morada, quando da sacralização do indivíduo. Buber ao analisar a religiosidade não perde de vista o problema antropológico, mas está em sintonia com ele.

---

<sup>81</sup> O jovem Otto Braun foi citado por Buber em sua obra: *sobre comunidade* a fim de demonstrar que a partir dos sonhos daquele jovem, bem como, os da juventude alemã, estavam ambos equivocados, em cultuar o Estado como um templo. Este jovem que com a idade de 19 anos foi para o campo de batalha e cuja as cartas e anotações, escreveu da frente de combate, uma sentença que caracteriza bem uma geração adoradora do Estado: “A mais pura chama e até mesmo a mais secreta, minha crença mais profunda e desejo mais elevado, tudo isso é para mim o Estado. Construir um dia o Estado como um templo, puro e forte, voltado para o alto, repousando sobre seu próprio peso, severo e altaneiro, mas também feliz como os deus, com muros claros por onde cintila o sol, tal é basicamente o propósito, a finalidade de minhas aspirações”. Para Buber, construir o Estado como um templo não é uma finalidade, nisto consiste o equívoco da juventude alemão (BUBER, 1987, p.68).

<sup>82</sup> Este estudo encontra-se inserido na obra de Buber (1960) **Israel and the World: Essays in a time of crises**.

E, um dos pontos interessantes está no fato de que no primeiro tipo de fé, temos a sacralização da comunidade. Para o judeu, principalmente o hassídico, a comunidade não é um dado, mas, fundamentalmente uma vivência, já que no hassidismo bem como vimos anteriormente não existe separação entre o sacro e o profano, o público e o privado.

A comunidade é a vida coletiva que representa o momento de realização de Deus na Terra, toda salvação diz respeito então a uma salvação comunitária, ela é o próprio conteúdo messiânico das centelhas divinas. Assim, a relação com o mundo é imediata e depende do contato com o outro, a fé é algo que não se pode provar<sup>83</sup>, mas que diz respeito a um estar no mundo, a manter uma relação, a viver em comunidade.

Já no cristianismo de Paulo, vive-se sobre a perspectiva da lei, a relação depende de uma certa aceitação do messias como intermediário, há aqui uma conversão na fé, e o indivíduo, somente ele, pode obter a salvação. Vive-se sobre a época da sacralização do indivíduo. Esta idéia segundo Weber<sup>84</sup> norteou as bases dos ideais puritanos e principalmente em Lutero encontrou grande aceitação, só que com suas devidas modificações.

O ascetismo intra-mundano da ética protestante está assim associado ao crescente processo de racionalização das sociedades modernas. O indivíduo agora para falar com Deus e receber sua graça, segundo Paulo, precisa apenas de Cristo, e nenhum outro intermediário, a não ser a igreja, que é a legítima representante de Cristo na terra. Com isso, dispensa o indivíduo de uma certa relação com o mundo, com o outro.

Com a retirada do indivíduo dos mosteiros para o mundo da vida, o indivíduo está livre de todo peso do vínculo social, tal como a renúncia de Kierkegaard a Regina Olsen permitiu-lhe falar apenas com Deus e consigo mesmo.

Segundo o mesmo Weber, a ética protestante conseguiu subordinar a emoção, tornando-se ela também instrumental, a medida, que a caridade do protestantismo ascético despida de emoções e pautada em uma relação impessoal com o outro, perde a doçura cristã do novo testamento e subordina a rigidez do antigo, através da doutrina Paulina que teve prosseguimento até Calvino.

O amor ao próximo, desde que só poderia ser praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal, aquele serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social (WEBER *apud* MENDONÇA, p.2002:35)

---

<sup>83</sup> Não há garantias de que nós vamos encontrar abrigos nas asas do Senhor. Aquele que acredita não pode experimentar o milagre, durante o dia não se pode ver estrelas. Esta perspectiva que deixa intacto o mistério, diz respeito ao conteúdo místico da fé, que está bem distante dos dogmatismos, a fé é uma vivência, e vida diz respeito à comunidade.

<sup>84</sup> Ver WEBER. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo. Centauro: 2001.

Assim, a verdade não diz respeito mais à existência, enquanto estar em relação com o outro para a realização de Deus na Terra, mas, principalmente, diz respeito à crença na realização da glória de Deus, na vida individual de cada um, na obediência de uma ordem racionalmente disciplinada na vocação, que por sinal, era um dom concedido por Deus.

Desta forma, o único intermediário aceitável será a própria igreja enquanto instituição Paulina, que sobreviverá e aperfeiçoará sua legitimidade e se alicerçará ainda mais com as reformas. Com isto, Paulo erige uma parede e cria uma porta, onde não se encontra o outro como a face de Deus, mas uma instituição enquanto seu intermediário.

Este mundo erigido pela lei Paulina, segundo Buber, determinará o desmoronamento das comunidades, e decretará a profunda solidão do homem moderno, com isso, sua falta de moradia dar-se-á em função de seu afastamento da relação imediata com Deus, que só pode acontecer com os outros numa espécie de comunidade e não confinado a uma instituição.

Para Buber em: *O eclipse de Deus* (Gottesfinternis), o Deus da Modernidade não é um Deus morto, bem como, proclamou Nietzsche, ele apenas está oculto, porque há no homem moderno uma falta de percepção e de diálogo que fazem com que eles não possam ouvir sua palavra.

Com isso, o eclipse de Deus na modernidade está associado ao eclipse da comunidade, bem como, vimos em Bauman. É preciso, segundo Buber, refazeremos o Humanismo (humanismo hebreu), através de uma renascença, não ocidental que proporcione um renascimento interior da pessoa e da comunidade, que também encontram-se ocultos no seio do homem moderno.

Para ele, se faz necessário centrar a renascença no homem como criatura, o que pode possibilitar a mudança da realidade da vida vivida. E que por sua vez, só pode ocorrer, a partir de uma mudança de mentalidade, dirigida no cotidiano das pessoas, na forma como elas se relacionam com o outro.

Esta visão mística da comunidade identificada em Buber tem suas raízes como bem falamos no hassidismo<sup>85</sup>. Contudo, sua perspectiva quer demonstrar que do ponto de vista da religiosidade, a civilização cristã-ocidental que tem como já mencionamos, suas raízes na instituição Paulina, proclamou a salvação individual e deserdou-nos na solidão do mundo.

---

<sup>85</sup> O Hassidismo polonês, baseado no misticismo judaico, fundado por Baal Shem Tov, no século XVIII, é de natureza ética e popular, opondo-se ao judaísmo ortodoxo, erudito e elitista. Propunha-se a trazer a cabala e as escrituras aos meios mais populares, utilizando-se de um vocabulário limitado, colhido entre as classes mais pobres. O hassidismo que foi inicialmente perseguido e acabou sendo absorvido pelo judaísmo, caracterizava-se por sua natural alegria e produziu uma importante literatura.

O homem solitário é então um homem sem mundo. A grande mensagem de Buber, então, a este homem moderno que está privado de Deus e sozinho no mundo é a mensagem do Hassidismo, ou seja, o apelo comunitário.

Para ele, esta comunidade deve estar relacionada à vida: “Vida e comunidade são uma só coisa” (BUBER, 1987, p.34). Buber em sua coletânea póstuma: *Sobre comunidade* faz uma diferenciação entre *Antiga* e a *Nova* comunidade. Rejeitando as conclusões históricas de Tönnies, Buber considera que a comunidade pode ser exemplificada, até certo ponto, em qualquer momento histórico, portanto, é um conceito amplo e em certo sentido, se configura como um tipo ideal Weberiano.

Com isto, as antigas comunidades que eram baseadas em laços sangüíneos, e cegamente seguidoras de tradições imemorais, são apenas uns do tipo de comunidade que tem como base o fundamento utilitarista<sup>86</sup>. Buber acredita que a nova comunidade, esta baseada na lei intrínseca da vida, ou seja, no princípio criativo, e em relações emanadas da livre escolha, este tipo de comunidade tem uma conotação pós-social, portanto, inter-humana e dialógica<sup>87</sup>.

A finalidade da nova comunidade é a de responder a si mesma e a vida, mas, somente a vida que liberta de limites e conceitos, ou seja, trata-se de uma vida concreta: “aquele que conseguiu situar-se na própria vida, aquele que aprendeu a falar a linguagem da ação, festejará sorridentemente sua libertação da rigidez escravizante do pensamento” (BUBER 1987, p. 34).

