

A COMUNIDADE COMO VALOR: DE ARISTÓTELES À PÓS-MODERNIDADE

Rosaly Stange Azevedo¹

Faculdade de Direito de Vitória

João Maurício Adeodato²

Faculdade de Direito de Vitória

RESUMO

O presente estudo apresenta o pensamento comunitarista como uma alternativa interpretativa do ordenamento sociopolítico, que supere as limitações do estatismo e do privatismo na busca pela sociedade ideal. Objetiva realizar incursões no pensamento comunitarista ocidental, apresentando a tradição aristotélica como a primeira matriz do comunitarismo. Apresenta uma síntese sobre o dilema entre liberais e comunitários, centrando o debate no fato de que, enquanto os primeiros concebem a sociedade como composta por indivíduos com planos de vida baseados em suas próprias concepções do bem, sem um conceito comum, os segundos desenvolvem um vínculo de solidariedade com seus compatriotas baseado em um sentido de destino partilhado em que o próprio partilhar tem valor. Outrossim, o presente texto realiza uma análise do pensamento de Charles Taylor e Bauman acerca do conceito de comunidade. Conclui que a teoria comunitarista é um paradigma filosófico, cuja proposta é pela ruptura da doutrina liberal, a qual tem levado os indivíduos a possuírem uma concepção individualista do sentido de boa sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Comunitarismo. Liberalismo. Pós-Modernidade

ABSTRACT

This study aims to present the communitarian thinking as an interpretive alternative socio-political system, which overcomes the limitations of Statism and Privatism in the search for the ideal society. It objective to conduct incursions in the western communitarian thought, with the Aristotelian tradition as the first array of communitarianism. It intends to present a summary of the dilemma between liberals and community, focusing the debate on the fact that

¹ Mestranda em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória; Juíza Substituta do Trabalho do Tribunal Regional do Trabalho da 17ª Região. Email: rosalystange@terra.com.br.

² Doutorado e livre docente pela Faculdade de Direito da USP e pós-doutorado na Universidade de Mainz pela Fundação Alexander von Humboldt.

while the first conceive of society as composed of individuals with life plans based on their own conceptions of the good, without a common concept, the latter develops a solidarity bond with their compatriots based on a sense of shared destiny in the own share of value. Moreover, this text carries out an analysis of the thought of Charles Taylor and Bauman about the concept of community. It concludes that the communitarian theory is a philosophical paradigm, whose proposal is the disruption of the liberal doctrine, which has led individuals to possess an individualistic conception of the meaning of good society.

KEYWORDS: Communitarianism. Liberalism. Post-Modernity.

INTRODUÇÃO

A palavra *comunidade* tem origem no latim *communitas*, “comunidade, companheirismo”, de *communis*, “comum, geral, compartilhado por muitos, público. O conceito permite definir diferentes tipos sociais: pessoas que fazem parte de uma população, de uma região ou nação; das nações unidas por acordos políticos e econômicos, como a Comunidade Europeia ou o Mercosul (Mercado Comum do Sul); ou mesmo de pessoas vinculadas por interesses comuns. Trata-se de um conceito plurívoco, presente em diversas concepções e modelos políticos, da direita liberal, à esquerda, em todas as suas formas, passando pelo Estado Social, propostas com maior ou menor comprometimento com o ideal comunitário.

Para efeitos didáticos, o presente artigo utiliza o termo comunitarismo na ótica de Etzioni (2007, p. 233): “é o pensamento que se preocupa fundamentalmente com a comunidade – e não com o Estado ou o mercado.”

Neste sentido, inicialmente serão realizadas breves incursões no pensamento comunitarista ocidental, uma vez que a tradição aristotélica é considerada a primeira matriz do comunitarismo, em temas da virtude, da cidadania ativa, objetivando reforçar o significado político e ético da convivência civil.

