Globethics Repository



Comunidade enquanto estética do inter-humano [Community as an aesthetic inter-human]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Winand, Edwald José
Publisher	UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 00:43:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234478

COMUNIDADE ENQUANTO ESTÉTICA DO INTER-HUMANO:

A comunidade em Martin Buber e em Boaventura de Sousa Santos

Edwald José Winand

Resumo:

Este trabalho aborda a comunidade como questão ontológica e social sob duas perspectivas distintas, embora convergentes nos seus objetivos. O contexto geral é a idade moderna e o objetivo privilegiado é a possibilidade de reestruturação social. A comunidade é focalizada como condição fundamental do humano e da sociedade. A primeira perspectiva se exprime no pensamento de Martin Buber através de sua crítica dos movimentos e teorias socialistas e de sua filosofia da relação dialógica. A segunda perspectiva é a da sociologia de Boaventura de Sousa Santos que recupera a dimensão da emancipação social através de uma nova afirmação da solidariedade na comunidade.

Palavras-Chave: Comunidade. Emancipação. Solidariedade. Sociedade.

Abstract:

This work approaches the community as an ontological and social question under two distinct perspectives, although converging on their goals. The general context is the modern age, and the privileged goal is the possibility of social reconstruction. The community is highlighted as a fundamental condition of the human and of the society. The first perspective expresses the thought of Martin Burber through his criticism of socialist movements and theories, and his philosophy of dialogical relationship. The second perspective is that of Boaventura de Sousa Santos' sociology, which retrieves the social emancipation dimension through a new assertion of the community's solidarity.

Keywords: community, emancipation, solidarity, society.

INTRODUÇÃO

Comunidade é uma idéia comum. Dada a sua importância pela permanência no imaginário coletivo, talvez ainda não seja suficientemente evocada pelo nosso senso comum atual por seus atributos estruturais e potenciais. Pode-se dizer que tais atributos foram um tanto represados por teorias e conceitos das ciências sociais ou mesmo da filosofia. Isto quer dizer que também aí, conforme o interesse ou a preocupação, a comunidade pode também não ser muito lembrada pelo que ela potencialmente pode ser, ou, pelo que ela não pode deixar de significar consoante a sua origem e longa permanência histórica. A comunidade, como conceito sociológico ou não sociológico, abriga diversos significados, sendo que alguns podem ser muito parciais.

O próprio senso comum se encarregou rapidamente de instalar a comunidade nos espaços virtuais da cibercultura, com o que a pesquisa em diversas áreas de conhecimento logo lhe saiu no encalço. Também se tem testemunho da vitalização do conceito de comunidade sustentável, diante da conjugação das prementes questões sociais e ambientais. Podemos nos referir á comunidade científica, o que poderia designar apenas um certo corporativismo, o que não dizer então de uma comunidade de investidores? Por outro lado, não é raro se ouvir falar na idéia de comunidade humana, a qual relativizável pela idéia de sociedade humana.

A natureza do homem, transcendendo a capacidade de interação que se possa verificar entre membros de uma mesma espécie, se expressa pela cooperação mútua; pela solidariedade e pela sociabilidade, atributos da comunidade, seja na forma como é apresentada por Ferdinand Tönnies, que diferencia comunidade de sociedade, seja na forma como Durkheim a concebe, transformada em sociedade. Quando existe a crise social, mesmo que não seja tradicionalmente reconhecida ou estabelecida, a forma da comunidade adquire visibilidade na totalidade presumida de sua potencialidade, a começar por sua capacidade de fazer sobreviver pela coesão.

Tem sido comum a aplicação da idéia de comunidade àquelas instâncias locais desamparadas ou marginalizadas cuja comum unidade se define mais pelo que não se consegue ser e ter; mais pelo fato de se estar politicamente, socialmente e economicamente isolado e crucialmente dependente de ajuda humanitária vinda do Terceiro Setor ou da infra-estrutura de Estado. Casos com estes são abordados na

perspectiva de um conceito de solidariedade, uma solidariedade, no entanto, que geralmente se quer levar a tais comunidades desassistidas de fora para dentro. Eventualmente se sabe pelo contato com o noticioso, que esta ou aquela unidade de vida em comum está ou continua suportando a sua condição diferenciada, geralmente deficitária, uma comunidade de catadores de lixo, por exemplo, ou, a comunidade de um determinado bairro pobre da periferia passando por uma tragédia ou, por uma alegria, de carnaval, ou eleitoral. Logo, esta instância social, fixada numa localidade ou não, por não gozar de condições de vida adequadas ou prontamente identificáveis com aquelas condições tradicionalmente previstas na vida moderna — aquela regularidade mecânica articulada dentro da sociedade de mercado via produção e consumo — é percebida como uma "comunidade", e geralmente, "carente". Se esta comunidade define uma identidade social, ela é geralmente negativa. Nos casos mais raros, se apresentam comunidades empreendedoras, experiências de cooperativas de trabalho amparadas no Terceiro Setor ou não, tornadas visíveis sob um discurso altruísta, o que não lhes isenta de serem vistas como algo estranho ou avançado simplesmente por representarem a exceção à regra. Nestes momentos se empresta um tipo de relevância intelectual à construção da solidariedade interna a estas comunidades, diferentemente do que ocorre com aquelas instâncias que não superaram a sua crise, sobre as quais quer se aplicar uma solidariedade externa a sua forma. Por outro lado, nada se ouve a respeito de alguma comunidade de condomínio residencial de classe média, ou seja, sob a perspectiva do individualismo moderno, consoante ao mercado mistagogo e ao Estado disciplinador, a comunidade não existe como estrutura social fundamental, mas como sintoma de uma crise de percepção do humano. Então, na medida em que aludimos à comunidade debilmente ou de forma imprecisa, a ela e seus atributos estruturais e potenciais devemos resgatar obrigatoriamente. Se nos deparamos com frações de coletividade não ajustadas ao mundo do consumo ou alijadas de uma mínima estrutura emancipatória, então elas são apontadas como comunidades, e, no entanto, onde está a coesão? Só se vê *solidariedade mecânica*, ou seja, os laços de reciprocidade estão ausentes. No mais, ainda acompanhando Durkheim, a anomia moral e social perduram, ou, a sociedade se conduz por princípios preferenciais que não são exatamente sociais.

Em Martin Buber e em Boaventura de Sousa Santos a comunidade é também uma questão aberta. E o ponto de partida de ambos, pode-se dizer, são classes ou grupos sociais marginalizados ou desestruturados, explorados, descaracterizados de sua humanidade o que significa dizer em primeiro lugar, destituídos de condições básicas de

autêntica ou potencial vivência inter-humana. No entanto, para ambos os autores, a comunidade não é relativizada de seus atributos estruturais e potenciais, pelo contrário, ela designa sempre a qualificação positiva da vida social não condicionada, a não ser pelos seus próprios princípios. Com outras palavras: nem o mercado, nem o Estado deveriam se sobrepor à comunidade, sob o risco de inviabilizar a liberdade humana e a autenticidade da vida social, sob o risco de comprometer o sentido do inter-humano.

Ao tomar o primeiro contato com o pensamento de Martin Buber nas aulas do professor Antonio Henrique Campolina Martins, durante o Curso de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, de início — creio que é o que deve acontecer a todos que começam a ler o *EU e TU* — associei o EU-TU àquela mística exata à concepção de diálogo, de dialógico, fundadora da experiência e do entendimento, e do entendimento que só é possível por intermédio de outro (TU). Como também tínhamos quer estudar *O Socialismo Utópico,* logo se amarrou o conceito de *relação* (este entendimento dialógico pela reciprocidade cuja universalidade é ontológica, e cuja concretude é social) ao conceito de comunidade. Ocorre que já vinha lendo *A Critica da razão indolente* de Boaventura de Sousa Santos, onde os conceitos de utopia, de emancipação e de diálogo são permanentes e fundamentais. Aos poucos se foi descortinando as fortes semelhanças entre as proposições de Buber centradas no inter-humano, e as de Santos, que além de anunciarem a transposição da crise a que assistimos, subvertendo o seu centro paradigmático, pretende fazê-lo pela recuperação do sentido da comunidade, entendida como espaço original da solidariedade; pura e simplesmente, a solidariedade da reciprocidade e do diálogo conseqüente. A solidariedade pela qual um reconhece o outro, resultando em conhecimento que tem em um dos seus ângulos o autoconhecimento e em outro, um conhecimento social.

Essencialmente, se foi desenvolvendo um diálogo entre *O Socialismo utópico* e *A Critica da razão indolente,* são justamente estes os dois livros mais citados ao longo do trabalho. Mas ao mesmo tempo não era possível completar a concepção de comunidade, nem mesmo a concepção de utopia tópica de Buber sem se referir ao *EU e TU* porque é nesta obra central de seu pensamento que reside a radicalidade possível de sua visão de humano e de sociedade. Por outro lado, trabalhamos apenas com um único livro de Santos, o que, neste caso não é pouca coisa. *A Critica da razão indolente* é o primeiro volume entre quatro, cada qual cumprindo uma etapa de um manancial analítico e propositivo que se debruça sobre a inteireza de uma transição da modernidade para um futuro cuja base é a distribuição social de conhecimentos, direitos e poderes sob um novo

senso comum emancipatório, o qual é objeto fundamental deste primeiro volume. Antes, porém, de abordar o senso comum, Santos apresenta sua teoria crítica, sua não conformidade com a pós-modernidade da qual faz diferenciar a sua própria crítica pós-moderna de oposição. Afirma que esta pós-modernidade consolidada é meramente celebratória ao reduzir a transformação social à mera repetição acelerada do presente e ao se encastelar sobre o monopólio da idéia de uma "sociedade melhor" pela ação normativa, e sob universalismos que encobrem preconceitos eurocêntricos e racistas. A sociedade melhor que Santos admite só pode advir de um socialismo que se entende como sendo uma democracia radical. Já tínhamos aqui um vínculo claro entre a obra de Santos e o pensamento de Buber, notadamente através de *O Socialismo utópico*. E, em se tratando de utopia, caberia dizer que, da forma como é proposta tanto por Buber quanto por Santos, ela se apresenta como sendo um meio; uma prática e uma reflexão inerente à dinâmica da transformação social. Numa hipótese, utopia é uma ferramenta de expressão social para uma finalidade social. A qual, da mesma forma que ocorre com a comunidade, pode ser descaracterizada quando se tentar utilizá-la para finalidades que não sejam claramente sociais.

Santos pretende resgatar e propor o princípio da emancipação social, a liberdade. Buber demonstra, e propõe, o alcance social efetivo dos socialismos e, a reestruturação social a partir do que é inabalável e que está contido nas diversas experiências socialistas; a primazia do princípio social em contraste ao princípio político como monopólio do Estado, primazia que resguarda no seu centro a comunidade, a qual, por sua vez, nestes termos, define a condição por excelência da liberdade.

No primeiro capítulo Santos apresenta o paradigma dominante da modernidade inscrito no princípio da regulação, o qual, sob a perspectiva de um projeto original da modernidade, deveria dividir com o princípio da emancipação a tarefa de uma *nova* fase da civilização ocidental. A tensão dialógica entre regulação e emancipação, no entanto foi subvertida. Do lado da regulação se fixou e passou a determinar demasiadamente a racionalidade da ciência moderna.

Todo o pensamento de Santos se reporta ao primado excêntrico da ciência. Tanto a ciência está excessivamente presente nas determinações da sociedade moderna ocidental, e agora, global, quanto falta à sociedade se reconhecer e se dinamizar pelos seus próprios atributos inter-humanos (o princípio social). Menos regulação e mais emancipação, eis o caminho da mudança. Como Buber salientou insistentemente, a sociedade pelo favorecimento do princípio social.

Em seguida, Santos aborda os meios e aspectos da transição paradigmática em direção à emancipação, que constituem o centro de sua proposta, e que é objeto da nossa abordagem em relação ao pensamento de Buber. — A comunidade, a solidariedade, a racionalidade estético-expressiva, os auditórios relevantes e a novíssima retórica e o novo senso comum. Mas o livro continua. Contempla o direito como representação social num vasto e minucioso capítulo onde se percebe uma falência da ordem jurídica moderna, uma vez que não emancipa. Em seguida, estuda o poder, o direito e o senso comum como modos de produção e a relação entre eles subjacente, por um lado, e, superficial, por outro, e assim, como determinam estruturas e ações sociais. No final do livro, Santos enquadra a posição da utopia como forma de prospecção de sentidos e de ação social, apontando o caminho para a transição paradigmática através da competitividade interparadigmática e dando relevo a referências culturais e sociais visíveis, e de certo conseqüentes, na orientação do novo paradigma emancipatório. Referências ou premissas localizáveis concretamente nos espaços sociais e simbólicos marginalizados ou colonizados pela sistemática da regulação excessiva.

A obra de Santos é essencialmente uma sociologia do direito, mas que é obrigatoriamente multidisciplinar para se referir à complexidade inerente às subjetividades e às sociedades. O direito pertence a cada célula social, diz respeito à diversidade humana e deve refletir as expressões do saber humano e as sociabilidades.