Toda vida nasce de comunidade e aspira comunidade. Isto segundo o autor nos distingue de duas formas de antiga comunidade: a econômica e a religiosa<sup>88</sup>. Somos movidos por uma necessidade de vida, por uma busca de uma nova morada, que nos arranque do anonimato e da solidão.

É importante lembrarmos que a comunidade não pode ser apenas descrita em forma de conceito, mas, vivida enquanto evento concreto da existência, onde, se mostrem possibilidades de respostas aos problemas atuais, por isso, ser ela também, um meio contra os becos sem saídas do cotidiano social, na medida que chama atenção para a importância do outro nas relações sociais.

A comunidade não deve torna-se um princípio, ela deve também, quando aparece, responder não a um conceito, mas a uma situação. A realização da idéia de comunidade, assim como, a realização de qualquer idéia, não se dá de uma vez por

---

<sup>86</sup> Segundo Buber (1987) a Comunidade da vila, da cooperativa, do companheirismo e da união religiosa são atributos que pertenceriam à *antiga comunidade* e que podem ser atualizados para os valores da *nova comunidade*. Mas que se subordinadas ao princípio utilitário que as gerou se desenvolverão inevitavelmente como as associações modernas e estas são alianças sempre transitórias, que não tem o caráter permanente do vínculo pela responsabilidade que só pode ser gerada no diálogo entre o Eu e o Tu.

<sup>87</sup> Como o diálogo é visto por Buber a partir de um evento ocasional, ou seja, uma raridade nas sociedades modernas, ele é, portanto, atemporal, pós-social, não depende de nenhum plano pre-formulado para acontecer, ele acontece, e quando acontece realiza no homem uma relação verdadeira que não pode dissimular aparências: a relação comunitária. Tal comunidade seria fundamentada no núcleo mais profundo de nossa essência profunda ela não é apenas uma comunhão de conceitos ou opiniões já que: “Muitas pessoas dantes nunca vistas e das quais sabemos bem pouco pertencem mais profundamente e completamente a nós do que alguém que encontramos diariamente”. Se o diálogo tem este caráter, a comunidade que esta fundamentada nele, não precisa de tempo ou espaço para acontecer, ou seja, onde tivermos dois ou mais seres humanos que se orientam reciprocamente no diálogo, temos uma comunidade.

<sup>88</sup> A primeira diz respeito aos gens, a corporação ou associação, que procura sempre as vantagens da própria comunidade, a segunda, como as seitas, por exemplo, procuram sempre vantagens do sobre natural, ambos derivam do apático e do utilitário.

todas e de modo universalmente válido, mas sempre apenas como resposta para uma questão do momento (BUBER, 1987, p.135).

Buber então tenta responder a seguinte questão: - Como a nova comunidade se relaciona com a sociedade contemporânea, que por sua vez nasce de uma comunidade? Portanto, vai deixando claro, que aquilo que ele entende por comunidade não pode ser uma regulamentação externa, mas formação interna, isto porque acredita que a forma de vida humana em comum não pode ser imposta de fora sobre os grupos humanos ativos, ela deve surgir do interior deles em cada tempo e lugar, para ele:

Nossa comunidade deve antes ser caracterizada como pós-social, uma vez que ela ultrapassa a sociedade e as suas normas. Ela não quer reformar, importa a ela transformar. Já nos falaram por longo tempo que não se pode construir sem antes ter destruído. Agora entendemos que isso é radicalmente falso. Há ainda lugar vago na terra para novas moradias e novos santuários. Deste modo, nossa comunidade não quer revolução, ela é revolução. Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir mais ansiosos por criar, nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras (BUBER, 1987, p.38).

Com isso, Buber deixa bem claro que nossa vida atual não pode voltar a aquela antiga vida em comunidade, já que passamos pela grande separação entre a pessoa e o vínculo natural provocada pelo individualismo moderno. Se nós não podemos voltar à totalidade natural, que por sinal foi o anseio de Tönnies, podemos, no entanto, avançar para uma outra totalidade que pode ser igualmente autêntica.

Nossa vida comunitária não é mais um viver-um-no-outro primitivo, mas um viver-aolado-do-outro ajustado. Isto quer dizer que as comunidades atuais devem ser olhadas do ponto de vista da eticidade, ou seja, enquanto vivências concretas de realização do diálogo. Portanto, a comunidade para Buber não tem uma conotação histórica, mas essencialmente messiânica<sup>89</sup>, fato este, que está diretamente relacionado a sua influência da mística hassidica. É neste sentido que para Buber:

A verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas tenham sentimentos umas para com as outras embora elas não possam na verdade, nascer sem isso; ela nasce de duas coisas: do fato de estarem em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca... A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia o verdadeiro construtor é o seu centro vivo e ativo (BUBER, 2003).

Buber lança-nos um novo olhar, passa, então, a entender a comunidade não apenas como descrição histórica, mas como, um espaço atual da ação dialógica, como um centro vivo e ativo de eticidade. Só assim, segundo ele, na redescoberta do comum, da espontaneidade da pessoa, da reciprocidade, da aceitação do outro no cotidiano da vida social, é que podemos encontrar a resposta provisória aos dilemas do homem moderno.

<sup>89</sup> Neste sentido que a comunidade tem um fundamento religioso para Buber, tal como, para Tolstói 1898 (Diário:21-3-1898) “há um só meio: a transformação religiosa da alma humana”.

Para Buber a comunidade deve ser ética, e não estética, nem explosivas, como analisava Bauman. Portanto, para ele, ela deveria ser orgânica, como uma espécie de pluralidade na unidade, da qual, possa-se assegurar a singularidade do outro, e não reproduzir formas de coerção, que as transformam em verdadeiros guetos de indivíduos sozinhos, que proliferam a violência em suas variadas formas.

Nesta comunidade, preconiza-se a pessoa em função do indivíduo, ou mesmo, da massa e do Estado, entes objetivadores do processo de despersonalização. Sendo, então, um espaço em comum onde à participação através da palavra se manifesta no diálogo com o outro e na relação recíproca com ele.

Nisto consiste o significado da comunidade para Buber, na sociedade contemporânea, ou seja, ela é uma multiplicidade de pessoas, com relações autênticas e totais, sem finalidades: “O importante são as centelhas, o acontecimento verdadeiro numa relação imediata” (BUBER 1987, p.87).

Isto quer dizer que os indivíduos não se relacionam pelo fato de possuírem algo em comum (interesses, negócios, trabalho), ou seja, a partir do utilitário que é apático e sem mundo, ou mesmo, da própria simpatia, que se reduz a aparências. Mas, ao contrário, que se relacionem imediatamente sem intermediários oficiais, mas através dos pequenos círculos que unem os homens em torno de um centro vivo.

Aqui, Buber consegue responder a Paulo no sentido de proclamar uma verdade existencial: Não existem intermediários para o que deve ser realizado na imediatez da vida. Se a relação Eu-Tu, implica na responsabilidade diante de alguém, o diálogo só pode existir na relação sem reservas com o outro, no face a face. Isto não diz respeito aos acontecimentos corriqueiros, pois, como vimos, este não pode ser planejado. Contudo, devem ser vividos e ainda persistem soterrados no subterrâneo da alma humana.

A relação com Deus que é o totalmente outro e centro vivo de toda experiência comunitária, de um círculo verdadeiro de homens, não poderá ser realizada, se não pelos outros e com os outros, nisto consiste a comunidade com seu conteúdo ético, este vínculo total que permite realizar Deus no mundo.

É importante destacar que não falamos aqui de um ascetismo sem mundo, que banalizada a emoção e destrói toda caridade, ou de um indivíduo fragmentado que persiste a fugir do mundo, esquivando-se do outro e por consequência de Deus.

O intermediário aqui é toda forma de institucionalização que impede a manifestação da espontaneidade da pessoa. Uma certa racionalização da fé que permitiu o ocultamento de Deus, o que impediu o homem moderno de ver-lhe face a face. Se a comunidade é o imediato, as centelhas que cintilam aqui e ali, se ela não é uma promessa nem um passado que deve ser realizado novamente, ela é um aqui e agora, ela é a responsabilidade do (*hic et nunc*) bem atual.