Em seguida, será apresentado o dilema entre liberais e comunitários, centrado no próprio conceito de comunidade: associação de indivíduos autônomos e livres ou uma comunidade com leis que precedem e informam toda a “escolha” dos indivíduos.

Será apresentada uma análise da teoria de Charles Taylor, segundo o

qual as teses ontológicas, ou seja, as reflexões relativas ao ser, estão longe de ser inocentes.

Por fim, à luz do pensamento de Bauman, serão analisadas as cinco mudanças no curso da humanidade, consequências da chamada “globalização negativa”, que passam deixando rastros e alterando profundamente os antigos projetos e as relações individuais.

2 O PENSAMENTO COMUNITARISTA NO MUNDO ANTIGO

A teoria social encontra-se dividida entre as teorias liberal e comunitarista, correntes que apresentam diferentes concepções acerca do lugar do indivíduo na coletividade.

Os comunitaristas buscam resgatar a concepção aristotélica de “comunidade”, reafirmando que a racionalidade, a capacidade de autodeterminação e o senso de moralidade só se desenvolvem no seio de uma sociedade. O comunitarismo é uma proposta filosófica que confere destaque à comunidade na construção da boa sociedade. O liberalismo é uma forma de pensamento individualista que se estabeleceu na Europa no início da modernidade, ao longo do século XVII e XVIII, que entende o indivíduo como o elemento central e as relações sociais como o elemento periférico na busca pelo mundo ideal. Por esta vertente, a comunidade é vista como a soma de indivíduos livres e autônomos que se vinculam de forma volitiva.

Costuma-se encontrar nas reflexões sobre o debate entre culturalistas e liberais, comparações dessas teorias com as filosofias holista e atomista. O Holismo, que vem do grego *holos*, ou todo, é uma corrente filosófica, cujo princípio pode ser resumido pela obra de Aristóteles, na ideia de que o homem é um ser coletivo.

O atomismo grego se desenvolveu na Grécia do século V a.C. Os seus principais pensadores são, Demócrito (cerca de 460/360 a.C.) e Epicuro (341/270 a.C.). a teoria atomista tem como principal característica a noção de que os seres reais são reduzíveis a uma união de elementos indivisíveis, do que decorre a primazia aparente do elemento sobre o todo, ou seja, a valorização do indivíduo, como um ser autônomo, independente, com características especiais. O pensamento comunitário ocidental possui diferentes vertentes que conferem destaque à comunidade na construção da

boa sociedade, segundo Schmidt (2011): a tradição aristotélica é considerada a primeira matriz do comunitarismo.

Maurizio Fioravanti (2001) descreve a história constitucional do mundo antigo e nos apresenta importantes reflexões que possibilitam interconexões entre as diferentes épocas e nos fazem observar que muitas tensões e conflitos existentes na história do homem, desde a antiguidade, continuam atuais e muito próximas ao nosso tempo, incluindo o debate acerca do lugar do indivíduo na coletividade, o mesmo conflito existente entre teorias liberais e comunitaristas.

Segundo Fioravanti (2001, p. 17), o auge da doutrina política do mundo antigo teve seu momento de apogeu na metade do século IV a.C., pelo pensamento dos grandes filósofos gregos Platão (428?-347 a.C.) e Aristoteles (384?-323 a.C.). Nesse período, houve uma profunda crise política, provocada pela transformação da *polis*, de lugar de exercício dos direitos políticos em cidadania e sentimento de pertencimento, a um lugar caracterizado por um intenso tráfico comercial e marítimo. Intensificaram-se as reivindicações dos pobres por assistência pública e, conseqüentemente, a resistência dos ricos, que envidavam esforços para que o problema da indigência provocasse confisco e redistribuição de terras.

Importante apresentar dois conceitos de ideal coletivo do pensamento político da época antiga: a *stasis* – conceito utilizado para indicar um sentimento dos indivíduos, que se encontram em meio a um conflito social e político, decorrente de tensões entre pobres e ricos. Na *stasis* a percepção que se tem é que não há solução para os graves problemas, dentro das estruturas políticas existentes. O medo proveniente da condição de *stasis* conduz os homens a refletir sobre possíveis caminhos para promover reformas nas estruturas políticas, que possibilitem a solução dos conflitos, de forma definitiva, salvando a unidade da *polis*.