A Aproximação entre Buber e Santos, não oferece apenas muitas semelhanças entre suas proposições, mas apontam, a partir de posições distintas, para uma definição de comunidade em sua essência, em seus atributos estruturais e potenciais que nada mais são do que atributos do inter-humano. Ao contrário do que possa parecer não se trata de definição estanque e saudosista, evocativa das comunidades medievais rurais semi-autônomas, mas de concepção que revela a comunidade como instância ontológica e social adaptável aos desafios de cada tempo e lugar. Se por um lado a comunidade empresta por metonímia seu conceito ao Estado ou ao município e designa termos jurídicos, por outro lado, ela é a recorrente matriz conceitual e prática dos grupos monásticos e das irmandades, das confrarias caritativas ou de artistas, das guildas de ofício, das agremiações, das comunas socialistas e de todas as experiências sociais de pretensão de ação conjunta e recíproca das quais se possa ter notícia.

Na necessidade de posicionar os dois autores, segundo uma ordem que nos permitisse partir de um início já naquilo que é essencial, não houve dúvida sobre a precedência histórica de Buber, tanto quanto sobre a precedência do ontológico em seu pensamento.

O pensamento de Buber é a expressão bem acabada de uma filosofia por excelência, imediata na sua suscitação, e integral, demonstrando ser uma filosofia para ser vivida e para a vida. No segundo capítulo se fez uma sucessiva alternância dos dois autores, para que se revelassem as afinidades entre eles, entre elas a irreprimível necessidade de uma utopia, porém tópica, processo imanente da reestruturação social autêntica. No terceiro capítulo se apresentou um, a visão direta e integral de Buber, e depois o outro. A substancial análise e proposição de Santos. Mas, na medida em que expusemos a caudalosa análise de Santos, foram se apresentando os pontos fortes de comparação e de semelhança, com o que, o pensamento de Buber foi convidado a se manifestar.

Pesa uma questão, se Santos não haveria tido algum contato com o pensamento de Buber? Considerando a extensa bibliografia em sua obra, só podemos deduzir que no mínimo, na forma de reminiscências, sim. Fora o quê, além das referências obrigatórias no entendimento da modernidade e do capitalismo, seguramente estão pulverizadas muitas informações e idéias, com as quais ambos tomaram contato. Por exemplo: Buber faz menção a Tönnies, de quem Santos deve ter lido por outros autores. Grande parte das referências de Santos é da sociologia e da história, e especialmente, sociologia e história do direito, desta forma também não faltam muitas referencias ao pensamento político moderno e contemporâneo. De forma intensa, há muitas referências de dentro da história da ciência e da crítica epistemológica. Há também muitos estudos culturais abordando questões das mais diversas, há teoria da literatura e muita filosofia. Dentre os autores que se aproximam claramente do que Buber abordou estão nominalmente citados Fourier; Gandhi, fortemente influenciado por Tolstoi e também por Thoreau, que também influenciou o próprio Tolstoi, ambos que se inserem na tradição do pensamento contra-hegemônico; e também há uma história do pensamento utópico (edição original de 1923) e outra do pensamento político que se desenvolve especificamente de Rousseau a Lênin. Saint-Simon também aparece enfaticamente citado e em notas, extraído de mais de uma referência bibliográfica.

Resta ainda fazer uma observação: quando das citações do texto de Santos, foi mantida a ortografia original, vigente em Portugal, da mesma forma que na edição brasileira foi assim mantida por recomendação do próprio autor.

1 PROMESSAS E DESCAMINHOS DA SOCIEDADE MODERNA

O pensamento moderno, sobretudo de expressão humanista profana ou laica, colocou a igualdade ao lado dos valores da liberdade e da fraternidade como pilar central de sustentação de uma nova ordem democrática. No ocidente, a ampliação de um espectro social na participação política é a perspectiva que se coloca desde a aurora da idade moderna, primeiramente em nome da revalorização do homem como sujeito e de sua liberdade. A ascensão irresistível da burguesia como agente social e econômico a credencia para se tornar gradativamente e crescentemente influente na esfera das atividades políticas. Apesar da distinção social nela afirmada a burguesia conquista uma proximidade atributiva de igualdade de direitos e poderes junto a tradicional ordem política aristocrática. A partir daí a rigidez monolítica do espaço político tradicional estará sendo afrouxada pela reflexão sobre as demandas de classes ou agrupamentos sociais e inerentemente a elas as demandas do indivíduo, da entidade humana individual, ou, do sujeito individual dentro da ordem social moderna em transformação. Parte significativa do pensamento filosófico e do pensamento político e social produzidos na idade moderna é fundada no problema do sujeito e sua liberdade e nas possibilidades da sociedade humana.

Como Martin Buber[1] assinalou, o velho problema da distinção entre princípio político e princípio social reascendeu-se a partir da sociedade burguesa, permitindo um questionamento sobre as estruturas destes dois campos. Seguindo esta distinção, o campo do princípio social define-se por dinâmicas autônomas associáveis entre si, sociedades dentro da sociedade cuja essência é uma condição associativa e identitária inescapável ao homem, essência esta que pode tanto ser dissolvida ou descurada pelo princípio político ou pelo pensamento sociológico, mas, como essência que é, sobrevive e renasce, visivelmente, na imaginação, na reflexão crítica e nas práticas sociais.

Antes, durante e após as revoluções inglesa e francesa que materializaram claramente a perspectiva da burguesia, mas também apontaram para o significado específico e imanente às estruturas do campo social, se sucederam série de experiências teóricas e práticas em torno da possibilidade de afirmação daquelas demandas que eminentemente humanas constituem por isso mesmo necessidades de associatividade. Tais experiências emergiram consoantes a radicalidade com que os acontecimentos políticos e econômicos

[1] BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.194-196.

se manifestaram na afirmação de uma nova ordem social e econômica burguesa, ineficiente ou ausente para suprir todo o conjunto da sociedade com os benefícios oriundos de intensa prospecção e de atividades prospectivas. Na verdade, em ambos os casos os resultados se mostraram socialmente segregadores; A intensa prospecção é econômica, e politicamente conduzida, sobre a qual se aplica as formas de pensar e ordenar a realidade segundo os princípios de uma nova razão moderna que supervaloriza economicamente e atomiza politicamente o indivíduo, razão que sob vários aspectos se tornará científica. Às tecnologias resultantes ou paralelas à ciência serão atreladas e pulverizadas comunidades inteiras. Já as atividades prospectivas e intelectuais produziram especialmente o pensamento científico que sob a égide de um conhecimento objetivo discrimina negativamente o senso comum, percepção da realidade que também fio condutor dos sentidos sociais, agora corrompidos. A conjuração da sustentação de uma nova democracia para a sociedade burguesa e a busca por socialização de bens e direitos são expressões da associatividade humana que, conflitantes entre si adotam traços cada vez mais característicos de uma época de promessas, descaminhos e utopias. Desde o Renascimento se enfatiza as disparidades sociais, a "Utopia" de Thomas More ou a Cidade do Sol de Campanella são os exemplos mais lembrados. A ordem social como ordem política é, por outro lado, enfatizada por Hobbes, devedor de Maquiavel, já que o "homem é o lobo do homem". Locke, pai do liberalismo, por sua vez, afirma o direito natural à propriedade privada, contradizendo More e Campanella. E daí em diante segue-se Rousseau, cuja teoria social é organizada em torno da idéia de comunidade, a contrapartida essencial e razão de ser do Estado moderno. E seguem-se Fourier, Saint-Simon, Marx e todos os socialistas utópicos ou anarquistas contrapostos ao utilitarismo e ao liberalismo.

2 NECESSIDADE DA UTOPIA EM MARTIN BUBER E EM BOAVENTURA SANTOS

Para a finalidade que nos propomos, a de contrapor às promessas não realizadas da modernidade no campo social as contribuições críticas de Martin Buber e de Boaventura de Sousa Santos, os quais compartilham semelhanças nos seus diagnósticos e objetivos, vamos nos referir a um procedimento social-político, que de dentro do pensamento e do testemunho de Buber procede como marco da experiência associativa humana, qual seja, o da comunidade agrícola judaica. Tal experiência serve de início, tal como está em *O Socialismo Utópico* exatamente para frisarmos a crítica de Buber ao pensamento socialista "utópico" da modernidade, mas ao mesmo tempo, possibilita-nos o ponto de partida ideal devido ao seu significado, para endereçarmos-nos à proposta de transição paradigmática social, empreendida por Boaventura de Sousa Santos.

Refletindo um pressuposto que afirma ser a solidariedade ou a fraternidade, atribuição da sociedade ou da coletividade, e bem menos atribuição do pacto e da decisão política, a comunidade agrícola judaica que por um caminho independente e fiel à judeidade e a sua própria historicidade, mas não afastada ou desconectada de forma alguma da história e do pensamento ocidental, logrou uma estruturação social, econômica e política reflexiva que culminou como fator preponderante para a emersão do Estado de Israel no século XX. Antes de prosseguir, já que enfatizamos a consciência e a reflexão (pensamento), no caso da vida judaica, é preciso esclarecer que segundo uma verificação do sentido inscrito na tradição judaica, se trata de um principio de vida antes de ser um atributo filosófico. Tivemos a oportunidade de registrar em disciplina conduzida pelo professor Antonio Henrique Campolina Martins[2] "Pensar para viver; pensamento é vida; viver é pensar; pensar é viver."

Boaventura Santos, ao desenvolver sua análise da modernidade, começa justamente por uma crítica do pensamento ocidental moderno, por uma "crítica da razão indolente" que dá nome ao seu livro sobre o qual estão assentadas de forma muito consistente as bases teóricas de um manancial analítico que examina cuidadosamente ciência, direito e política na modernidade, dando relevância absoluta ao entendimento da crise da sociedade

[2] Informação obtida em Abril de 2007 na aula do professor Antonio Henrique Campolina Martins na disciplina de Filosofia moderna e contemporânea — O pensamento de Martin Buber, do Curso de Especialização em Filosofia, na Faculdade de Ciências Humanas da UFJF.

moderna ocidental e global, e propondo-lhe solução. Em poucas palavras, a razão indolente consiste naquela que sendo apenas cognitivo-instrumental, gerada e endossada pelo pensamento científico moderno, avantajou-se, tomou ilegitimamente espaços de atuação e neutralizou dentro de si as racionalidades estético-expressiva e moral-prática.[3] Estas três lógicas de racionalidade, assim definidas a partir de Max Weber, constituiriam originalmente um dos dois pilares da modernidade, qual seja, o da emancipação, ou, o das energias sociais emancipatórias que, conjugadas às energias regulatórias, expressas na forma do Estado moderno, do mercado e da comunidade, dariam cabo de realizar o projeto de modernidade. Sobre estas racionalidades e o equilíbrio dinâmico que se previa entre elas na constituição da sociedade moderna voltaremos mais adiante.

Os princípios éticos e políticos formalmente constitutivos da democracia da idade moderna não são exatamente os mesmos princípios reunidos na experiência das comunas judaicas, mas ambos, tanto a idéia de democracia e também os socialismos modernos como a comunidade agrícola judaica (Kibutz) se endereçam claramente a uma tríade de idéias mestras essenciais ou nelas se sustentam; no caso das idéias políticas da idade moderna, as quais nos referimos aqui por serem emblemáticas e exaustivamente difundidas como valores do mundo ocidental moderno, são, a liberdade, a igualdade e a fraternidade. No caso da vida judaica são, novamente conforme registrado no curso conduzido pelo professor Campolina Martins:[4]

> Trabalho — Quem não trabalha não vive;
> Associação — Relação e solidariedade (fraternidade);
> Igualdade — Porque todos trabalham, porque a vida é feita de trabalho, porque mesmo os que não trabalham vivem.

Martin Buber legou-nos um testemunho crítico sobre a formação da sociedade de comunas agrícolas de Israel, resultante não somente da milenar consciência histórica de uma nação diasporizada, de uma cultura consistente, mas resultante também de trabalho

[3] SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência —Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005, p.79.

[4] Informação obtida em junho de 2007 na aula do professor Antonio Henrique Campolina Martins na disciplina de Filosofia moderna e contemporânea — O pensamento de Martin Buber, do Curso de Especialização em Filosofia, na Faculdade de Ciências Humanas da UFJF.

dialógico preponderante, pertinência de objetivos e experiências comuns com expressões ideológicas e políticas que constituíram a história européia moderna.

Em *O Socialismo utópico* Buber antecede a experiência da comuna judaica com a análise do debate que se travou entre Marx e Engels de um lado, teóricos do socialismo científico, e do outro lado, de maneira geral, a experiência socialista não marxiana, tida pelos mesmos depreciativamente como sendo utópica. Buber, no entanto, consegue compreender estas vertentes separadas entre si como depositárias de um sentido comum anterior e essencial. O que estaria por trás, tanto de um socialismo científico quanto utópico, na forma de uma matriz tectônica, antropológica, é o que ele nomeia como desejo, se expressando através de quadros ou imagens, *revelação ou idéia,* enfim, escatologias ou utopias. Um desejo de justiça, talvez de perfeição e realização plenas. Na história do espírito, ao menos no ocidente, se revelam duas formas primordiais deste desejo.