A comunidade como um Nós<sup>90</sup> palavra-princípio tão cara a dignidade humana é: “Não só a condição empírica de cada um, como também, a condição ontológica da pessoa”. (NEVES, 1972, p.117). Como vimos, é não num espaço, mas não relação *entre-deois* que se

---

<sup>90</sup> Segundo Newton Aquiles Von Zuber, que analisa o alcance das palavras princípio (*Grundworten*) enquanto fundamento da construção do pensamento Buberiano, a saber, a idéia de relação na sua manifestação antropológica, ou seja, o encontro dialógico como realização da existência humana na sua totalidade. Neste sentido, a palavra originária será para Buber o “entre-deois”. Que longe de ser uma esfera espacial, estará presente na relação ontológica como possibilidade de toda relação dialógica inter-humana. Ver BUBER **sobre comunidade**. Perspectiva, São Paulo, 1987.

origina o face a face, pelo qual, supõe a relação e interdiz o anonimato. Neste sentido, o homem só se torna Eu, na relação com seu Tu, ou seja, a medida, que se transforma em pessoa, que está aberta para a relação, não por uma imposição externa, mas por uma decisão interna.

O anonimato conduz a relação egótica (Eu-isso), isto, se reflete em três problemas sociológicos, a saber: A massa<sup>91</sup>, na qual, podemos visualizar o indivíduo atomizado e subordinado a uma totalidade indiferente a ele, O Estado<sup>92</sup>, onde as sociabilidades amorfas e artificializadas, estão muito presentes, sufocando o valor da responsabilidade ética pelo outro.

Da mesma forma, que a partir do pensamento Buberiano, identificamos no próprio indivíduo uma ficção moderna, que parte da idéia de Eu-descentrado, ou seja, aquele cuja individualidade independe do outro.

Este indivíduo desengajado do mundo e dos outros, tende cada vez mais a produzir em si mesmo, um imenso vazio, ou seja, um mundo despossuído de sentido, onde a relação autêntica está velada. Foi neste sentido que apresentamos até aqui, as conseqüências da falta da moradia. Mas, como reconstruir a morada e quais são os pressupostos desta para Buber?

Acreditamos que um pressuposto, além dos que já foram levantados aqui, diretamente relacionados à comunidade, no sentido Buberiano, é, bem como já nos referimos acima, à idéia de pessoa, pois está esta indissociado da primeira. Este tema será recorrente não só em Buber como também em E. Mounier, outro importante pensador da comunidade.

Ora, nenhum projeto comunitário pode surgir sem nele estar incluindo a pessoa, sendo que, enquanto Buber trabalha a pessoa a partir do inter-humano, Mounier se fundamenta no Personalismo ético. Contudo, ambos tem uma perspectiva da comunidade a partir da eticidade. A este respeito Mounier afirma:

A pessoa só se realiza na comunidade: isso não quer dizer que ela não tenha alguma chance de fazê-lo perdendo-se no anonimato. Não existe comunidade verdadeira, a não ser uma comunidade de pessoas. Todas as outras formas de comunidade não passam de uma forma de anonimato de pessoas (MOUNIER, S/R).

Assim, Pessoa e comunidade<sup>93</sup>, têm um significado que se contrapõe ao indivíduo, a massa e ao Estado, que são categorias eminentemente modernas e que representam as relações

---

<sup>91</sup> “A massa consiste para Buber numa multiplicidade de homens, numa vivência irreal, ela é algo carente, sem forma. O indivíduo em sua relação com a massa tende a ser engolfado por ela, e conduzido não como personalidade, mas como indivíduo, como uma parte. Ela é uma máquina de grande tensão, de intensa energia, mas não é um organismo, observa-se que os homens engolfados nas massas perdem duas coisas: as coisas que a personalidade constrói, a saber: o mundo, o Tu e, de certo modo, a si mesmos” (BUBER, 1987).

<sup>92</sup> Bem como vimos anteriormente, o Estado para Buber (1987) é também algo irreal e em toda parte significa despersonalização, entrave a relação, exílio. Seu centralismo baseado numa coação consentida impede de se estabelecer vínculos comunitários reais, e decreta a impessoalidade das relações, dificultando o surgimento da pessoa.

<sup>93</sup> E. Mounier faz uma diferença entre Indivíduo e Pessoa, **ver na tabela III em anexo**. Para ele a Pessoa é a *encarnação*, no sentido que é um todo (matéria e espírito), é *liberdade* (de descobrir por si mesmo a sua vocação e adotar livremente os meios de realizar), é *comunhão* (integrante de sua própria existência, idéia de comunidade

sociais despersonalizadas, abstratas e exteriores em sua forma, e esteireis e frias em sua expressão e em sua relação com o outro. Por tudo isso, que a idéia de pessoa subtende a negação do indivíduo-massa, Mounier se refere a isto como: *Uma certa revolta da pessoa contra o processo de despersonalização*<sup>94</sup>.

Isto implica no fato de que nenhum projeto de *boa sociedade* deve ter a pessoa somente como meio, como foi o caso da Revolução Russa, com os soviets (conselhos), que segundo Buber eram um bom exemplo de sistemas comunitários que, no entanto, foram paulatinamente perdendo autonomia e existência. Mas, a pessoa deve ser o meio e o fim de todo processo comunitário. Nestes sentido, a comunidade tem um fim em si mesmo: a realização da pessoa.

A confirmação da comunidade passa, então, pela confirmação do outro, numa atitude de autonomia e reciprocidade, pois, o fato fundamental da existência humana: “Não é nem o indivíduo enquanto tal, nem o conjunto enquanto tal (...) O fato fundamental é da existência humana é o homem-com-o-homem” (BUBER, *s/r*). Portanto, é no diálogo que se supõe a pessoa, o outro, de onde emerge todo o esteio da comunidade.

Assim, a propósito disto, o próprio Buber dá-nos um alerta quanto à importância de uma educação voltada para a comunidade: “Toda educação deve estar voltada para a comunidade e não mais para o Estado” (BUBER, 1987, p.81). Para ele, apesar de falarmos muito em educação comunitária, confunde-se está com aquilo pelo qual conhecemos nos currículos escolares: “o qualificar o homem em desenvolvimento com a capacidade de se orientar diante de grandes objetivos, tais como, a sociedade”.

Com isso, cai-se no erro de reduzir a comunidade ao utilitário, ao simples fato desta contribuir para a formação de um homem útil a sociedade. Contudo, tudo isso, tem para Buber, muito pouco haver com educação comunitária.

Quando Buber refere-se à educação comunitária, a entende como algo que engloba toda vida: “Ou comunidade é isso, ou, então, deve-se renunciar à idéia da existência de uma comunidade autêntica” (BUBER, 1987, p.85). Com isso, ou existe alianças entre os homens, que significa o acordo artificial entre homens fragmentados, na separação da vida, ou existem

---

e de ação responsável). A pessoa não é um objeto, pelo contrário, é precisamente aquilo que em cada homem, não pode ser tratado como objeto. A pedagogia da comunidade faz-se presente tal como em Buber. A pessoa no sentido comunitário, não diz respeito a um coletivismo devastador que se impõe e elimina as subjetividades no melhor estilo totalitário, mas de relações sociais que não se colocam como padrão ou modelo a toda humanidade. Pois a liberdade é conquistada com os determinismos; deve-se aceitar a liberdade como um dom. Recusá-la significa diminuir o espaço de realização da vida pessoal impedindo que a existência possua um sentido de libertação. A comunidade em Mounier não tem um sentido místico como em Buber, mas prático, com um certo caráter tomista que não rompe com a política. O homem é pessoa através da comunidade no agir da pessoa, Mounier tem uma noção ontológica de pessoa.

<sup>94</sup> Ver Mounier (*s/r*) **A Revolução Comunitária**.

comunidades autênticas do aqui e agora, nesta verdadeira vida não patética e da autêntica vida no diálogo.

Não podemos ser românticos em admitirmos uma certa volta às antigas comunidades, o que para ele significa uma tendência sem esperanças nas sociedades modernas. Se as coisas podem realizar-se: “Se o amanhã se tornou mais orientado para a vida comunitária que o hoje, isso é suficiente, se existe uma alteração em determinada direção, isso basta” (BUBER 1987, p.86).