O contraponto positivo da noção de *stasis* é seu conceito oposto, o de *eunomia*, a boa ordem da coletividade, no qual se expressa o ideal do mundo clássico de convivência duradoura e pacífica, sob a forma de governo que possibilite tal finalidade.

Fioravanti (2001, p. 17) assinala que o constitucionalismo moderno tem se concentrado de forma exagerada na forma de governo, baseada no

pressuposto de que esta se esgota no plano das relações entre os poderes públicos e entre os órgãos do Estado. Contudo, precisamos nos afastar dessas concepções do constitucionalismo moderno e compreender que a preocupação central do pensamento antigo, no que concerne à forma de governo tem como questão central a necessidade de unidade e de equilíbrio, referida indivisivelmente a sociedade e seus poderes públicos. A forma de governo ideal, para os pensadores clássicos, não guardava qualquer relação com o conceito de “soberania”, nem mesmo de “Estado”, mas, sim, a “um sistema de organização e de controle dos diversos componentes da sociedade historicamente dada, construída para dar eficácia às ações coletivas e para possibilitar, assim, um pacífico reconhecimento do comum pertencimento político”.

Durante o reinado de Clístenes I, em sua reforma constitucional de 508-507, em Atenas, a conformação política democrática significava, efetivamente que todos os cidadãos atenienses participariam das decisões de importância coletiva, tinham o direito da palavra e de proposta na assembleia. Não havia discriminação entre os cidadãos, de forma que todos gozavam de igualdade, dignos de ascender aos cargos de maior prestígio; havendo alternância dos governantes e obrigatoriedade de prestação de contas por parte destes. Um século depois, durante o período de decadência, era tempo de refletir se a boa ordem da coletividade deveria ter os contornos de democracia e igualdade de outrora. Surge então o conceito de *politeia*, atualmente traduzido como constituição.

Platão condenou a forma democrática de governo, não por convicção ideológica. De forma sintética, Platão entendia que o erro da democracia era de ser uma forma de governo sem constituição, sem uma forma estável de união, por falta de forma, pois na democracia ateniense não havia uma constituição firme e reconhecida. A democracia ateniense, para Platão, inevitavelmente se transformaria na tirania, através da demagógica extensão do princípio da igualdade. Aparentemente Platão tinha medo do conflito e visava à estabilidade, por um critério de permanência da lei. Platão demonstrava oposição às constituições cuja origem fosse violenta, pois estas estariam destinadas a decair em seguida. Foi o que ocorreu com uma constituição “democrática”, dos vencedores, quando os pobres, logo após conquistar o

poder, mataram uma parte de seus adversários: “os vencedores se apossam de tal maneira da vida do Estado que não deixam nem mesmo uma pequena parte da responsabilidade aos vencidos, nem a eles, nem a seus decedentes”. Nestes casos, “não são constituições”. A constituição, para Platão, deve ser compositiva e plural: nasce a fórmula de constituição mista, formada pela união da estabilidade da lei com o ideário democrático. Em Platão, a democracia passa a ser um dos componentes da constituição. (FIORAVANTI, 2001, pp. 15-31).

Aristóteles segue seu mestre e retoma o mito da constituição originária, com o objetivo de salvar a unidade da *polis*. Assume uma posição contrária à mercantilização da vida pública e procura uma resposta ao conflito entre ricos e pobres.

A obra de Aristóteles recorre continuamente aos temas da virtude, da cidadania ativa, objetivando reforçar o significado político e ético da convivência civil “que não é somente tráfico de riquezas ou mera coincidência de interesses econômicos, mas também sobre todo projeto de aperfeiçoamento moral, muito mais que material” (Fioravanti, 2001, p. 23).