— Uma, a do tempo perfeito, consagrada por *revelação,* escatologia messiânica apocalíptica, em que o ato decisivo advém da providência, a realização deste tempo que finalmente chegará, significando fundamentalmente a consumação da criação; a redenção foi fixada desde a eternidade em todos os pormenores, fazendo do homem instrumento da sua própria volição, transformando cada homem, independentemente da vontade de cada homem.

— A outra, a visão profética, uma *idéia,* pela qual uma visão de justiça se expressa na imagem de um espaço perfeito. Utopia, que tem acendimento obrigatório ou natural à condição de sociedade. Significa que se aplica às "possibilidades latentes na comunidade humana", de se fazer uma ordem justa. Para tal coisa o ato decisivo deve porvir do próprio homem consciente. A redenção depende da preparação humana.

Ambas estabelecem uma relação crítica com o presente e almejam provocar a possibilidade de aperfeiçoamento inerente a um princípio criador ou original. Segundo Buber, a era do iluminismo subtraiu gradualmente a escatologia religiosa da sua possibilidade de ação, para homens de crença ou não. Os primeiros, paralisados pela fidelidade à tradição. Por outro lado, as técnicas e a ciência, passam a delegar uma orientação que influi diretamente na constituição daquelas imagens primordiais de desejo de justiça ou perfeição. Pretende-se dominar a natureza, e mesmo o destino da sociedade pelas técnicas, "também a utopia, não raro, torna-se de alto a baixo técnica" A arquitetura

social esquemática e mecânica de Fourier que o diga. [5] Esta constatação se assemelha muito à afirmação de Boaventura Santos sobre a primazia de um sistema altamente regulatório de forte índole científica que descaracterizou o projeto original da modernidade ocidental, que repercute sobre a sociedade global e tem na pós-modernidade apenas um sucedâneo. Vive-se, portanto, uma crise paradigmática sobre a qual se faz necessário propor a sua transição. Conforme Boaventura Santos, neste projeto que não se realizou e em crise, que é a modernidade, é possível distinguir duas formas matriciais de conhecimento, uma das quais se tornou excessivamente reguladora e esquemática, em detrimento da outra, cuja natureza íntima é a liberdade: [6]

— Uma, que se designa por conhecimento-emancipação,(a liberdade) que diz respeito a condições e possibilidades do humano e do inter-humano, que, por exemplo, trazendo dentro de si os ideais da democracia e do socialismo modernos, muito embora não terem se realizados, representa a possibilidade das utopias. Tal forma de conhecimento é estruturada por três tipos de razão, a razão estético-expressiva das artes e da literatura, a razão moral-prática da ética e do direito e a razão cognitivo – instrumental da ciência e da tecnologia.

— Outra que se designa por conhecimento-regulação, se refere às obrigações políticas atuantes através do Estado, do mercado e da comunidade, que, no entanto, porta-voz do quantitativo, da uniformização, da regularidade e do controle, alçando a causalidade formal e a ausência de intencionalidade, advoga quase que unilateralmente o método das ciências naturais; separa o conhecimento especializado do senso comum e na medida em que exerceu grande influência sobre as ciências sociais separa cultura e natureza, separa sujeito do sujeito, coisifica o inter-humano. O conhecimento-regulação deveria se articular equilibradamente com as três formas de racionalidade que constituem o pilar do conhecimento-emancipação, no entanto, a racionalidade cognitivo-instrumental foi adotada de forma desmesurada em detrimento das outras racionalidades já citadas acima. Poderia-se dizer que a relação entre as energias regulatórias e emancipatórias foi subvertida a partir deste privilegiamento da racionalidade cognitivo-instrumental, pelo qual ela se sobrepõe ás determinações das demais racionalidades, pelo qual, excentricamente, o conhecimento regulação também torna negativamente excêntrico o eixo do conhecimento emancipação. Por força do encaminhamento privilegiado de interesses políticos e econômicos, a modernidade ergueu um paradigma pelo consórcio

[5] BUBER, Martin, op.cit. , p.19. e p.22.
[6] SANTOS, Boaventura de Sousa, op.cit. , p. 29. e p. 50.

privilegiado do pensamento científico moderno e da ascensão da burguesia e do capitalismo industrial, reunidos sob o conhecimento-regulação, o qual submetendo dentro de si, diminuiu consideravelmente a eficácia e o sentido do conhecimento-emancipação.

Voltando a Buber, *a era do iluminismo subtraiu gradualmente a escatologia religiosa da sua possibilidade de ação.* Não se realizaram nem a igualdade nem a fraternidade, e o que dizer da liberdade[7]? Na verdade, pelo menos desde então, uma estrutura social estava se quebrando ou empobrecendo. "Pode-se dizer que uma sociedade é ricamente estruturada, quando ela se organiza com base em sociedades autênticas" [...] "As antigas formas orgânicas continuaram a existir em seu aspecto exterior, mas perderam seu sentido e sua alma." [8] Por outro lado, tomando como certo o seu testemunho crítico sobre a experiência comunal judaica, lá a igualdade e a fraternidade se realizaram em certa medida. Se quiséssemos ainda diminuir o valor desta experiência, atentando contra a avaliação de Buber ("um não malogro exemplar"), teríamos que dizer obrigatoriamente, não malogrou totalmente.

Buber, no seu *Eu e Tu* ou fazendo a crítica das experiências socialistas prescreve uma integração da filosofia, religião e projeto social[9] como forma confiável de construção de sentido do humano e do inter-humano, isto é, do homem e da sociedade. Em *Eu e Tu*, na primeira parte do livro, está grafado mais de uma vez: "no começo é a relação". "O homem é ser de relação, ele está na relação, a relação o conduz". [10] Buber deixa claro que aquilo que justamente faltou aos diversos projetos socialistas desde que emergem a partir do iluminismo é o que tornava legítimo o uso da palavra utopia para designar esforços sociais e políticos em busca de uma saída para uma crise sem precedentes na história do ocidente. Tratava-se do desmoronamento, pelas forças centralizadoras do capitalismo e do Estado, de uma estrutura social constituída de sociedades de diversos tipos, complexa e pluralista, orgânica e autêntica. Uma estrutura que estava dotada de dinâmicas relacionais atinentes às dignidades individuais e à coesão interna daqueles agrupamentos humanos.

---

[7] KONDER, Leandro.*Os sofrimentos do homem burguês*. São Paulo: Senac, 2000, p.30-31.
A *liberdade* [...] Na medida em que não consegue ser pensada em termos concretos e universais, acaba por se restringir a determinados níveis de experiência humana [...] A *igualdade* teve um destino ainda pior: passou a ser vista como reivindicação suspeita, utopia irrealizável que é utilizada por demagogos mal-intencionados para estimular a inveja e explorar o ressentimento dos de "baixo" contra os de "cima". Ou, numa acusação menos furiosa, passou a ser encarada como pressão ideológica niveladora que dificulta o reconhecimento fecundo das "diferenças". [...] E a *fraternidade*? Esse é dos três o valor que maiores mistificações ideológicas tem sofrido. Muito simplesmente a abandoram, a esqueceram,[...]

[8] BUBER, Martin, op.cit. , p.25.

[9] CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Utopia e religião no socialismo de Martin Buber*. Ética e filosofia política. Juiz de Fora. v 2. n º 2. p. 39. jul. / dez. 1997

[10] VON ZUBEN, Newton Aquiles. Introdução ao EU e TU. In BUBER, Martin. *EU e TU*. São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...]

À maioria dos projetos socialistas de renovação da sociedade — para muito além dos aspectos técnicos e organizativos conforme fosse o caso de consorciar as unidades de consumo e de produção ou as comunas em federalizações e estas estabelecendo relação influente com o todo da sociedade — faltou a percepção ou a vivência da "sociedade autêntica", a qual se faria a partir da renovação da forma e sentido de sociedades já existentes ou que seriam criadas,[11] "sociedade autêntica" para a qual a condição de possibilidade fundamental reside nas relações humanas e suas sensibilidades, reside no humano. Trata-se, portanto, no caso de lidar com esta verdade do humano, do que Von Zuben faz lembrar que é invariável no pensamento de Buber: a explicitação da concretude da vida a partir da própria interioridade da vida. [12] Esta atitude antropológico-filosófica que diz ser "necessário atirar-se na água e nadar" [13] preside a utopia a que Buber reconhece legítima ou especial e que no decorrer de *O Socialismo Utópico* está transfigurada, ainda que de forma inacabada ou imperfeita, entre os socialismos "utópicos", exatamente entre aspas, porque na verdade, trata-se de socialismo tópico:

> Ele não é "atópico", pois deverá realizar-se em dado momento, em determinadas condições e precisamente "aqui e agora", dentro das possibilidades viáveis aqui e agora. A realização local, porém, nunca significa, para ele, mais do que um ponto de partida — como se foi evidenciando, cada vez mais, no desenvolvimento da idéia — um "começo", algo que deve existir para que a realização se consolide, para que se conquiste a liberdade e a validade, para que a nova sociedade parta deste começo, de todas as células e daquelas que surgirem em seu seio.[14]

Buber crê na utopia como caminho, "certamente utopia, mas do tipo especial sem a qual não há 'ciência' capaz de transformar a sociedade" [15] A concretude da vida assimilada à sua própria interioridade gerando não apenas a reflexão necessária, mas a ação (vital) correspondente à realidade, norteia a sua concepção de utopia, que por sua vez, necessária às transformações sociais desejadas por aqueles movimentos sociais que reconhecem a preponderância do princípio social.

É este caráter que potencialmente, mas também de forma fragmentada, reveste justamente a experiência das comunidades judaicas que antecedem e preparam o Estado de

[11] Buber, Martin. *O Socialismo utópico*, São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 104.
[12] Von Zuben, Newton Aquiles. Introdução ao EU e TU In Buber, Martin. *EU e TU*. São Paulo: Moraes, 2º Edição [197...] ,p.XXVIII.
[13] Ibid. p. XXIX.
[14] Buber, Martin. *O Socialismo utópico*, São Paulo: Perspectiva, 1971, p.105.
[15] Buber, Martin. *O Socialismo utópico*, São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 34.

Israel. Pois, além de a experiência da comunidade judaica ter sido determinada por motivações específicas de um povo e de sua condição nacional a se construir, e além da diversidade de grupos humanos envolvidos nas comunas, segundo as gerações que se sucederam e conforme a situação cultural e econômica da qual retornaram, havia favoravelmente um momento histórico e conjuntural, havia então o aqui e agora vital em forma de uma crise exterior que obrigava à transformação interior de todos os que concorreram para a mobilização palestinense.

Boaventura de Sousa Santos, quem, até bem distanciado de uma compreensão religiosa, judaica e hassídica da vida e do mundo, formula uma *crítica forte* dos paradigmas dominantes epistemológico e societal da modernidade. Paradigmas os quais não se pode precisar quando deixarão de vigorar, pelo menos não enquanto a necessidade de criticá-los e transgredi-los for tão intensa e evidente quanto na mesma proporção permanece a sensação de desânimo ou omissão sobre a possibilidade de transformação da realidade. Santos propõe um processo de transição paradigmática (em outras palavras, propõe a transformação do conhecimento-regulação em conhecimento-emacipação) o qual, naquela atribuição que lhe confere significação de urgência e importância, é conduzido pela utopia, uma forma de pensamento exploratório e propugnador. Exploratório primeiramente, porque deve ser um pensamento imaginativo em buscas de novas possibilidades, ensejando o que falta ou o que não está presente mas que faz parte das demandas humanas. Em segundo lugar, exploratório porque Santos reconhece que a utopia é sempre de alguma forma, desigualmente utópica, ”dado que sua forma de imaginar o novo é parcialmente constituída por novas combinações e escalas daquilo que existe, e que são, na verdade, quase sempre meros pormenores, pequenos e obscuros, do que realmente existe.”[16]

> A passagem entre paradigmas — a transição paradigmática — é, assim, semi-cega e semi-invisível. Só pode ser percorrida por um pensamento construído, ele próprio, com economia de pilares e habituado a transformar silêncios, sussurros e ressaltos insignificantes em preciosos sinais de orientação. Este pensamento é a utopia[...] [17]

Tendo por base a intensa e dramática experiência política do ocidente nos últimos dois séculos, as promessas não realizadas que conclamou, sabemos que a regulação social, tal como está, é ineficaz e incoerente, nos termos utilizados pelo próprio Santos, e que dela

[16] Santos, Boaventura de Sousa, op.cit. , p. 332.
[17] Ibid, p.16.