O novo sentido de comunidade repousa sobre um *estar com*, uma *comunialidade*. Isto quer dizer que os homens se encontram com os outros, com todas as suas qualidades, habilidades, possibilidades e entre eles algo acontece. Isto só pode ser feito por pessoas, somente aqui, pode-se construir algo, alguma finalidade legítima.

Por tudo isso a educação é a preparação para o sentido de comunidade, na vida pessoal e com a vida pessoal, introduzindo a partir desta vida naquilo que existe hoje. A educação para a comunidade só pode ocorrer através da comunidade, à espontaneidade é o fator preponderante na educação e educar para a comunidade só é possível na medida em que existe comunialidade que educa para a comunidade. (BUBER, 1987, p.90).

Portanto, para Buber educação é relação e por este termo, ele entende, relação isenta de propósitos, cujo fim é ela mesma. Assim, a capacitação de pessoas para relacionar-se com as outras, as quais se convive num voltar-se para o outro bem concreto, depende muito do estabelecimento de relações mais autênticas: “Vale dizer, estabelecer relação autêntica e genuína com os outros” (BUBER, 1987, p.93).

Isto não tem um caráter conceitual, mas, é profundamente real, e diz respeito à reciprocidade entre pessoas, ao encontro do homem com seu semelhante. E, apesar deste ser afetado em nossa época, pela grande melancolia do homem, faz saber: o egotismo, o problema todo está, segundo Buber, na apropriação do outro.

O grande desafio de se pensar a comunidade, sobre a perspectiva da eticidade, reside numa possível transformação na forma como percebemos o outro, não só no espaço privado, com também, no espaço público, este, enquanto recipiente de novas sociabilidades, sempre dinâmico. É em relação a este desafio que nos ocuparemos no momento seguinte de nossa reflexão.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS -NOVAS SOCIABILIDADES: A COMUNIDADE E O ESPAÇO PÚBLICO, ALGUMAS IMPLICAÇÕES DE UM MUNDO REENCANTADO.

*Uma verdadeira comunidade e uma verdadeira vida comunitária só se realizarão na medida em que se tornarem reais os indivíduos em cuja existência responsável se renova a coisa pública. (Buber: 1987:132)*

Neste momento nos preocuparemos em traçar as conclusões provisórias deste trabalho, nossa convicção não nos permite acreditar no conhecimento como algo dado. Na nossa opinião suas bases fundamentais devem acompanhar a vida. Estamos aqui, como já dizia Buber: *numa estreita aresta* de onde não podemos conceber nenhuma certeza, a única certeza, por sinal, é a de estamos diante da vida, portanto, diante dos outros, seja com seus delírios ou suas esperanças.

O fato, é que sem ela, não havia razões para nos questionarmos sobre tantos mistérios, que mesmo com toda técnica científica continuam sendo invioláveis. Portanto, nossa tarefa aqui não se dimensionou para uma futura utilização instrumentalizada da comunidade, como uma nova forma de sociabilidade a ser aplicada nas instituições formais, não é essa nossa hipótese, nem se comportou como uma construção teórica neutra, ou seja, apenas descrevendo visões diferenciadas acerca do tema.

Mas, a partir do pensamento Buberiano, podemos considerá-la como uma saída, uma vivência bem concreta. Se a comunidade não é um conceito, ela é uma vivência e desta forma deve ser considerada pela sociologia. Portanto, antes de ela necessariamente pertencer a algum campo do saber específico, é uma condição da existência do ser homem. Nestes termos, não poderíamos conceber outra hipótese, senão a que toma como princípio a existência comunitária enquanto fator concreto de transformação do espaço público.

Contudo, não poderíamos, também, deixar de fazer essas considerações finais sem antes, circunscrevermos um fator substancial ao que podemos considerar como fonte de preocupação sociológica, ou seja, nosso tema se dirige ao *outro*, como fonte primária de reflexão sobre o social. Desta forma, nos propomos aqui, em tentar estabelecer uma problemática que para nós foi o foco central de toda reflexão até agora:

- Qual o valor ético da comunidade para o espaço público? Ou, quais as possibilidades da eticidade enquanto fator de novas sociabilidades? Trataremos aqui de tentar sistematizar uma contribuição do pensamento Buberiano, para o que ao longo de nossa reflexão mencionamos com o nome de aventura sociológica.

Nossa hipótese aponta para o tema do outro como principal fundamento da eticidade e este tem como grande finalidade, à transformação do espaço público: *o espaço aonde se desenrolam as coisas humanas*. A perspectiva dialógica da comunidade consiste então numa finalidade: a de servir de recipiente ao encontro dialógico no espaço público, só que desta vez, o outro não deve ser visto mais, como indivíduo, e sim, como pessoa e a vivência desta está indissociada da comunidade.

O diálogo Buberiano é diferente do diálogo proposto por H. Arendt e do filósofo alemão Habermas<sup>95</sup>, com a ação comunicativa. O segundo, particularmente, aposta no

---

<sup>95</sup> Nossa intenção não será a de aprofundarmos tais autores, já que não são focos centrais de nosso debate, contudo, mencionamos para fazermos referências a outras visões também importantes no campo do diálogo.

conteúdo eminentemente *racional* do diálogo, onde este diálogo seja realizado de forma calculada, portanto, mediatizado, planejado.

A ação comunicativa esgota o diálogo nos domínios da razão instrumental, propondo com isso, as possíveis saídas para construção de um espaço público na modernidade. Para Buber, estas possíveis saídas não estão sustentadas sobre conversações genuínas, mas sobre um desdobramento do discurso monológico.

O dialógico Buberiano, enquanto fator de sociabilidade tem como desafio a vivência comunitária, a responsabilidade diante de alguém, o Tu enquanto realização do Eu, sem tirar a responsabilidade do indivíduo perante ele mesmo, nisto persiste a condição sem danos da individualidade no espaço público genuíno.

Portanto, se converte não numa saída predefinida, ela é uma vivência e enquanto tal, não pode ser objeto de instrumentalização de nenhum construto teórico, muito menos das políticas oficiais do sistema.

Mas, faz-se necessário, bem como, mencionamos acima, uma educação para a comunidade, ou seja, um certo tipo de formação interna que capacite a pessoa a voltar-se para o outro e que em razão disto, não se limite aos aspectos instrumentais de uma conversação, mas, ao significado ético de sua realização, ou seja, ao outro.

Assim, o espaço público só pode ser realizado na medida em que o realizo com os outros, no sentido de Paul Ricouer, que define a relação entre o próximo e sócio<sup>96</sup> a partir de uma *Intenção ética*, ou seja, a questão do outro no espaço institucional, se define no que considera como sendo a questão fundamental: Quem é o meu próximo?<sup>97</sup>

Tal problema visa a nos colocar três desafios fundamentais para o espaço público: “Intenção da vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (RICOUER, 1995, p.161). Visar à vida boa implica em visá-la com os outros; o outro é um mediador entre nós mesmos e o mundo.

Esta ética da mutualidade do ser-com implica a estima de si e a estima aos outros, a simpatia e a solicitude, no caráter insubstituível da pessoa. Esta é a intuição inicial da ética, e se seu fim último é a ação. Está por sua vez vai esbarrar nas situações concretas dos conflitos que expõem o lado trágico da ação, os becos sem saídas e expõem a pessoa a micro-violência cotidiana.

Por outro lado, Ricouer observa que a estima de si só tem sentido no plano ético do cuidado do outro: “Estima e solicitude, não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra. Dizer si não é dizer eu. Si implica o outro de si, a fim de que se possa dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro” (RICOUER, 1995, p.163). Para ele, o milagre da reciprocidade só é possível nestas condições, ou seja, na amizade, onde, estima-se o outro tanto quanto a si mesmo.

Esta amizade entre iguais pode restabelecer a igualdade lá onde ela não é dada, ou seja, no próprio terreno conflituoso do social. Assim, a intenção do bem viver envolve o sentido de

---

<sup>96</sup> “Nous ne vivons pás, sommes-nous tentés de dire, dans lè monde du prochain, mas dans celui du socius... Et nous aussi, nous demandons: qui est notre prochain? Ne nous faut-il pás revenir de l étonnement au doute critique et conclure que la rencontre immédiate d um homme, rencontre que me ferait lè prochain de cet homme concreto, est um mythe par rapport à la vie em société, lè revè d um mode de relation humaine autre que lè mode réel. C est um tel mythe du social qui anime lès deux attitudes contraires... Lè theme du-prochain peut norrir une attitude radicalement anti-moderna: I Evangile annoncerait la condamnation globale du monde moderne; il le dénoncerait comme le monde sans prochain, le monde deshumanisé des relations abstraites, anonymes, lointaines. Entre le prochain et le socius, il faut choisir” (RICOUER, 1957, p.103-104).

<sup>97</sup> Referimo-nos a parábola do bom samaritano, analisada por Ricouer.

justiça enquanto principal base de um espaço público renovado. Assim, “a expressão social da vida ética envolve as noções de justiça, igualdade, consolidadas em instituições” (CÉSAR 1998, p.43).

Já que as instituições são um sistema de partilha, ou distribuição, é nelas que será colocado o problema da justiça, onde, cada um deve ser o destinatário de uma partilha justa, nisto consiste a relação de amizade pelo outro, e a própria relação estreita entre Ética e Política que se estabelece à dimensão do justo enquanto fator de igualdade e de liberdade da pessoa. Trata-se, pois, de solucionar conflitos éticos a luz da razão prática, da meditação sobre as regras do agir.

Isto quer dizer que, quando os princípios morais são confrontados com a complexidade da vida, os conflitos são inevitáveis, exigindo o recurso a sabedoria prática, a sabedoria prática no sentido ético de ação consiste em priorizar o respeito às pessoas, em relação ao respeito a lei. A regra de ouro de toda ética é a solicitude crítica em relação aos outros, a solicitude que atravessou às provas dos conflitos sociais. (CÉSAR,1998, p. 44-45).

Assim, é válido ressaltar que ao lado de uma possível universalidade da justiça no espaço público: “Não faças ao outro o que não queres que te façam... A humanidade na minha pessoa e na pessoa do outro” CÉSAR (1998, p.167). Assim, não podemos deixar de ignorar o caráter prático da intenção ética, enquanto, formador de uma nova mentalidade para o público, baseada principalmente no respeito ao outro. Situação está, que poderia se adequar no que Ricouer considera como sendo uma *célula de conselho*, ou seja, uma espécie de comunidade no sentido Buberiano.

Tal como em Ricouer<sup>98</sup>, na passagem do sócio ao próximo, em Buber temos a passagem do social ao inter-humano, apontando assim, para a nova comunidade, como algo pós-Social, como sendo, de caráter eminentemente prático, no sentido da vida, enquanto evento concreto e não fictício da relação, e sobre o qual, deve repousar o espírito público:

A Verdadeira vida pública e a verdadeira vida pessoal são duas formas de ligação. Para que possam nascer e perdurar são necessários sentimentos como conteúdo mutável; por outro lado são necessários instituições como forma durável; porém estes dois fatores reunidos não geram ainda a vida humana, é necessário um terceiro que é a presença central do Tu, ou ainda, para dizê-lo com toda verdade, o Tu central acolhido no presente (BUBER, 2003, p.54).

O debate do espaço público ou talvez a transformação deste, para nós contemporâneos, nunca tenha sido tão necessária: *Já que a vida coletiva do homem moderno está engolfada necessariamente no mundo do Isso*. Assim, ao longo de todo nosso debate encontramos diagnósticos totalmente negativos, a respeito do que o espaço público representa para os homens concretos e reais.

Vimos de forma bastante elucidativa no segundo capítulo, principalmente no que concerne ao pensamento de Bauman, sobre a comunidade na modernidade líquida, que o indivíduo pós-moderno que tem como ancestral mais próximo: o Eu-descentrado, desengajado, encontra-se hoje num estado de apatia total quanto à vida pública, pois está é fonte das grandes desilusões e falta de crença, bem como, de desinteresse.

---

<sup>98</sup> “Eu insistiria também sobre o fato de que nunca se decide sozinho, mas no seio do que chamarei de célula de conselho, em que vários pontos de vista entram em jogo, na amizade e no respeito recíprocos”. (RICOUER, 1995 p.171).

Daí que para o autor em nossa modernidade líquida, cujas identidades são fluidas, teremos a construção de individualidades totalmente alheias a qualquer intenção coletiva. Aqui as únicas expressões de comunidades possíveis, são os guetos contemporâneos, cujos atributos recorrem as comunidade estética e *comunidades explosivas*. As primeiras proliferam a indiferença, a segunda, reproduz a violência aberta.

Aqui, a idéia de comunidade enquanto forma de renovação do espaço público está limitada pelo fatalismo sociológico, presente desde os clássicos, ou seja, diz respeito, ao que Bauman denominou como sendo a: *esquiva da comunidade*. Este sentimento desengajado do homem pós-moderno, que não quer submeter sua *liberdade* a uma *segurança* sempre instável, já que visa o mínimo de vínculo social.

A segurança, nos dias de hoje, diz respeito muito mais a um problema *privado* e não *público*, a uma banalização da violência que só faz aumentar o ódio e a indiferença, nisto consiste, então, o aspecto aterrorizador da desintegração social, e de todo processo pelo qual denominamos como *falta de moradia*.

Neste sentido, torna-se notório que o público toma uma dimensão diferenciada daquela que deveria ser sua efetiva expressão. O público não tem mais o significado do *estar em casa*, partilhando a segurança e a liberdade junto com os outros, pelo contrário, o outro é a própria danoção e uma constante ameaça a liberdade do indivíduo.

Não muito distante disto, retomamos a polêmica colocada por Mounier (1963) quando do tema do outro. No qual, reconhece que os sociologismos e coletivismos que preencheram o século XIX incidiram sua atenção apenas sobre a *organização social* e não sobre a natureza da relação que une uma existência à outra. Para ele, este processo diz respeito a uma alienação que limita uma fundamentação mais profunda do espaço público.

Para ele, a sensação de *Náusea* que segundo Sartre, assola o homem moderno, se estabelece no contato com as coisas e com os outros e exprime, segundo Mounier (1963, p.138) “Uma repulsa pela proximidade, a decepção da sua ausência”. A comunicação é para Sartre uma infelicidade e deste modo, o vínculo que poderia legitimar a vida pública é entendido apenas como algo indireto, impessoal, e, portanto, inautêntico as demandas integrais da pessoa.

Assim, nenhum dos indivíduos que compõem tal espaço tem relação direta com os outros. A isto, ele classifica como sendo a escravidão radical do existente em relação ao outro<sup>99</sup>: “O outro é para mim um sistema ligado de experiências, fora do alcance do qual me represento como um objeto entre outros, é, pois, a negação radical da minha experiência de sujeito” (MOUNIER, 1963, p.143).

O outro por assim dizer, é aquele que rouba-me o mundo, aquele que me vê, que me possui e que me tira a liberdade. Este está sempre indisponível e longe de me trazer uma promessa, só semeia morte e danoção “*O inferno, são os outros*”, nesta expressão, Sartre atravessa toda possibilidade de uma possível alteridade, o outro para ele é aquele pelo qual me vejo exposto, sem segurança.

---

<sup>99</sup> O outro neste sentido Sarteriano é um objeto subutilizado, é uma experiência exterior, que não diz respeito a experiência original (Mim-Ti) Buberiana. Assim entre um objeto e um sujeito não há medida comum, não há igualdade. Temos uma relação apenas direcionada ao olhar: *o outro é aquele que vejo, e aquele que me vê*. Da mesma forma que sou um objeto de seu olhar ele também é objeto do meu. O ser-visto-por-outro, expressa as fronteiras do cogito cartesiano na perspectiva psicológica, já que sou sujeito-objeto, o outro é também sujeito-objeto. O outro é assim aquilo que me olha, mas que está indisponível, assim como, sou para ele aquilo que lhe olha e que o ameaça possuir, tirar sua liberdade.

A resposta do existencialismo ateu de Sartre convém ressaltar, é de imobilizar por sua vez o outro em objeto. É na guerra disjuntiva do cogito cartesiano entre sujeito e objeto, que sobrevém minha única alternativa, qual seja, a de objetivar o outro pela indiferença: “o olhar, todo olhar gela” (MOUNIER, 1963). É na posse do outro que transformo-lhe em objeto, estabelecendo assim, minha liberdade de sujeito, mesmo que está permaneça numa constante tensão e provisoriamente face o perigo real do inimigo.