sempre se espera as melhores soluções, como se tivéssemos apenas esta opção. Parece que, ao absorver em si a emancipação social, o grande eixo da regulação (Estado e mercado), não fez mais do que multiplicar em si o poder político reforçando à exaustão o controle e a centralização da sociedade sob a égide de um projeto de modernidade. As devidas contrapartidas necessárias que compensassem tamanha dominação não se realizaram. Desta forma, a regulação social se tornou inverossímil, estando sempre refém de quem a critica ou lhe ofereça resistência. Com já foi dito, a ciência, mas também o direito moderno, legitimam esta situação, arrogando eficácia e coerência, e, no entanto, os fatos dizem o contrário. De acordo com Santos, "grupos sociais interessados na emancipação não podem hoje, começar por defender a coerência e a eficácia das alternativas emancipatórias, sob pena de confirmarem e aprofundarem a sua inverosimilhança." [18] Desta forma, como Buber, Santos crê que é na trilha aberta pela utopia que se tornaria possível dar prosseguimento ao desenvolvimento de um conhecimento emancipatório, que se realizaria no âmbito da comunidade, esta entendida no contexto da modernidade como representação inacabada da sociabilidade humana. A comunidade é em si mesma, potencialmente, uma definição de consciência social e como tal Santos a denomina como sendo comunidade interpretativa, isto é, portadora de uma compreensão de si e do mundo. A comunidade inscrita no cerne da transição paradigmática, cujas características originais estão dispersas, apagadas ou colonizadas pelo conhecimento-regulação, sobrevive tanto na imaginação da utopia como construção de futuro, como na utopia que na verdade é heterotopia, aquela que é latente e periférica em relação ao centro deste mundo ocidental e global, aquela que através de um deslocamento radical neste mesmo lugar onde estamos, tem condições de questionar a credibilidade de um centro construído à base de rejeições, omissões e segregações,[19] dotada de potencialidades para a sua readequação porque necessita imprescindivelmente reconstituir-se como entidade humana. Esta entidade humana compreende as subjetividades individuais e coletivas. Para uma transição paradigmática, a subjetividade ou, melhor dizendo, as subjetividades, individuais e coletivas, às quais devem corresponder as respectivas emancipações, como uma essência ou como uma unidade indivisível, são a condição de possibilidade e o objeto privilegiado do pensamento utópico.[20]

[18] Ibid. p.329.
[19] Ibid, p.333.
[20] Ibid, p.333.

3 **A COMUNIDADE EM MARTIN BUBER E EM BOAVENTURA SANTOS**

O conceito de comunidade está sujeito a acepções diversas, pode se referir a uma partilha de bens como também a associações de trabalho, classe social, associações de consciência política ou ideológica, lingüísticas e culturais. O cerne destas acepções é sempre o mesmo, a *communis,* que designa o que pertence simultaneamente a todos ou a muitos, e em última instância, o que há de imprescindível e inviolável entre os homens. Portanto, a força deste conceito reside num princípio. A idéia de comunidade é ou se refere a um princípio imanente da condição humana. Não é possível conceber o homem em sua inteireza espiritual, dotado de memória, cultura, sentido e sensibilidade apartado de outros homens. Mesmo abordando a questão como um biologista, o homem é a sua espécie, para além da filogenia e da genética, a espécie compreende um meio, assim como uma imensa diversidade de formas de vida vivem através de seus laços associativos comum acordados na sua própria espécie. Se o homem é expressão da vida, a comunidade é a condição primeira de possibilidade da vida humana ou, a comunidade é a vida.

Rousseau ensaia uma descrição do estado de natureza o qual não necessariamente teria que adiantar-se ao estado de sociedade, e supondo entre estes dois estados um interregno, a sociedade iniciada, ou, a sociedade ideal, na qual o homem deveria ter permanecido, pois nela os homens "viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto podiam ser por sua natureza". [21] Rousseau se refere a uma idílica concepção de comunidade que no seu texto terá seu igualitarismo corrompido ainda no mesmo parágrafo, por conta da descoberta das vantagens da desigualdade. Certamente que não estamos nos referindo no presente trabalho a esta comunidade, mas de Rousseau devemos resguardar tanto a preocupação sobre o desentendimento entre os homens quanto à preocupação com a desigualdade entre os homens.

Em Buber, a comunidade que deixou de existir quase que totalmente a partir de um momento da modernidade e que precisa ser recuperada, é reiniciada sob o princípio

---

[...] na transição paradigmática, o pensamento utópico tem um duplo objectivo: reinventar mapas de emancipação social e subjectividades com capacidade e vontade de os usar. Nenhuma transformação paradigmática será possível sem a transformação paradigmática da subjetividade.

[21] ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: UNB, 1985, p.92.

concreto da relação dialógica em reciprocidade. É a comunidade da sensível e "verdadeira convivência entre os homens" em mútua responsabilidade, é a condição matricial da sociedade que busca sua reestruturação e autenticidade no presente com os "materiais renitentes do nosso momento histórico".

Em Santos, a comunidade também é uma dimensão marginalizada, uma representação inacabada da modernidade, lugar privilegiado para emancipação social a qual se concretiza pelo exercício da solidariedade no conhecimento de si e da realidade, é um "processo sócio-histórico", ético, político e estético.

3.1 **Martin Buber: a comunidade através da relação**

Pensar a comunidade significaria então voltar-se para a possibilidade do entendimento em comum entre os homens. Feuerbach, autor influente na obra de Buber, afirma em seu *Princípios da filosofia do futuro*: "O homem, individualmente não possui a natureza humana em si mesmo nem como ser moral nem como ser pensante."[22] Na verdade, alerta Von Zuben, acompanhando Buber, a natureza humana não está contida apenas na comunidade, ou, na unidade dos homens como sendo iguais entre si, comungando aí uma identidade absoluta, a igualdade é sob este aspecto uniformizante, inadequada para qualquer tipo de diversidade, mas a natureza humana pode se constituir numa unidade em que as diferenças e posições entre o EU e o TU estabelecem por princípio a alteridade, e por isso mesmo o entendimento pela complementaridade e reciprocidade entre os que são diferentes entre si.[23]

Martin Buber afirma que o homem é dotado de uma dupla natureza, uma parte residindo no ser–homem-com-os-homens. A outra parte encontrar-se ao lado de todos os seres no mundo em que é colocado.

> A primeira dessas categorias tem sua realidade viva na relação EU-TU, a segunda na relação EU-ALGO. [24] A segunda relação sempre nos leva

[22] Feuerbach apud Von Zuben, Newton Aquiles. Introdução ao EU e TU. In BUBER, Martin. *Eu e Tu*, São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...], p. XXV.
[23] Von Zuben, Newton Aquiles. Introdução ao EU e TU In BUBER, Martin. *Eu e Tu*, São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...], p. XXV.
[24] Aqui, como se trata de outro tradutor, o conceito de EU-ALGO corresponde ao conceito de EU-ISSO, consagrado na tradução brasileira do *EU e TU.*

> apenas a aspectos de um ser, não a seu ser próprio; mesmo o contato mais íntimo com outro, quando este não se tornou um Tu para mim, permanece encoberto pelo aspecto.[25]

Vimos anteriormente que a comunidade em Buber, em seu *O Socialismo Utópico*, constitui a condição de ser local e/ou simbolicamente constituída onde deve ser buscado o entendimento entre os homens, ou seja, a relação. Se no contexto da sociedade de mercado capitalista conjugada ao Estado moderno o homem está atomizado e distanciado do outro, reificado e predisposto à mera reificação, a *relação*, tal como Buber a conceitua, ou o esforço em direção a *relação*, ou, o entendimento de uma "sociedade autêntica", significa a manutenção de um sentido ou a reorientação a um sentido, o sentido da comunidade ou o sentido da vida humana, que se quer consciente e presente. O teor desta perspectiva é denso o bastante para endossar tanto os aspectos corriqueiros quanto os mais sensíveis e significativos da vida em sociedade. A *relação* tal como Buber a entende estabelece a interdependência entre os sujeitos e entre os sujeitos e o meio, conscientes do ISSO ou do AlGO, mas principalmente, como condição de possibilidade desta consciência, conscientes do ser, do TU. O EU-TU, em outras palavras, é a condição obrigatória de possibilidade para o EU-ISSO, o ser precede a experiência. Neste ponto podemos perceber que a comunidade, vincada pela *relação*, a qual é tributária da matriz ontológica, palavra princípio EU-TU,[26] comporta um denso significado estético, pois estamos nos referindo a sintonia voluntária e consciente entre as subjetividades, no campo da totalidade da vida em todos os seus aspectos, o que implica a receptividade ou a impressionabilidade, ou ainda, uma suscetibilidade, implica enfim, a sensibilidade por excelência, tanto no que diz respeito às faculdades sensíveis quanto no que se refere à origem etimológica da palavra que designa o sentido como sendo significado ou significativo. Esta perspectiva pode, por exemplo, endossar a afirmação de Otto von Gierke sobre a vida comunal:

> Somente a associação livre — diz Gierke — cria comunidades onde subsiste a liberdade econômica. Os organismos que surgem por

[25] BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus, 2007, p.118.

[26] BUBER, Martin. *EU e TU*. São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...], p.3.
As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos. Uma palavra princípio é o par EU-TU. A outra é o par EU-ISSO no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir isso por ELE ou ELA. [...] As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras-princípio são proferidas pelo ser. Se se diz TU profere-se também o EU da palavra-princípio EU-TU.[...] Não há EU em si, mas apenas o EU da palavra-princípio EU-TU e o EU da palavra princípio EU-ISSO.

> iniciativa e estruturação de seus próprios membros elevam, juntamente com a vida comunal reconstituída, a vida individual de seus membros.[27]

Pois esta assertiva confirma a idéia em que as formas de sociabilidade dizem respeito principalmente à própria vida social, e que esta por sua vez se refere aos indivíduos, à integralidade da vida de cada sujeito.

Por outro lado, a idéia de comunidade como princípio foi tomada por alguns representantes do pensamento socialista (Fourier, Louis Blanc e Marx) que como verdade, mas submetida a um centralismo político; a administração do falanstério pelo irretorquível areópago, a centralização pelo Estado das cooperativas de produção ou à condição de coletivização universal, respectivamente. Como se dissesse que se o homem é por sua natureza, comunitário, então uma sociedade de comunas deve ser regida por um corpo político ou se é uma sociedade de massas, deve se constituir numa imensa e única massa politicamente coletivizada. Sobre tal possibilidade, o sistema comunista governado pelo proletariado, ou, a ditadura do proletariado, Buber lembra que a associação universal acabaria absorvendo todas as associações particulares e dentro delas as liberdades corporativas, que em última instância se referem à liberdade das subjetividades, associáveis entre si, porque antes, elas subentendem aquela imprescindível *relação*. Nas palavras de Proudhon, esta universalização unidirecional da idéia mestra de comunidade se traduziria simplesmente em: "Indivisibilidade do poder público; centralização absorvente; destruição sistemática de todo pensamento individual, quer corporativo, quer local, por aze dera-lo agente destrutivo; polícia inquisitorial."[28] E, embora também devido a outros fatores relevantes, inclusive ao autoritarismo na idéia de revolução socialista pensado por Engels e a primazia do ato político sobre as mudanças nas estruturas sociais em Marx,[29] não foi assim que se sucedeu com o sistema soviético?

Uma vez que o significado da comunidade e o seu fundamento central foram gradualmente se revelando através da análise do pensamento de expoentes e das experiências socialistas, Buber chega às experiências das comunidades agrícolas judaicas, as quais proporcionam uma proximidade significativa àquela constatação e convicção de que é possível reestruturar a sociedade moderna: através da associação das formas de produção às formas de consumo, pela integração federativa das comunidades concebendo-as como estruturas socialmente orgânicas capazes de influenciar a sociedade urbana ou a

[27] BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.45.
[28] Ibid.p.45.
[29] Ibid. p.114 -122.

sociedade como um todo. No entanto, todos estes fatores serão legítimos no sentido da reestruturação social se conduzidos através do real significado de comunidade, a comunidade *autêntica*.

A tendência à reestruturação da sociedade ensejada pelos diversos pensadores e movimentos cooperativistas, socialistas e comunistas ao longo daquele período aproximado de 150 anos que se inicia sob a anunciação de uma nova estrutura política e econômica no final do século XVIII, e em decorrência das muitas vozes envolvidas, contemporâneas entre si, apresenta-se como um todo que, de maneira geral, amadurece progressivamente. Permaneceu no centro deste legado a comunidade como propiciadora de sentido ou apta para a união autêntica entre os sujeitos, de forma que à convergência não exatamente obrigatória de opiniões e necessidades se acrescente o sentimento de pertencimento comum, a capacidade de relacionamento na alteridade, os matizes sociais e vocacionais imprevisíveis e a satisfação inter-humana e individual.