Já que o outro é indisponível, ou seja, foge-me quando procuro e possuí-me quando lhe fujo, teremos uma relação indireta que marca um espaço público impessoal, onde os indivíduos mais parecem com os *neuróticos* de Freud, perdidos e ao mesmo tempo, não querendo ser vistos por ninguém.

O espaço público daqui derivado, não poderá ser outro, senão funcionar a partir daquele fundamentado que repousa na máxima maquiavélica: *os fins justificam os meios* onde a pessoa só existe enquanto objeto de minha realização pessoal, não como meio para ela.

Já que o fim de minha existência é a liberdade, devo conquistá-la objetivamente pela vilania, pela mentira, na instrumentalização do outro, pelos jogos de interesses que mediam uma corrupção generalizada no espaço público. Assim, este se transforma em fonte primeira de deserção. Nisto consiste, o jogo dos solitários, do ser jogado no mundo, da falta de morada e de uma vida pública estéril e improdutiva.

Se o outro é um estorvo possível para Sartre, a indisponibilidade será uma estratégia fascinante para quem está cheio de si, nisto consiste, também o sentimento de Náusea: “Assim, é num projeto prévio de indisponibilidade; e não na minha liberdade de sujeito, que alcanço o outro como objeto e é na mesma disposição que me reduzo a recebê-lo como invasor” (MOUNIER, 1963, p.156). Aqui, o desvio do outro reconhecido como invasor, torna-se principal fonte de problematização para a construção de um espaço público autêntico, que tenha como base a pessoa e a comunidade.

O olhar do outro é aquele que fixa é o olhar perturbador. Semelhante aos olhares dos *outros* que freqüentemente assolam a segurança dos indivíduos confinados nos guetos voluntários a que se referia Bauman. Assim como, o olhar narcísico que por um espelho só enxerga a si mesmo, suas pretensões e suas preferências, não estando disponível a ninguém, a isto se resume sua estratégia: o vazio.

Este, por sua vez, é um *vazio ético*, nos termos de Hans Jonas e representa uma certa irresponsabilidade, que comoverá até os mais céticos críticos da comunidade. Assim é que vemos nascer, o efeito perverso de um espaço público privatizado e que não contém o diálogo, mas, somente a aparência dele.

Com isso, a legitimidade do espaço público vem perdendo força à medida que o reino da individualidade sobrevoa uma perspectiva narcísica de vida. O homem do ir as compras, o consumidor que é orientado pelo desejo e pela realização constante do prazer próprio, não encontra nenhuma motivação em vivenciar sua dimensão pública, pelo contrário, este é um entrave à realização sem limites de sua liberdade.

E esta é a infelicidade da qual se referia Sartre: “Aqui, só há uma solidariedade de danados, em que cada um é estrangeiro a cada um como a si próprio, estrangeiro e não outro”. (MOUNIER, 1963, p.166).

Mounier dirá, no entanto, que tudo muda completamente se me coloco em relação a mim próprio e ao outro numa atitude de disponibilidade numa *presença sempre renovada*, nisto cabe o verdadeiro caráter público: *a disponibilidade na construção em comum de uma felicidade criadora*.

O com-outrem que significa para Mounier o nós comunitário e tem a perspectiva de uma experiência onde a comunicação, não seja sinônimo de infelicidade, mas, de um encontro autêntico entre pessoas (sujeitos de um diálogo). Onde o eu não tenha o outro como natureza (objeto) e sim como liberdade, aqui repousa a crítica de Mounier a Sartre. O espaço público deve ser, então, o espaço onde colaboro com a liberdade dos outros, assim como, eles o fazem pela minha, nisto consiste então o verdadeiro desafio público:

Se o outro não é um limite do eu, mas uma fonte do eu, a descoberta do nós é estritamente contemporânea da experiência pessoal. O tu é aquele em quem nós nos descobrimos e pelo qual nós nos elevamos...Entre a minha vida privada e a minha vida pública, marca o campo em que procuro manter meu ser social a paz das profundidades, a intimidade comunicada de pessoa a pessoa (MOUNIER, 1963, p.162).

Não muito distante disto, Lévinas proclama que o ser humano é chamado para o bem e para o infinito através da alteridade absoluta, da transcendência e para a ação na existência através da responsabilidade para com o rosto. A precedência ética implica no fato de que minha subjetividade realiza-se concretamente na existência através da relação com o outro, que se manifesta através de seu rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de justiça através da relação intersubjetiva. Aqui, o espaço público revela-se na *epifania do rosto* do outro:

Tudo o que se passa aqui entre nós diz respeito a toda gente, o rosto que observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade (LÉVINAS apud SIDEKUM, 2002, p.150)

Nesta mesma linha, Buber tentando também encontrar as saídas, para o problema do outro e da conseqüente solidão do homem. Entendeu as instituições como uma forma de expressão do público, contudo, para ele, elas são o fora, onde se está para toda sorte de finalidades.

É nelas que se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, concorrências, onde se organiza, administra, exerce uma função, ou se prega: é a estrutura mais ou menos ordenada e aproximadamente correta na qual se desenvolve, com concurso múltiplo de cabeças humanas e membros humanos, o custo dos acontecimentos. Estas dizem respeito à coletividade ou a uma soma de partes individuais.

Porém, Buber acredita que além desta, temos os sentimentos enquanto uma forma interior da pessoa que não diz respeito somente a ela, mas ao outro: “Os sentimentos são o dentro, onde se vive e se descansa das instituições. Ai o espectro das emoções vibra diante do olhar interessado, ai o homem usufrui sua ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor...Ai a gente se sente em casa, e se estira na cadeira de balanço” (BUBER, 2003, p.51).

Contudo, somente os sentimentos não são necessários para conhecer a pessoa e a comunidade. E preciso que saíamos ao encontro do outro, não importando o espaço que ele está presente e que lhes sejamos disponíveis, que realizemos o encontro, na medida e na proporção de um diálogo aberto, e na responsabilidade diante de alguém. Por isso, Buber reconhecer uma certa indissociabilidade entre os sentimentos e as instituições.

Mas, os sentimentos são, também, a fonte motivadora de onde nasce o mundo inter-humano, o mundo da personalidade de onde ocasionalmente experimentamos o estar-com-o-outro. É, bem longe da formalidade e no subterrâneo das relações institucionais que encontra-se velada a vida em comum.

Já que o *estar em casa* significa uma sensação de segurança, que só pode ser concedida numa vivência com o outro e se numa visão ética não existe uma *segurança solitária*, existe por outro lado, a necessidade de uma *segurança em comunidade*, de onde se compartilha uma vivência com o outro, portanto, de onde se compartilha não só a segurança como também a liberdade, não na liberdade do indivíduo que é fictícia, mas, na liberdade da pessoa que é concreta.

Buber ao se referir aos sentimentos, parece dialogar com Weber, quando este refere-se às comunidades afetivas, como uma probabilidade, derivada da ação referentes a afetos, que tende a se realizar com grau mínimo na média, nos mais frios ambientes burocráticos da vida administrada, tais como: no escritório, no exército, nas escolas e nas associações modernas em geral. É lógico que estas experiências não constitui regra e sim uma exceção, naquilo que se pode considerar o exílio do sentimento comum face a frieza da vida administrada.

Buber também denuncia o esfacelamento da pessoa perante o mecanismo da sociedade de interesses (coletivismo). Portanto, para ele, não se deve procurar o remédio, igualmente fictício ensimesmado no privado, como queria Sartre<sup>100</sup>, num mergulho no próprio Eu, mas através, da aparência deste eu no espaço público, do entre dois.

Quando as pessoas se inter-relacionam no diálogo e todos estão interligados num centro ativo, aí surge a comunidade e o sentido de espaço público, já que: “A confirmação do outro naquilo que ele é será o cimento social para a convivência na pluralidade” (ZUBER, 2003). Já não temos dúvida, da importância da idéia de eticidade enquanto fator de sociabilidade no espaço público e da comunidade enquanto forma de renovação deste mesmo espaço.

Tudo isso, porém, só terá sentido a medida em que estiver relacionado com a realização existencial, ou seja, do ponto de vista concreto, com a práxis. E numa espécie de entrelaçamento entre reflexão e ação que tem sentido o destino ético da existência humana, não poderemos pensar numa transformação vinda de fora, se as pessoas não tem guardado em suas almas a essência da necessidade de mudarmos a forma como pensamos e nos relacionamos com o outro no cotidiano.

Por isso, propomos um reencantamento, que aqui sugere, justamente, o oposto ao que weber anunciou como sendo o desencantamento do mundo, pelo menos no que diz respeito ao seu aspecto social. Assim, de acordo com o que nos propomos investigar, este reencantamento ao nosso entender dar-se-á a partir de uma perspectiva dialógica que tem como centro a idéia de comunidade, como um fator substancial de transformação do espaço público.

Isto, nos dias atuais, significa uma Utopia? Se considerarmos utopia não somente como um não-lugar, mas, um lugar que quer ser um contraponto a lugares anônimos, circunscritos e neutralizados pelo saber, onde nada se passa senão: o previsível, o desencantado, o calculado, onde vemos imperar somente a representação, sem lugar algum para a imaginação criadora. Ela, a comunidade, pode ser este contraponto, ou seja, pode ser o lugar onde existimos, onde o desejo quer efetivar-se no encontro com o outro.

---

<sup>100</sup> “Mas foi somente Sartre que elevou ao nível de um princípio de vida o que aqui nos aparece ainda como aflição do homem enclausurado em si mesmo. Ele considera os muros entre os parceiros de uma conversação como simplesmente intransponíveis; para ele, o destino inevitável do homem é que ele só tenha a ver diretamente consigo mesmo e com seus próprios assuntos; a existência interior do outro diz respeito a ele e não a mim, não existe e não pode existir contato direto com o outro. Aparece aqui, com uma clareza jamais demonstrada, o funesto fatalismo do homem moderno, que vê na degeneração a natureza imutável e no infortúnio de ter-se perdido num beco sem saída o destino original do Homo sapiens, e que rotula qualquer pensamento de uma ruptura e romantismo reacionário” (BUBER, 1987, p.145).

Neste sentido que concebemos a comunidade como uma dissidência, uma utopia<sup>101</sup>, que está em constante conflito com as ideologias ligadas às instituições. Por isso, a comunidade é um chamado a uma nova vida, tal como, o chamado que Buber faz a juventude alemã, no sentido de realização concreta de um contraponto a crise do homem moderno, portanto, a um desafio na construção de uma utopia realizável:

Esta juventude deve adentrar-se nesta crise onde está aquilo que resta da comunidade, aquilo que ainda sobra das relações imediatas entre os homens; ela deve trazer esta crise para o seio de sua vida pessoal. A liberdade que a juventude acredita conquistar ao suprimir os vínculos, é o vazio, vale dizer, a liberdade estéril. É a liberdade da qual nada pode emergir, pois ela não traz em seu seio nenhuma semente de realização. Para tornar esta liberdade fecunda e realizada, o homem moderno, a juventude moderna deve penetrar na crise da comunidade com sua vida pessoal, e não apenas com seus pensamentos. Isto significa, contudo uma mudança na relação existente entre vida pública e privada (BUBER, 1987, p.76,77,78).

Com isso, esperamos ter deixado claro ao longo deste trabalho, a noção da comunidade enquanto espaço de eticidade, perspectiva está que não seria possível imaginar sem o diálogo como elemento norteador de tais idéias. Deixamos aqui, nossas conclusões provisórias: a comunidade enquanto base de uma tentativa de reencantamento do espaço público e construção de uma ética da não-violência.

Deixamos, portanto, a vós leitores a tarefa de recomendarmos as críticas indispensáveis e os pontos frágeis que deixaram de ser aprofundados ou mesmo discutidos. Fica aqui, por hora, nossa satisfação de podermos ter tido a oportunidade de entrarmos em contato com obras e autores indescritíveis e a certeza de que algo foi aprendido não só no sentido do saber, mas, da própria prática que se faz inerente à face da vida e no cotidiano de onde não podemos estar ausentes.

---

<sup>101</sup> No âmbito do imaginário social, Ricoeur estuda, como veremos a ideologia e a utopia, consideradas por ele como as expressões máximas desse imaginário. A ideologia para ele tem uma função de integração social, enquanto que a Utopia, a de subversão; a ideologia legitima o sistema, a Utopia o contesta. Contudo, o aspecto sadio de ambas consiste, do lado das ideologias, no reforço do laço social; do lado da utopia, como uma abertura a novos modos de ser, a profecia do homem vindouro numa fuga para o sonho, ainda não realizado. Ambas, também são interpretações do social e por sua vez são elementos fundadores de uma comunidade, a qual reconhece, deste modo, sua identidade própria. Deste modo, utopia no sentido que queremos empregar significa abertura permanente a um poder- ser.

## 6 REFERÊNCIAS:

ADORNO, T E HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Tradução de Guido de Almeida -Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ALDUS, JOAN. **O intercâmbio entre Durkheim e Tönnies quanto à natureza das relações sociais**. In MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tönnies**- São Paulo: Edusp. 1995

ARENDT, Hannah. **As origens do Totalitarismo**. São Paulo: Cia das letras, 1995.

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. Tradução: Plínio Dentziem- Rio de janeiro: Zahar, 2003.

----- **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentziem- Rio de janeiro: Zahar, 2001.

----- **Trabalho, consumismo e novos pobres**. In: **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**. Tradução: Plínio Dentziem- Rio de janeiro: Zahar, 2003.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução: Newton Von Zuben- São Paulo: Centauro, 2001.

----- **Do diálogo ao dialógico**- São Paulo: Perspectiva, 1982.

----- **Sobre Comunidade**. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987.

-----**Israel and the World: Essays in a time of crises.** New York: Schocken Book, 1960

-----**O Hassidismo e o Homem do Ocidente.** In: Guinsburg, J. e Fabel, N. (org). **Aspectos do Hassidismo.** São Paulo: B NAI BR, 1971

-----**Eclipse de Dios: Estudos sobre las relaciones entre religión y filosofía.** México: Fundo de Cultura Econômica-----

----- **Lê problême de I homme.** Paris, Aubier, 1962

----- **Socialismo utópico.** Tradução: Newton Aquiles Von Zuben- São Paulo: Perspectiva, 1971.

BECK, U. **La societe du Risque;** Paris: Aubier In: GOLDBLATT. **Teoria social e Ambiente-** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CONHEN, Harry. **Social interest and Human relations in Contemporary Philosophy,** 1985.

COHN, Gabriel. **O esclarecimento e Ofuscação: Adorno e Horkheimer Hoje.** Revista lua nova, nº 43- São Paulo: CEDEC, dez. 1997.

----- **A sociologia e o novo padrão civilizatório.** In BARREIRA **A sociologia no tempo: memória, imaginação e utopia.** São Paulo, Cortez, 2003.

CHAVES, Ernani. **No Limiar do Moderno: Estudos sobre Frederich Nietzsche e Walter Benjamin.** Belém: Paka-Tatu, 2003.

CESAR, Constança. **Ética e Política** In CESAR, Constança (org). **Paul Ricouer: Ensaio**. São Paulo: Paulus, 1998.

DURKHEIM, E. **De la division du travail social**- Paris: PUF, 1960.

-----, E. **Sociologia: Divisão do Trabalho e suicídio**. In: RODRIGUES, José. São Paulo: Ática, 1993.

DEUTSCH, Karl. **Política e Governo**- Brasília: UNB, 1983

GARCIA, Loreley. **A comunidade da Terra**; Revista João Pessoa Nº 1 Abril- São Paulo: CAOS, 2000.

GIDDENS, A. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo. UNESP, 1991.

GILES, Thomas. **História do existencialismo e da fenomenologia**- São Paulo:EPU, 1989

HOBSBAWN, Eric. **The age of extremes**, Londres: Joseph. In BAUMAN, Zigmunt **Comunidade: A busca por segurança no mundo atual**- Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, ed: DP e A, 2004.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**; tradução de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2002.

LORENZON, Alino. **Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier**- Rio grande do Sul: UNIJUÍ, 1996.

LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Lisboa: Gradiva, 1985.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. Tradução de Terezinha Monteiro Deutsch. Barueri, São Paulo: Manole, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade**. Petrópolis: Ed Vozes, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito** in SIDEKUM, A. **Ética e alteridade: A subjetividade ferida**. RS-São Leopoldo: Unisinos, 2002.