O desenvolvimento das comunidades agrícolas judaicas refletiu em certa medida a aspiração básica de denominação comum às experiências socialistas "utópicas". Mas, de forma diferente. As comunidades judaicas foram constituídas voluntariamente e, a partir de uma conjuntura adversa e de uma oportunidade histórica, este voluntariado se viu fortemente influenciado pela situação, propenso oportunamente, mas não calculadamente, a conduzir-se com empenho e sentimento de esperança, se obrigando à mobilização coletiva e ao mesmo tempo, no processo de coletivização fazendo convergir suas próprias motivações espirituais, seus sonhos sobre o futuro. Configura-se então um ideal impulsionador, flexível quanto à definição de suas estratégias de ação, submetidas ao que tudo indica, mais às adequações humanas envolvidas por lideranças consagradas, mas não ortodoxas ou autoritárias, francamente dedicadas à congregação e orientação mútua. Assim, a teoria se revelava à medida em que se agia. [30] Este é um dado muito relevante porque assinala que a capacidade imaginativa e de racionalização se puseram a serviço daquilo que constitui fundamentalmente a comunidade, a sua vivência.

A multiplicação destas comunidades no espaço e no tempo transformou–se no próprio desafio permanente da manutenção e alargamento dos fatores que condicionam uma sociedade *autêntica.* Buber identifica na história da formação da colônia cooperativa hebraica da terra de Israel problemáticas de ordem organizativa, mas também de caráter estrutural social, que revelam ao mesmo tempo o tamanho do desafio, mas também a

[30] Ibid, p.163-164

pertinência dos fatores intersubjetivos e pluriculturais na formação das cooperativas além do significado essencial da relação, que, como ele distingue, transita entre o ISSO e O TU, e que não pode prescindir do TU.

Entre estas problemáticas Buber dá relevo à problemática da relação. A relação com o companheiro no contexto da cooperativa, muito mais significativamente do que a intimidade e proximidade potencialmente estendível entre os sujeitos que vivem próximos entre si, se viu desafiada pela perda e possibilidade de perda de receptividade mútua e disposição positiva mútua, onde a dignidade de um é obrigatoriamente a dignidade do outro. De tal forma que a coesão interna da comunidade, a sua força e consistência social residem nesta relação. Tal problemática gerava por sua vez, em decorrência da disposição para valorizar esta relação (”profundo conhecimento instintivo desse fato”), [31] profunda capacidade de autocrítica coletiva a qual se dirige para um desenvolvimento real das comunidades e para a reafirmação do conceito de comunidade autêntica. Assim, foi possível a livre multiplicação de novas formas de cooperação que ainda se desdobravam em outras mais, atendendo sempre às necessidades sociais e psíquicas particulares, afirmando ideologias independentes, mas plenamente voltadas para o diálogo intracomunitário e intercomunitário. Uma dinâmica inter-humana como esta torna possível a comunidade e a sociedade *autênticas,* cujo desígnio natural é a própria liberdade ou emancipação de seus integrantes, os quais por sua vez afirmam naturalmente a emancipação ou autonomia de sua comunidade diante de outras comunidades, convivendo na convergência de uma identidade comum e voluntária, possivelmente nunca conclusiva porque ao que tudo indica, aberta pela sua própria natureza dialógica e receptiva, compreensiva, como diria Boaventura Santos. Então, nas comunidades judaicas observou-se “o princípio da integração em meio ao processo de diferenciação”[32] As dinâmicas internas às comunidades se refletiam nas dinâmicas intercomunais ou vice-versa, assiste-se a um processo de construção de conhecimentos de toda ordem originados nas asseverações, autocríticas e diálogos que produziram uma unidade fundada nas diversas unidades. Assiste-se, sobretudo, a uma experimentação das possibilidades do inter-humano que demonstram extensa sensibilidade cultivada e repercutida entre todos os envolvidos de forma a confirmar as subjetividades autônomas, mas dotadas de uma identidade na coesão. Percebe-se que a liberdade é aí um valor alcançável.

[31] Ibid, p.166
[32] Ibid, p.167

3.2 **Boaventura Santos: a comunidade como solidariedade, participação e prazer**

Como já havia sido mencionado anteriormente, no centro da transição paradigmática proposta por Santos, está a ascensão do conhecimento emancipação. Este, na condição de um dos dois pilares fundamentais da constituição do projeto original de modernidade é o que foi subvertido a partir de seus conteúdos centrais na relação com os conteúdos centrais do conhecimento-regulação. As racionalidades estético-expressiva e moral-prática dentro do campo da emancipação foram mitigadas, e inclusive na relação essencial que se estabelece com elas o Estado e principalmente a comunidade, ambos dentro do campo da regulação, e, descaracterizados das suas atribuições e pertinências ensejadas no projeto original da modernidade.

O conhecimento-regulação, ao concentrar força epistemológica adotando de forma desmesurada a racionalidade cognitivo-instrumental, impõe uma conduta tipificada no conhecimento científico moderno que designa o ponto de chegada, ou, o saber de tal conhecimento, como sendo a ordem, logo, o seu ponto de partida, ou a ignorância, é o caos. Santos reitera que qualquer forma de conhecimento é uma trajetória que saindo de uma ignorância de algo se dirige para o saber sobre este algo. O projeto de modernidade que se realizou[33] foi justamente inspirado nas assertivas das ciências naturais que delimitando quantitativamente e tomando as regularidades e a causalidade formal (apenas o "como funciona") como princípios, empreendeu um controle ordenador sobre aquilo que era a natureza ainda na a aurora da idade moderna, um caos, no sentido de que se apresentava como um campo rudimentarmente conhecido e sobre o qual se começava a codificar quais eram as leis de seu funcionamento e como seria possível fazer previsões sobre seu funcionamento.[34] Santos entende que esta forma de conhecer o mundo, sobre a qual se assentarão, por exemplo, o utilitarismo, o cartesianismo, o liberalismo econômico,

[33] SANTOS, Boaventura de Sousa, op.cit. , p.49.
Santos, não diferente de Buber, identifica o centro dos problemas da modernidade no capitalismo industrial. Para ele a modernidade ocidental e o capitalismo são dois processos históricos distintos, processos que convergiram e entrecruzaram-se mas como dinâmicas relativamente independentes.

[34] Ibid. p.64.
Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a idéia de ordem e de estabilidade do mundo, a idéia de que o passado se repete no futuro. Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exactamente por meio de leis físicas e matemáticas,[...] um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. (..) O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar.

o positivismo, e mesmo o marxismo, incide determinantemente sobre o que e como vai ser pensado e estabelecido ao se abordar a sociedade ou as questões sociais. Desta forma, inúmeros aspectos da vida em sociedade se não são redutíveis às metodologias objetivistas visando regularidades e dados quantificáveis, se não são reconhecidos pelas adequações convenientes à lógica do mercado e ao capitalismo industrial, então são ignorados, ou seja, são remetidos à sombra daquela situação estabelecida previamente como ignorância, no limbo do caos. Aqueles aspectos do conhecimento-emancipação que não são colonizáveis são negligenciados ou marginalizados, "aquém" de um saber científico ou de um saber de dignidade racional científica.

Antes de continuar é preciso ressalvar que Santos não está se referindo ao conhecimento-regulação como um edifício absoluto, sob o qual não há margem para uma diversidade de expressões críticas à sistemática da modernidade. Trata-se na verdade, de uma tendência predominante que com duzentos anos de tradição se faz influir e ser aceita amplamente, sobretudo pela "transformação da ciência moderna na racionalidade hegemônica e na força produtiva fundamental" [...], "e pela transformação do direito moderno num direito estatal científico"[...].[35] Duas faces do mesmo processo histórico, daí resultando isoformismos entre a ciência e o direito modernos.

> [...] à medida que a canibalização da emancipação social pela regulação social se converteu no mega-senso comum do fim do século XX, a regulação social não tem de ser efectiva para floresecer: ela floresce simplesmente porque a subjectividade é incapz de conhecer e de desejar saber como conhecer e desejar para além da regulação.[36]

A partir daqui poderíamos ter a impressão de que todas as teorias sociais, de alguma maneira também foram tragadas pela lógica do conhecimento-regulação. Isto é quase verdade. Portanto, sobre o desempenho das ciências sociais seria necessário alguns esclarecimentos. Ao mesmo tempo teremos a oportunidade de demonstrar um paralelismo entre as perspectivas abertas ao contexto da modernidade apresentadas por Buber e Santos no que se refere a forças ou sentidos originais remotamente constituídas involuntariamente ou voluntariamente conforme um e outro caso. Antes é preciso dizer que as teorias sociais

[35] Ibid, p.120.
Abordando este fato sob outro ângulo, e revelando-o em outro nível, Santos esclarece que a ciência moderna, no início de sua ascensão teve que enfrentar os monopólios da interpretação (religião, Estado, família ou partido), no entanto, num momento seguinte, ela mesma passa a constituir uma ameaça muito pior na medida em que colonizou as outras formas de racionalidade (estético-expressiva e moral-prática), o que se chama de *renúncia à interpretação*, cujas expressões paradigmáticas óbvias são a crença no utopismo tecnológico e a ideologia e práticas consumistas.
[36] Ibid, p.330.

surgem para compreender os fenômenos mais prementes da própria modernidade, a ascensão da classe burguesa e do capitalismo industrial e a intensa urbanização e deslocamento dos eixos sociais. Fenômenos modernos que para serem compreendidos a eles se aplicaram uma visão moderna. Lembrando a teoria social e política marxista, notadamente um pensamento contra-hegemônico e que perseguiu enfaticamente a emancipação social. Notadamente, o socialismo científico exerceu ampla e duradoura influência sobre as teorias críticas modernas e logrou grande êxito na ação política. No entanto, buscou o potencial emancipatório da modernidade na indústria e na tecnologia, no entendimento de leis do funcionamento da história e da sociedade, na definição de princípio único de transformação social, concebendo a sociedade como totalidade e propondo-lhe solução total através de um conhecimento total. Basta dizer que o socialismo de Marx e Engels chamou-se a si mesmo de científico. De forma equivalente, o falanstério de Fourier se concebeu por cálculos matemáticos, e mesmo o seu "socialismo do prazer" foi sistematizado se espelhando na ciência moderna. Fourier combatia a civilização européia, a indústria e o comércio burgueses, socialmente segregadores, mas admirava e procurava utilizar o sistema científico mesmo em questões de ordem moral.[37] No mais, podemos ainda mencionar a" física" social de Comte e a coisificação dos fatos sociais em Durkheim.

Buber, na sua crítica ao socialismo científico percebe nele a crença em leis históricas ideais (isto é, ordem) ao prometer messianicamente o tempo da perfeição social, ao mesmo tempo em que isto se daria pela coletivização totalizante da sociedade, absorvendo as associações particulares e dentro delas as liberdades. Quer dizer, fatalmente descaracterizando a diversidade social por meio de uma espécie de uniformização semelhante àquela tipificada na organização industrial moderna. O desejo de um tempo perfeito, como uma modalidade tectônico-antropológica, doador de uma redenção, tal como Buber nos apresenta, e que seria a matriz recôndita do socialismo científico, e também do positivismo, se assemelha àquele *entusiasmo* pela ordem e regulação originado no projeto de modernidade que possuído pelo pensamento científico, tal como Santos nos apresenta.

Quanto a ala das ciências sociais de índole anti-positivista, amparada na tradição filosófica da fenomenologia, buscou a sua própria especificidade epistemológica e metodológica. Mas, segundo Santos, manteve-se em alguma medida dependente do

[37] KONDER, Leandro. *Fourier, o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

modelo de racionalidade das ciências naturais. Adota, é bem verdade, uma concepção de especificidade do humano, a ação humana imperiosamente subjetiva, no entanto, automaticamente se permite uma distinção natureza/ser humano, concepção primordial na revolução científica do século XVI a qual se sobrepõe as distinções natureza/cultura e ser humano/animal.[38] Há então um entrecruzamento da especificidade do humano com a especificidade do não humano inevitavelmente através das definições materialistas da biologia, e da bioquímica, por exemplo.

3.2.1 A solidariedade como centro da comunidade

O conhecimento-regulação recodificou nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação, isto é, desconsiderou a condição própria da emancipação. Ou seja, o que é o saber da emancipação, seu conteúdo eminentemente social — a comunidade, e dentro dela, a diversidade cultural, a alteridade, a participação e principalmente, a solidariedade, quase que totalmente absorvidos pelo Estado e pelo mercado — foi colonizado, o que significa dizer enfraquecido ou neutralizado. O sentido da transição paradigmática não é outro senão o de estabelecer a preponderância do conhecimento-emancipação, de forma a transferir para o ponto de saber aquilo que essencialmente define o seu próprio saber. Logo, nesta trajetória, o ponto de ignorância do conhecimento-emancipação é o colonialismo e o seu ponto de saber é a solidariedade.