MENDONÇA, Kátia. **Novas Veredas para se pensar a ação Política: a não-violência** in JAKSON, Maria **Sociologia na Amazônia**- Belém: Pakatatu, 2000.

-----**Buber e Adorno: Deus e o Diabo nos pequenos detalhes** in JAKSON, Maria **Sociologia na Amazônia: Reflexões teóricas e de pesquisa** - Belém: Universitária, 2002.

MOUNIER, E. **o Personalismo**. Lisboa, Moraes, 1964.

-----**Introdução aos Existencialismos**. Tradução João Bernard da Costa. São Paulo: Duas Cidades, 1963

MIRANDA, Orlando. **Para ler Ferdinand Tönnies**- São Paulo: EDUSP,1985.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

MATTÉI, Jean. **A Barbárie Interior: Ensaio sobre o I- Mundo Moderno**. São Paulo: UNESP, 2002.

NEVES, Castanheira. **Curso de introdução ao Estudo do Direito**. Coimbra: lições, 1972

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Tradução: Aménio Armando, Portugal: Coimbra, 1932.

RAWLS, J. **Justiça e Democracia**; tradução Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOUER. P. **Leituras 1: Em torno do Político**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

-----**Histoire et Vérité: Lê socius et lê Prochain**. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

SANDEL, M. **Liberalismo and the limites of justice**. Cambridge: CUP, 1982.

PALACIOS, Marcos (on-line) **Cotidiano e Sociabilidade no Cyberespaço: Apontamentos para discussão on-line**. <http://facom/pesq/cyber/palacios/cotidiano.html>>19/11/1998.

QUINTANEIRO, Tânia. **Um toque de clássicos: Durkheim, Marx e Weber**. 2.ed. rev. Ampliada- Belo horizonte: UFMG, 2002.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e Sociedade como tipos idéias. In: FERNADES, Florestam (org) **Comunidade e Sociedade: Leituras sobre problemas conceituais metodológica e de aplicação**. São Paulo: Companhia editora Nacional- USP, 1973.

TAVARES, José Vicente. **A Aventura Sociológica na Contemporaneidade** (s/r)

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self: A construção da identidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1994.

----- **Multiculturalismo**, trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento. In: **Fundamentação metafísica dos costumes e outros escritos** - São Paulo: Martin Claret, 2002.

WEBER, Max. **Comunidade e Sociedade como estruturas de socialização** in FERNADES, Florestam (org) **Comunidade e Sociedade: Leituras sobre problemas conceituais metodológica e de aplicação**. São Paulo. Ed: Companhia editora Nacional- USP, 1973.

----- **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol-1. Tradução de Regis Barbosa e Keren Barbosa- Brasília, DF: Editora: Universidade de Brasília, 1991.

----- **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2001.

----- **Metodologia das Ciências Sociais/ parte 2**. 3 edição- São Paulo: Cortez, 2001.

----- **A Ciência como vocação**. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright. Max Weber. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WIRTH, Louis (1956). **Delineamento e problemas da Comunidade**- Chicago: Selected papare, 1956.

WALZER, M. **Las Esferas de la Justicia**; trad. Hiriberto Rubio. México: D.F. Fondo de Cultura Económica, 1993.

ZUBEN, Newton Aquiles. **Martin Buber: Cumplicidade e diálogo**. Baruru-São Paulo: EDUSC, 2003.

## 7-ANEXO

TABELA 1

### Classificação de Radrubuch

|                                   | Individualismo | Supra-individualismo | Transpersonalismo    |
|-----------------------------------|----------------|----------------------|----------------------|
| Concepção do Estado               | Contrato       | Organismo            | Construção           |
| Forma de vida em comum            | Sociedade      | Totalidade unitária  | Comunidade           |
| Fim último                        | Liberdade      | Nação                | Cultura              |
| Modelo de relações internacionais | Cosmopolitismo | Soberanismo          | Sociedade das nações |

Fonte: Radrubuch (1932)

TABELA 2

### Formas de Associação

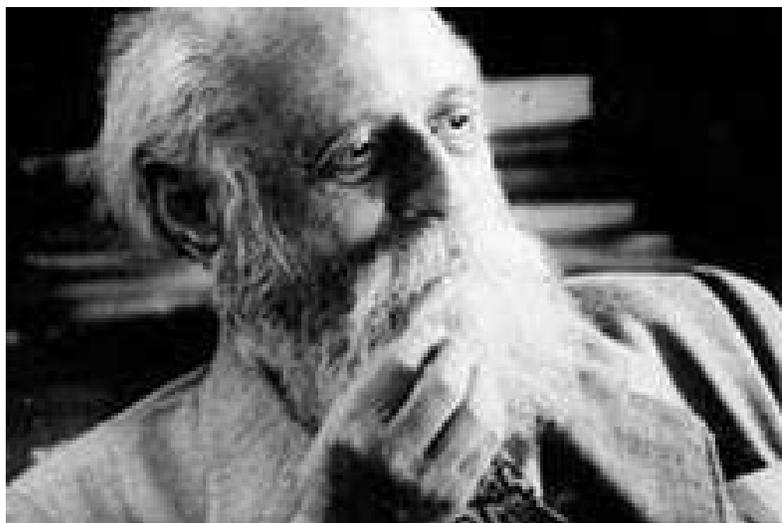
|                                 | Comunidade                | Sociedade                                    |
|---------------------------------|---------------------------|--|
| <b>Modos de união/Motivação</b> | Afetiva                   | objetiva                                     |
| <b>Modelo de relação</b>        | União na separação        | Separação na união                           |
| <b>Circulo vital</b>            | Família-aldeia-cidade     | Metrópole-nação-Estado-Mundo                 |
| <b>Normas e controle</b>        | União-hábito/<br>religião | Costume-<br>Convenção-lei-opinião<br>pública |
| <b>Padrão de intensidade</b>    | Relações locais-interação | Relações supra-locais<br>complexidade        |
| <b>Formas de unidade</b>        | Orgânica                  | Mécanica                                     |

Fonte: Miranda (1985)

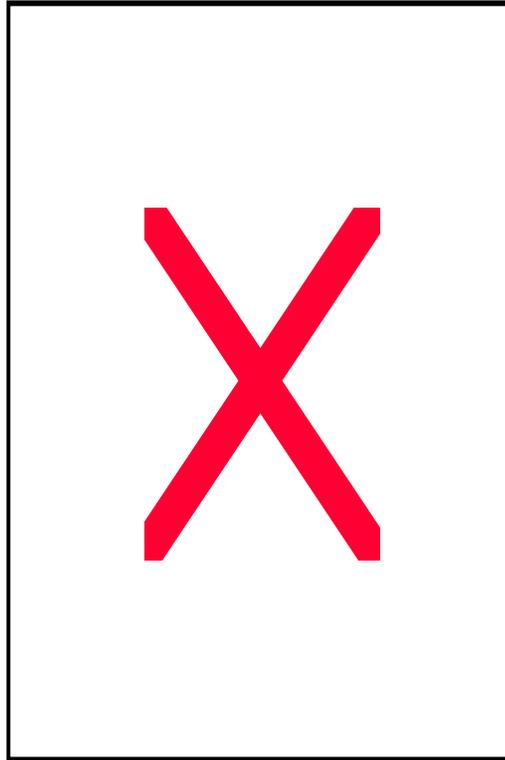
**Tabela III**

| <b>INDIVIDUO</b>                         | <b>PESSOA</b>                              |
|--|--|
| -Atenção voltada para si mesmo           | -Atenção voltada para si e para os outros  |
| -Atitude de isolamento e de defesa       | -Atitude de compartilhamento               |
| -Ignora a liberdade do outro             | -Vê no outro a extensão da minha liberdade |
| -Ser egoísta                             | -Ser disponível e aberto ao outro          |
| -Ser ocupado com ele mesmo               | -Ocupado com os outros                     |
| Vê no outro a limitação de sua liberdade | -O outro não o limita, o faz crescer e ser |
| -Sentido somente do eu                   | -Sentido comunitário- nós.                 |

Fonte: Mounier



**Martin Buber**



**Que experiência pode-se então ter com o Tu? Nenhuma, pois não se pode experiênciá-lo. O que se sabe então a respeito do Tu? Somente tudo, pois não se sabe a seu respeito nada de parcial. Eu entro em relação com ele no santuário das palavras-princípio.**