A solidariedade se viu cercada pela regulação, e menos colonizada do que se supõe. Na verdade, a comunidade, como princípio, se viu quase que expressamente relegada à condição de caos ou ignorância pela colonização do conhecimento-regulação. Como que abandonada a sua própria sorte. Abandonada então, uma representação da modernidade muito aberta e incompleta, ficou menos sujeita a determinações alçando a melhor posição para se relacionar dialeticamente com o pilar da emancipação.[39] Como exemplo: a colonização da solidariedade nos países capitalistas desenvolvidos se dá de maneira geral, pelo Estado-Providência, o que está longe de uma concepção integral de solidariedade. Na

[38] SANTOS, Boaventura de Sousa, op.cit. , p.67.
A fronteira que então se estabelece entre o estudo de ser humano e o estudo da natureza não deixa de ser prisioneira do reconhecimento da prioridade cognitiva das ciências naturais, pois, se por um lado, se recusam as condicionantes biológicas do comportamento humano, pelo outro usam-se argumentos biológicos para fixar a especificidade do ser humano.
[39] Ibid, p.75.

maioria dos outros países ocorre as solidariedades comunitárias não especializadas, na maioria das vezes como espaços e dinâmicas autônomas e irredutíveis às relações sociais que gravitam em torno da cidadania, mas delimitadas pela lógica do mercado capitalista. Estes aspectos implicam inclusive na busca forçada do erguimento ou manutenção de espaços e dinâmicas comunitárias por meios equivocadamente políticos e econômicos, ou ainda reproduzindo laços excêntricos de afetividades e fidelidades excêntricas ou ilegítimas.

A solidariedade é uma forma de conhecimento e ao mesmo tempo expressão ética da comunidade, mas não existe por si só, ela está irmanada à participação, expressão política da comunidade e, se expressa e efetiva especialmente por meio de uma racionalidade que lhe é adequada porque capacitada para mediar e congregar as subjetividades e sensibilidades humanas. Santos designa esta como sendo racionalidade estético-expressiva, que não se estabelece com exclusividade monopolizadora, mas que na transição paradigmática centraliza a intertextualidade com a racionalidade moral-prática e a racionalidade cognitivo instrumental. A solidariedade deve, então, ser transformada na forma hegemônica de saber. Mas aqui, se trata de uma hegemonia na medida em que é socializadora e sempre aberta, na medida em que é coletivizadora e cooperativista. Ela significa a reciprocidade mútua e tal reciprocidade significa reconhecer que um conhecimento emancipatório, e na verdade, qualquer conhecimento, só é legítimo se o outro está nele envolvido, de forma que estabelece a alteridade ampla e irrestritamente. Uma vez que nos referimos a esta pré-condição de envolvimento entre as partes (sujeito e sujeito) para o conhecimento emancipatório, é preciso lembrar que o que acompanha e confirma esta perspectiva é o fato notório anunciado há muito pela física quântica em que o ato de conhecimento é indissociável do produto de conhecimento.

Por princípio, um conhecimento socialmente conseqüente, portanto, só deveria ser imaginado com a co-participação solidária dos sujeitos nele envolvidos. O investimento epistemológico da ciência moderna na distinção entre sujeito e objeto ficaria assim, e na verdade, para todas as finalidades de saber, esvaziado da grande significação a ele atribuído. Isto é mencionado porque, como se sabe, esta distinção das condições de conhecimento do objeto de conhecimento está diretamente envolvida com a lógica colonialista a qual vem sendo mencionada ao longo deste trabalho. Este colonialismo designa tanto a invasão epistemológica do conhecimento-regulação sobre o conhecimento-emancipação, como as conseqüências ontológicas e sociais que advém desta invasão. O ato violento colonialista de Estado perpetrado sobre a América latina, por exemplo, ou o

androcentrismo e o etnocentrismo, o sexismo e as segregações econômico-sociais, são expressões de uma mesma forma de conhecimento e de entender a existência. [40] Poderíamos dizer que o EU-ISSO de Buber está aí presente de forma excêntrica, isto é, excessivamente alheio ao EU-TU. Por outro lado, diante de uma árvore, por exemplo, podemos atingir uma unidade numa relação que é reciprocidade, e estabelecida dentro do santuário da palavra-princípio EU-TU, a força da exclusividade da árvore pode apoderar-se de nós. [41] O fato é que na modernidade em que vigora o predomínio da regulação, a sugestão de tal possibilidade estética, o sentido do humano que ela compreende e as condições sociais que ela implica estão sonegados.

A ênfase na solidariedade, a sua centralidade, converte a comunidade em campo privilegiado do conhecimento emancipatório. Ela propicia o reconhecimento das intersubjetividades e a geração de conhecimento nas intersubjetividades. Como já mencionamos acima, isto se tornaria possível pela constituição dos auditórios relevantes cujas enunciações se fariam por uma novíssima retórica da qual trataremos a seguir, a qual é tributária de uma revalorização do conhecimento como retórica e que está muito próxima e assemelhada daquela representação inacabada da modernidade que advém do campo da emancipação, a racionalidade estético-expressiva. Então, seria necessário antes de expor a novíssima retórica, considerar a racionalidade estético-expressiva.

A racionalidade estético-expressiva

Santos expõe o caráter inacabado da racionalidade estético-expressiva que se revela por três aspectos essenciais. São facilmente percebidos no que eles se relacionam com a subjetividade, a emancipação e a comunidade, portanto, não nos demoramos neles. São as noções de prazer, autoria e *artefactualidade discursiva*. A noção de autor se refere à iniciativa, autonomia, criatividade, originalidade e autoridade. É a subjetividade imanente da obra de arte ou literária na modernidade. Seria também o sujeito individual. Nos faz pensar no sujeito autônomo, cidadão e agente do mercado. Mas entre o autor e o sujeito há

[40] Santos entende que a distinção sujeito/objeto é uma distinção epistemológica que gera conseqüências ontológicas. Trata-se de uma distinção ainda com grande força e consolidada nas ciências naturais e nas ciências sociais. Por outro lado, a distinção entre cultura e natureza é uma distinção ontológica que gera conseqüências epistemológicas.
[41] BUBER, Martin. *Eu e Tu.* São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...], p.8.

grandes diferenças de autonomia. O autor é um ente sempre diferenciado e descontínuo e por isso resistente à colonização. No entanto, a autonomia do autor, embora no sentido da emancipação social seja virtuosa, corre o risco de se tornar irrelevante se separada das condições que a permitem existir. No contexto da comunidade, tal como é aqui esquadrinhada, isto não ocorreria. Como também não ocorreria de o sujeito autônomo da modernidade ser alienado de sua própria subjetividade. A *artefactualidade discursiva* também é organizadora do universo da arte e da literatura. Primeiramente ela é dotada de intencionalidade e adequação da intenção por meio de alguma argumentação que se dirige ao público alvo. Ela une causa e intenção, coisa que é separada pela racionalidade científica. Esta argumentação é potencialmente inconclusiva e dependente do poder retórico, a quem ele se dirige, como e em quais circunstâncias. Este é novamente, o caráter aberto e descontínuo que potencializa a compreensão ao invés da determinação de verdade.

Quanto ao prazer, se refere ao lúdico, difunde o jogo e a especulação, poderíamos acrescentar que evoca o inesperado e o surpreendente, e assim, se associa a curiosidade e a experimentação, impossível de ser inteiramente disciplinado, embora isto aconteça parcialmente sob a colonização do lazer: ideologia e prática do consumismo, indústria do lazer e da cultura. [42]

A racionalidade estético-expressiva, portanto, se configura num meio de aproximação entre subjetividades propiciando não apenas relacionamentos, mas relação. A diligência e o pormenor que podem ser encontrados na obra de arte ou no artista não existem para fixar certezas, são apreciáveis ou não, conforme a vontade e a receptividade de cada um, ou conforme o momento, a possibilidade e a parcialidade, a intensidade maior ou menor, as quais denotam como as partes são mais significativas que o todo. Partes que dialogam entre si, subjetividades que se definem a si mesmos em reciprocidade.

[42] SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência —Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005, p.77.

A novíssima retórica dialógica de convencimento

A novíssima retórica é o conceito pelo qual Santos designa a recuperação estratégica da retórica como forma de conhecimento adequada à aproximação dialógica entre subjetividades individuais e coletivas na confecção de um conhecimento emancipatório dentro do processo de transição paradigmática. Ela emerge de uma consciência crítica sobre a natureza retórica do conhecimento científico moderno e de suas limitações como conhecimento apodíctico. Santos menciona rapidamente os autores mais importantes para esta consciência crítica[43] e entre eles os trabalhos de Chaim Perelman que em parceria com Olbrechts-Tyteca culminam na teoria de uma nova retórica dialógica, nova visão sobre a argumentação, com significado ético e político. Santos defende que o conhecimento emancipação seja por excelência um conhecimento assumidamente retórico, meio seguro de proporcionar consensualidades na diversidade, meio adequado para promover o diálogo intersubjetivo e a receptividade e ação mutualistas. Para tanto, de antemão, absorve da *nova retórica* sua idéia fundamental e a amplifica.

O ponto de partida para a nova retórica é a consideração elementar de que os argumentos só são defensáveis com base em premissas claramente aceitas no âmbito de um auditório daqueles que se quer convencer ou persuadir (o auditório relevante). As premissas se dividem entre fatos e verdades, de um lado, e do outro lado, os topoi. Fatos e verdades gozam deste estatuto de verdade conforme a intensidade de aceitação deles até que se transformam em argumentos, e vice-versa. Já os topoi são "lugares-comuns", pontos de vista amplamente aceitos ou não conforme época e lugar, abertos e inacabados ou flexíveis, adaptáveis a diferentes contextos de argumentação, se referem à exploração do que já é conhecido e extremamente bem conhecido. Um arsenal indispensável e imprescindível no trabalho de convencimento ou persuasão. O auditório relevante é a comunidade, qualquer tipo de comunidade, empenhada na argumentação. Na definição de Perelman, uma "comunidade de espíritos" dada a ser persuadida ou convencida por um orador, o qual para aze-lo verdadeiramente deve se adaptar à comunidade ou ao auditório conhecendo-o.[44]

[43]Ibid, p.98.
Na crítica da epistemologia, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Foucault, Feyerabend, Morin e Roty; e a influência do pragmatismo sobre alguns destes autores e também sobre Habermas.
[44] Ibid, p.99-100.

> "O conhecimento de um auditório não é independente do conhecimento da forma de o influenciar, [...] é também o conhecimento da forma de o moldar e ainda o conhecimento de quanto ele já está moldado num qualquer momento do discurso" [45]

Ocorre que a comunidade científica é um auditório de relevância e que geralmente se considera um auditório universal; o que se delibera dentro da comunidade científica é tacitamente reconhecido como verdadeiro e correto uma vez que parte de topoi gerais como o da quantidade, e, parte de fatos e verdades amplamente difundidos e consagrados pelo uso. Além do que, a preponderância da prova lógica na argumentação científica induz à ciência sua principal característica; afirmar-se como conhecimento não retórico. Mas, veja-se os métodos utilizados pela ciência, se observados criteriosamente, são ambíguos[46] e a sua utilização e concepção se deve pela base de muitas premissas em que estão assentados dentro da comunidade científica. Os métodos científicos são formas de argumentação cuja seqüência e técnica de apresentação não podem prescindir da presença pessoal do cientista.[47] Quanto ao auditório universal, é, na verdade, potencialmente a totalidade da comunidade humana sobre a qual só é possível ter um conhecimento seletivo ou parcial, é um trabalho de imaginação do orador, de forma que cada orador e cada cultura têm a sua própria concepção de auditório universal. Analogamente, o cientista que em si mesmo, no seu foro íntimo também é um tipo de auditório, e nesta condição pessoal as racionalidades cognitivo-instrumental e estético-expressiva, por exemplo, não trabalham separadamente dentro do sujeito, o que não dizer então da suscetibilidade moral? Assim, no auditório pessoal o cientista pode chegar a caminhos e conclusões muito diferentes daquelas que serão aceitas pelas delimitações da comunidade científica, o cientista é potencialmente e sempre um ser dividido dentro do verdadeiro campo da produção científica, qual seja, a sua consciência (auditório particular ou interior) e o auditório da comunidade científica com as suas certificações e seu aparato institucional.

---

[45] PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA apud SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência —Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005, p.100.

[46] ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência* — introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Loyola, 2005, p.151.

Alves menciona Popper, para quem não existe o que se chama de método lógico para se ter novas idéias; se refere a Michael Polany, para quem "um pensamento feliz" no âmbito de uma investigação, é algo que na verdade, acontece ao investigador; também se refere a Feyerabend, para quem, em *Contra o método*, o método científico é um mito já que todas as regras, inclusive as mais plausíveis, são desrespeitadas aqui e ali,conforme a necessidade de se fazer o "progresso".

[47] SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência —Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005, p.101.

Então, sob a pretensão de se formar conhecimento apodíctico, o auditório universal, que é social e humano, está duplamente precariamente acessível à ciência, seja porque ela não assume a sua realidade retórica (auto-engano), seja porque a exatidão pretendida pelo conhecimento científico é insuficiente para deliberar sobre e para um auditório universal que inclusive, se quer global.

Seguro de que o paradigma dominante da regulação se funda em um conhecimento que na verdade é retórico ou inflado retoricamente, e contando com o conhecimento retórico como instrumento sensível nas relações intersubjetivas, Santos vem então amplificar o alcance emancipatório da *nova retórica*, instaurando a novíssima retórica. Primeiramente se faz necessário redefinir o auditório relevante de Perelman, que para ele, trata-se de uma comunidade fixada num lugar ideal que não reflete processos sociais de inclusão nela ou exclusão dela. Depois, aquela adaptação do orador ao auditório que quer persuadir, em Perelman, considera-se necessária apenas às necessidades do próprio orador, que não se pretende profundamente envolvido com o auditório. Para Santos, a novíssima retórica deve transcender a condição meramente bipolar entre o orador protagonista e o auditório quase passivo, intensificando a dimensão dialógica convertendo-a em princípio regulador da argumentação, ao ponto em que as posições entre orador e auditório sejam intercambiáveis e recíprocas, de forma a promover trocas argumentativas e resultados delas compreensivos, não conclusivos, permitindo então que a ação social como um todo se realize em consonância com a sua verdadeira realidade, de fato emergida de seus integrantes e suas vivências.

Buber em sua análise da evolução das comunidades agrícolas judaicas destaca a não necessariamente convergência de idéias e opiniões tanto dentro das comunidades como entre elas, que procediam na alternância de experiências comunitárias às vezes bem diferenciadas entre si, mas que se mantinham sob autocrítica e em relação dialógica e experimental, inclusive devido aos problemas insurgidos, que não eram poucos. A abertura para resultados não conclusivos que Santos considera como condição fundamental para legitimar saberes para a emancipação social é uma condição climática muito semelhante à abertura para a inevitável experimentação e re-conhecimentos, intermediada entre as pessoas e as comunidades de Israel, que no dizer de Buber se traduz como transição de um desespero a outro desespero. [48]

[48] BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.162.
[...] essa incansável procura de uma forma de convivência adequada a esses grupos humanos, esse contínuo experimentar, sacrificar-se, analisar criticamente e tornar a experimentar, esse constante brotar de novos

O conhecimento do auditório deve ser multidirecional construindo-se pela soma de todo o conhecimento de cada um dos oradores. Cada orador está também inserido dentro de seu auditório interno ou particular, e ele deve argumentar a partir de sua perspectiva sem necessidade de fazer "filtrar" o seu conhecimento, porque a sua argumentação é a soma do que ele sabe de si enquanto orador e enquanto auditório e, com o que ele busca saber do auditório e dos outros oradores. Então, na medida em que progride o conhecimento do auditório progride o seu autoconhecimento. Assim não há estabilidade presumida dos topoi, que, polarizados em pares dialéticos entre si devem gerar outros pares de topoi. Da mesma forma, os fatos e verdades devem ser confrontados entre si, apontando para a impermanência e deficiências das dinâmicas sociais e humanas. [49] O auditório, na condição de comunidade sob a perspectiva do conhecimento argumentativo pela novíssima retórica, pretende ser apenas um processo social e o mesmo vale para as relações e associações entre auditórios ou comunidades. [50]

Quanto a argumentação em si, Santos quer uma distinção precisa entre persuasão e convencimento, o que não há em Perelman. A persuasão é um tipo de adesão que busca a motivação para a ação. A tônica da persuasão é posta nos resultados. Já o convencimento é um tipo de adesão que se fundamenta na avaliação dos motivos para agir, a sua tônica é posta no esforço para buscar as melhores razões. Enquanto a persuasão expressa uma argumentação utilizada correntemente no âmbito da sociedade de mercado que cultiva o "utopismo automático da tecnologia", o convencimento se mostra muito adequado á novíssima retórica em direção ao conhecimento-emancipação, pois, buscando as melhores razões já cria a mediação equilibrada entre as razões e os resultados onde as razões são as razões das coletividades negociadas entre si ao nível dos auditórios relevantes, revelando a comunidade como comunidade interpretativa.

Tendo definido em linhas gerais o caráter do auditório relevante que deve operar pela retórica do convencimento, é preciso levar em conta que Santos se refere à comunidade como entidade que transcende a localidade e se apresenta envolvida pela globalização; pode ser o caso de um localismo global como o caso de uma localidade globalizada, a comunidade assim entendida deve se confrontar com tendência á homogeneidade e

---

ramos do mesmo tronco [...] e em nenhuma parte, há essa atitude vigilante em face da própria problemática, essa contínua confrontação com ela, essa vontade tenaz de discutí-la e esse esforço incessante por superá-la[...] somente aqui, a comunidade em formação gerou órgãos para o conhecimento de si mesma, órgãos cujas percepções sempre a conduzem novamente ao desespero. Mas é um desespero que destrói uma esperança sentimental para fazer brotar uma esperança mais elevada, ou seja, a esperança que só germina no solo do desespero e que deixa de ser sentimento para tornar-se unicamente obra.

[49] SANTOS, Boaventura de Sousa. op. cit. , p.105.

[50] Ibid, p.106.

alcançar tanto o processo de remanejamento das identidades e as múltiplas identidades da subjetividade como as interdisciplinaridades. Santos não substancia a comunidade de identidade, mas a de reciprocidade, no entanto, pode se presumir que o caráter aberto e inconclusivo ensejado para os auditórios de relevância e a sua meta envolvida pela solidariedade não impede de constituir nova identidade coletiva que possa assegurar a manutenção da solidariedade. Stuart Hall ao considerar os diversos movimentos sociais que surgem na década de 1960 percebe que cada um daqueles movimentos buscava a sua identidade social nos seus sustentadores. "Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacificistas, e assim por diante."[51]

Buber, ao se referir às comunidades judaicas compreende perfeitamente que há, sobretudo, um vínculo de identidade cultural e histórica, entre os diversos grupos humanos que ingressam na vida comunitária pró Israel, mas estes grupos se reorientaram para novas identidades ensejando "[...] o protótipo de uma nova sociedade e se propunham como objetivo a criação de um novo homem e de um novo mundo". Por outro lado, aquilo que Buber denomina como sendo um ideal, significando as motivações e aspirações espirituais, se manteve obrigatoriamente flexível em nome das dificuldades impostas pela conjuntura e em nome das condições culturais específicas de cada grupo que chegava a Israel. [52] Portanto, havia entre estes grupos uma identidade comum, que talvez facilitasse de forma singular a realização das cooperativas, mas seguramente que eles estavam ainda a caminho dos seus consensos sociais e políticos por intermédio da vivência na solidariedade, o que se constituiu em um "não-malogro exemplar".

O senso comum emancipatório

O mesmo conhecimento científico que subsidia o paradigma dominante sob o qual se impõe a unilateralidade do conhecimento-regulação o qual marginaliza a comunidade é o que criou a distinção de senso comum, e qualificando-o como mera opinião ou preconceito, de certa maneira aprofundando o seu caráter mistificador na medida em que

[51] HALL, Stuart .*A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 2005, p.45.
[52] BUBER, Martin. *O Socialismo utópico.* São Paulo: Perspectiva, 1971, p.163-165.

dele se distancia.[53] No entanto, o senso comum, apesar de suas deficiências é forma de expressão social legítima e passível de ser requalificada. À ciência e aos cientistas se atribui uma autoridade mítica que reforça a noção de que quem não é especialista não sabe, ou não pensa corretamente ou até que não precisa pensar. A ciência, no entanto, depende para o seu aprendizado do próprio senso comum. "Só podemos ensinar e aprender partindo do senso comum de que o aprendiz dispõe". [54] Na verdade, ciência e senso comum são conceitos modernos que designam duas instâncias de uma mesma condição.

Conforme Santos, se a distinção entre ciência e senso comum for feita na perspectiva do senso comum, então se trata de separar um conhecimento prodigioso e incompreensível de um conhecimento óbvio e obviamente útil. Uma vez que a ciência se sobressai do senso comum, diferenciando-o depreciativamente, e assim, define uma ruptura epistemológica, Santos propõe uma dupla ruptura epistemológica em que a segunda ruptura consiste em romper a primeira ruptura, transformando o conhecimento científico em um novo senso comum, emancipatório. Desta forma se faz confrontar e resolver mutuamente as carências e extremos, respectivamente, do inegável caráter conservador do senso comum e do prodigioso e impenetrável conhecimento científico, [55] endereçando ambos, e em conjunto, para a criação de uma "atmosfera" de saber mais profundo e significativo da realidade.

Alguns aspectos do senso comum, apesar do seu conservadorismo, podem ser considerados positivos se assimilados na transição para o conhecimento emancipação, na medida em que expressam espontaneidade e praticidade, e desta forma refletindo sociabilidades inatas. O senso comum é superficial, trabalha com a consciência imediata e com aquilo que está próximo, não se aprofunda em estruturas que não são visíveis e "manuseáveis"; não é um saber disciplinado e metódico, se reproduz a si mesmo espontaneamente no cotidiano, ele privilegia as ações habituais, é um saber retórico e metafórico que não busca oferecer tutela nem persuadir ou convencer. Mas ele evoca naturalmente o acesso ao discurso (não especializado), partilhado nas relações imediatamente conscientes entre pessoas e sobre o mundo. E, seguindo Dewey, Santos

---

[53] ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Petrópolis: Vozes. 1972. p.148.
A especialização — técnica, científica, administrativa, militar, educacional, financeira, médica — transformou-se na mistagogia prestigiosa da sociedade tecnocrática . Sua principal função, nas mãos das elites dominantes, consiste em mistificar o espírito popular [...]
— Em seu livro, Roszak afirma que a contracultura da década de 1960 é em grande medida uma reação justificada ao primado da tecnocracia. Sua abordagem para definir esta situação é semelhante à posição de Santos; ele acusa o Estado e a lógica de mercado de forjadores de um controle sobre a "verdade"sob o ethos da ciência.

[54] ALVES, Rubem, *Filosofia da ciência* — introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Loyola, 2005, p.10-12

[55] SANTOS, Boaventura de Sousa. op.cit. , p.107.

ainda complementa com a capacidade do senso comum de fundir a utilização com a fruição. [56]

Obedecendo-se à necessidade de recompor o senso comum à altura das expectativas de emancipação social, ele está destinado a ser, pelas características acima aludidas, conjugadas ao conhecimento científico, o conteúdo, e especialmente a forma adequada de um conhecimento-emancipação. Dizendo de outra forma, o conhecimento-emancipação está destinado a ser um senso comum, sem desprezar o conhecimento tecnológico, mas incorporando-o à vivência das intersubjetividades, elevando-o à condição de sabedoria de vida. Assim, encarado sob o ponto de vista da qualidade pedagógica e de distribuição de conhecimento, o novo senso comum pode aprofundar na própria realidade e expandir, a natureza e o alcance dos discursos intersubjetivos individuais e coletivos, que seria sintoma da própria inquietude das consciências que despertam para a sua emancipação, requalificando sua simplicidade pragmática e sua inata atribuição estética.

A segunda ruptura epistemológica implica, portanto, perceber então quais são os pontos de vista amplamente aceitos nos contextos comunais e gerais. Quais são os topoi a ela referidos? Se eles refletem relações sociais e a novíssima retórica é instrumento de sociabilidade, então o conjunto dos topoi ou, o domínio tópico, que possibilita as argumentações nas comunidades, é um domínio social. O domínio tópico é a matriz do senso comum de uma dada comunidade retórica. Podem existir tantos domínios tópicos quanto comunidades, mas essa possibilidade é relativizada porque Santos concebe as comunidades sempre em rede de relações recíprocas, de forma que os domínios tópicos, que são domínios sociais, reunidos entre si, passam a definir os topoi gerais, que se referem ao que há de comum entre as comunidades.[57]

Como já foi visto, a qualificação primordial da novíssima retórica é social e emancipatória, logo, ela trabalha com domínios tópicos emancipatórios, os quais constituem a matriz do novo senso comum emancipatório. Este novo senso comum da transição paradigmática vai se confrontar em níveis da distribuição de senso comum, com o senso comum tradicional, de forma que, no nível dos auditórios relevantes, ou, comunidades interpretativas, e no amplo espaço social em que se disseminam os topoi abertamente sociais, se estabelece um ambiente de contradição e competitividade entre os topoi novos e tradicionais.

[56] Ibid. , p.108.
[57] Ibid, p.109.

No âmbito do paradigma emergente da emancipação (tópica do social) que se realiza na comunidade e através da solidariedade, o conhecimento que representa está para se constituir na medida em que as experiências de solidariedade confirmem o intercâmbio dialógico e sensível entre as subjetividades. O porta-voz do conhecimento predominantemente emancipatório e social, será, portanto, o "senso comum, solidário, participativo e *reencantado"*, respectivamente, ético, político e, estético. Quanto a este último, significa afirmar, o qual se realiza com prazer, um prazer que foi expulso da ciência, um prazer que na verdade não pode estar ausente de um conhecimento que é simultaneamente autoconhecimento. Um prazer que se quer confinado na esfera da realização artística e cuja maneira de proceder (inclusive prazerosa) deve, em nome da emancipação social, ser estendida às intersubjetividades em suas interações discursivas, através da adoção privilegiada da racionalidade estético-expressiva. Um prazer que ser quer confinado também a uma mecânica consumista obediente às padronizações domesticáveis pelo mercado, em que as opções estéticas ou são isoladas naquela instância tradicional da função crítica da arte, socialmente autônoma (e distante), ou, são transformadas em subcanônes conforme as amostragens estatísticas de preferências contingentes ou sazonais, oportunamente interpretadas pelo marketing e pela publicidade na finalização do que se costuma chamar de "definição de tendências". O senso comum *reencantado*, tal como Santos o denomina, se refere em última instância ao *reencantamento* da vida e do mundo.

Santos fundamenta com motivações e razões a constituição de um novo senso comum que se traduz em um novo ambiente de pensamento, como se dissesse: para se encaminhar para uma sociedade diferente se faz necessário pensar de forma diferente, sob outras premissas que reflitam as demandas desta nova sociedade.

No início do segundo capítulo havíamos registrado um princípio da vida judaica que tanto pode se referir de uma forma, ao pensamento integrador de um auditório relevante (comunidade interpretativa; processo social), quanto também pode espelhar a idéia de senso comum; o pensar. "Pensar para viver; pensamento é vida; viver é pensar; pensar é viver."

Na criação das comunidades de Israel, que é todo um processo gradual de assimilação de predicados humanos voltados para a própria sociedade ocorre quase que naturalmente a constituição de um novo senso comum, e como não? O primeiro dado que o confirma é a diversidade de idiomas que precisam se entender mutuamente e previamente. Pode-se dizer que há judeus de quase todas as nacionalidades conhecidas do ocidente. Depois é

preciso ver como é que se resolveu a distribuição das profissões e das capacidades extra-profissionais entre estas pessoas, de origens sociais e culturais diversas. No contexto da formação destas comunidades, seguramente que um escritor ou um músico, por exemplo, não poderiam viver apenas exercendo suas profissões. O desafio de se implantar tais comunidades, de proporções imprevisíveis, se fazia pela permanência num território e numa sociedade a se definir, obrigava aos seus integrantes a posicionamentos de classes sociais pouco diferenciadas entre si e ao aprendizado permanente de tarefas e ofícios múltiplos distribuídos segundo critérios de necessidade e urgência. Portanto, as pessoas tinham que aprender umas com as outras, estabelecendo desta forma negociações entre os sensos comuns. Mas acima disto, um novo senso comum advinha também de assimilação mútua de conhecimentos especializados e mesmo científicos, adaptados àquela realidade em formação. Tratava-se de uma nova "atmosfera" social e cultural, gerada por pessoas que de uma forma ou de outra reuniam dentro de si várias atribuições profissionais e sociais. [58]

Comunidade e Estado

A esta altura, não poderíamos nos furtar de abordar, sob a perspectiva de Santos, a participação, dimensão política da comunidade, também uma representação inacabada que intimamente associada à solidariedade. Também esta foi colonizada à base de um desfavorecimento e cerceamento das práticas políticas. A política se reduziu a uma prática social setorizada e especializada, regulamentado rigidamente a participação dos cidadãos. Regida por uma "microética liberal" individualizadora e linear (um sujeito, uma ação, uma conseqüência) a cidadania poderia ser entendida como sendo o único canal e, afunilado, de participação autorizada dos cidadãos sob um detalhamento minucioso e arbitrário da vida política. Os cidadãos só participam, na verdade, de sua própria regulação, ou seja, de sua

[58] Kibutz . Produzido por Shaham Lewensohn Aylon Advertising para o Ministério do Turismo. Impresso em Israel por Japhet Press, Tel-Aviv. [196...]
A título de pequeno exemplo citamos aqui um fragmento de uma publicação amplamente ilustrada produzida pelo Ministério do Turismo de Israel para fins de propaganda de Kibutzím capacitados para receber turistas:
—O kibutznik, misto de intelectual, fazendeiro e soldado.

própria certificação na submissão política.[59] Em contrapartida, a proposta originada na transição paradigmática visa , sob o ponto de vista da participação na vida da comunidade, o dissolvimento gradual do modelo vigente de Estado hiperpolitizado. Considerando que todas as relações de poder são relações políticas, como em Foucault (mas fazendo algumas ressalvas quanto às estruturas e hierarquias que devem ser redesenhadas), a sociedade civil, portanto, deve se encaminhar para a repolitização global da vida coletiva. Na história das questões sociais da modernidade, a causa da politização da sociedade é recorrente, é, como Santos afirma, uma representação inacabada.

A marca evidente dos socialismos é a insatisfação e a resistência ao Estado concomitante à politização da sociedade. Saint-Simon ponderava a reforma do Estado, Mas Proudhon, seguido de perto por outros teóricos, percebia no Estado a função de "cárcere" da sociedade. Daí que quem liberta a sociedade é ela mesma com seus nexos sociais e não esta excrescência de poder político a qual deveria ser restringida ao máximo possível. "A delimitação da função do estado é questão de vida ou morte para a liberdade, tanto coletiva quanto individual" [60] Kropotkin também afirmou claramente que a sociedade é inerente ao homem, ao contrário do Estado, considerado uma instituição artificial e artificiosa. Landauer, por sua vez, via o Estado com conseqüência de uma forma de relacionamento entre os homens. "Para destruí-lo, é preciso estabelecer novas relações". Apontando para uma nova relação alternativa, Landauer a denominava de "povo". Marx queria um novo Estado, como instrumento de dominação de uma classe que preparasse a sociedade sem classes.

A partir da comunidade qualificada como comunidade interpretativa, dotada de auditórios de relevância é que se daria a politização da vida coletiva. Suas enunciações representariam à construção de um novo senso comum, emancipatório, enriquecido de experiência das diversidades e localidades e amplificador da representação da realidade, incluindo-se aí obrigatoriamente também o discurso científico e a produção de um novo direito, amplificador das responsabilidades e descentralizador do Estado, transformando o poder em autoridade partilhada. Para tal, se requer uma nova ética e Santos convoca um novo princípio que norteie tal ética. Se trata do princípio da responsabilidade de Hans Jonas, pelo qual cada indivíduo pode se perceber diante do encadeamento de conseqüências dos atos humanos no tempo e no espaço, isentando a natureza e o futuro de

[59] SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência — Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005, p.113.
[60] BUBER, Martin. *O Socialismo Utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p.41-42.

responderem por responsabilidades, porém garantindo-lhes todos os direitos.[61] Impõe-se então no nível da autocrítica do próprio processo de transição paradigmática a condição de contradição e competitividade interparadigmática, que se destina a experimentação como forma sincera e justa de construção de novos conhecimentos emancipatórios. Mas também se refere a garantir que o paradigma emergente não seja invalidado antes de ser realmente conhecido e experimentado, e isto se daria por uma luta política travada em todos os espaços estruturais, incluindo o espaço da cidadania e a mediação de um Estado a caminho de sua própria transformação, um novo Estado-Experiência-Providência propiciador central de experimentação de novas formas de sociabilidade. Na verdade, esta perspectiva aponta para a possibilidade de um Estado a ser contido e atenuado.

> [...] não lhe competindo avaliar o desempenho delas. Essa avaliação é uma atribuição exclusiva das forças sociais activas nos campos sociais. Esses campos são comunidades interpretativas ou campos de argumentação cuja vontade e capacidade emancipatórias aumentarão na medida em que a argumentação seja orientada pela retórica dialógica[62]

Buber, no último capítulo de *O Socialismo utópico*: "Entre a Sociedade e o Estado", expõe a diferença entre a administração da sociedade e o comando governamental de Estado, realçando o contraste entre sociedade e Estado pelos seus princípios imanentes. A "gestão" da sociedade significa uma capacidade de determinação legitimada em critérios técnicos e teóricos constituídos socialmente e, delimitados pela própria fronteira que demarca aquilo que é de fato socialmente (cooperativamente, por exemplo) constituído. O poder político por sua vez é delimitado apenas constitucionalmente, tratando-se de uma capacidade não técnica, isto é, não obedece a critérios de condições técnicas e objetivas em se tratando de contemplar as reais condições sociais e o que elas significam. [63] Tal argumentação vai de encontro à busca de uma transformação da sociedade por um conhecimento emancipatório constituído socialmente de fato, a ponto de alcançar argumentativamente ou, tecnicamente, a proposição de inevitável modificação do Estado.

[61] SANTOS, Boaventura de Sousa. op.cit. , p.111-112
[62] SANTOS, Boaventura de Sousa.op.cit. , p.335.
[63] BUBER, Martin. *O Socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva,1971, p.198.

CONCLUSÃO

Buscamos validar ao longo do texto a proximidade entre as preocupações e proposições de Martin Buber e Boaventura de Sousa Santos. São pensadores, que, pela forma como enraízam cada qual a sua abordagem, se mostram igualmente dedicados ao espírito de sua época. As diferenças entre o pensamento do filósofo e o pensamento do sociólogo são bastante visíveis. No entanto, um e outro se permitem por si mesmos demonstrem cada qual, à sua maneira, como uma "sociologia de resistência" só pode ser alimentada por um sentido da existência, o qual, como conceito essencial, encontra sua melhor expressão na filosofia.

Desta forma, Buber demonstra ter uma visão unívoca de homem e sociedade, um não se explicando sem o outro. A transformação da sociedade depende de seu princípio humano e o reposicionamento do homem depende de sua forma de expressão fundamental que é a vivência em reciprocidade. O conceito de utopia em Buber, de certa forma mede a capacidade de realização do homem de *relação* revelado no EU-TU justamente no contexto da reestruturação social, para a qual as teorias e movimentos socialistas são de valor inestimável no discernimento e confirmação da possibilidade de uma sociedade *autêntica*. Consciente da marginalidade do conceito de utopia, Buber lhe garante, no entanto, um lugar privilegiado para qualificar a ação de reestruturação social guiada pela posição direcional da sensibilidade inter-humana.

A dimensão espiritual e social da comunidade é tão patente em Buber, e denunciadora de uma crise originada no capitalismo moderno, quanto é surpreendente que os meios buscados pela sociologia de Boaventura Santos para a instituição de uma sociedade emancipadora, diante desta crise, estejam alinhados pela afirmação da utopia, tópica, como em Buber, e habitante privilegiado do espaço intermediário da crise, agente racional, empírico e sensível de trocas simbólicas e práticas no espaço informe da transição paradigmática. Também chama a atenção o fato de que os meios buscados por Santos estejam em parte já registrados na história das comunidades judaicas que estabeleceram o moderno Estado de Israel. Por outro lado, a centralidade da transformação epistemológica na concepção de Santos, a sua preocupação permanente e fundadora com o conhecimento emancipatório, dialógico e retórico, na base das intersubjetividades, na medida em que

alcança o nível do autoconhecimento simultâneo ao conhecimento do outro pela novíssima retórica, aproxima-se pelo menos da direção para a qual aponta a *relação* revelada por Buber. Enquanto recupera para o nível dos auditórios dialógicos de relevância o prazer e as atribuições compreensivas e sensíveis da representação artística inscritas na racionalidade estético-expressiva, Santos não está condicionando a solidariedade apenas a uma categoria conceituável pela reciprocidade, está se referindo a uma reciprocidade sensível, está contemplando de dentro dos limites da sociologia as possibilidades não mensuráveis das subjetividades.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem, *Filosofia da ciência* — introdução ao jogo e a suas regras. São Paulo: Loyola, 2005.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 2º Edição, [197...].

_____. *Eclipse de Deus*: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus, 2007.

_____. O *Socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 2005.

KONDER, Leandro. *Fourier, o socialismo do prazer*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. *Os sofrimentos do homem burguês*. São Paulo: Senac, 2000.

QUINTANEIRO, T.; OLIVEIRA BARBOSA, M.L.de.; OLIVEIRA, M.G. .M.de. *Um toque de clássicos*: Marx; Durkheim; Weber. 1ª reimpressão 2ª ed. rev. Ampl. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Petrópolis: Vozes. 1972.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: UNB, 1985.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência — Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand. *Desarrolo de la cuestión social*. Segunda edición. Coleccion Labor. Barcelona: Editorial Labor. 1933.

VÉDRINE, Hélène. *As Filosofias do Renascimento*. — Colecção Saber. Lisboa: Europa-América, 1974.

WOODCOCK, George. *História das idéias e movimentos anarquistas*. Vol.1. A idéia. Porto Alegre: L&PM, 2002.

Publicações periódicas

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Utopia e religião no socialismo de Martin Buber*. Ética e filosofia política. Juiz de Fora. v 2. n º 2. p.35-70.jul. / dez. 1997

Folhetos

Kibutz . Produzido por Shaham Lewensohn Aylon Advertising para o Ministério do Turismo. Impresso em Israel por Japhet Press, Tel-Aviv. [196...]