A tese social aristotélica da radical sociabilidade do ser humano afasta a possibilidade de uma vida isolada. A *polis* é uma criação da natureza e “o homem é um animal político, por natureza, que deve viver em sociedade, e que aquele que, por instinto e não por inibição de qualquer circunstância, deixa de participar de uma cidade é um ser vil ou superior ao homem” (ARISTÓTELES, 2002).

Aristóteles afirma que o homem só possui a característica humana quando comparado aos iguais. O indivíduo que vive fora da cidade ou é um animal ou uma divindade:

Na ordem natural, o Estado antepõe-se à família e a cada indivíduo, visto que o todo deve, obrigatoriamente, ser posto antes da parte. Levantai o todo: dele não restará nem pé nem mão senão no nome, como se poderá afirmar, por exemplo, que a mão separada do corpo não será mão senão pelo nome. Todas as coisas são definidas pelas suas funções; e desde o instante em que elas venham a perder os seus característicos, não mais se poderá afirmar que são as mesmas; somente ficam entendidas sob a mesma denominação. De maneira evidente, o Estado está na ordem da natureza e antecede ao indivíduo; pois, se cada indivíduo por si a si mesmo não é suficiente, o mesmo modo acontecerá com as partes em relação ao todo. Ora, o que não consegue viver em sociedade, ou que não necessita de nada porque se basta a si mesmo, não participa do Estado: é um bruto ou uma divindade. (ARISTÓTELES, 2002).

Para Aristóteles, mais do que instrumento para a proteção dos

indivíduos pela mediação do Estado que detém a autoridade e que assegura as trocas mercantis e pune os crimes, a comunidade política é um instrumento moral para a consecução de uma vida feliz, pois "a cidade não é uma simples comunidade de lugar, estabelecida com vistas a impedir as injustiças recíprocas e favorecer as trocas" (ARISTÓTELES, 1982). A comunidade política se organiza não apenas com o intuito de proteger a vida, mas, também, assegurar a felicidade dos homens livres. A noção de realização de fins no cumprimento de sua natureza abarca a ideia de felicidade do homem, mediante a dimensão da autossuficiência.

A ideia da capacidade discursiva do homem vem da afirmação de que o homem é por natureza um animal político e pode usar linguagem para alcançar objetivos comuns:

Que o homem seja um animal político no mais alto grau do que uma abelha ou qualquer outro animal vivendo num estado gregário, isso é evidente. A natureza, conforme dizemos, não faz nada em vão, e só o homem dentre todos os animais possui a palavra. Assim, enquanto a voz serve apenas para indicar prazer ou sofrimento, e nesse sentido pertence igualmente aos outros animais [...] o discurso serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, também o justo e o injusto; pois é próprio do homem perante os outros animais possuir o caráter de ser o único a ter o sentimento do bem e do mal, do justo e o injusto e de outras noções morais, e é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (ARISTÓTELES, 1982).

A teoria da essência política do ser humano e sua racionalidade, como elemento que caracteriza a identidade do ser humano é chave para a compreensão do pensamento ocidental acerca do homem no mundo. Adeodato (2002, pp. 195-197) chega a afirmar que "sem um meio espiritual para viver e expandir-se, então, o espírito pessoal não pode ser". A intersubjetividade, ou seja, a necessidade do outro, "forma um contexto significativo que o sujeito não escolhe, mas encontra previamente estabelecido por outros indivíduos." Adeodato afirma que a intersubjetividade é constituída pelos diversos espíritos e que, diferentemente do espírito pessoal, o espírito objetivo é transmissível, através dos fenômenos sociais, como a tradição e os usos e costumes.

Na filosofia de Aristóteles, a felicidade da *polis* e a do indivíduo são coincidentes e a base da boa sociedade é o valor moral:

A concórdia, neste sentido, existe entre pessoas boas, pois elas estão de acordo entre si, sendo, por assim dizer, concordes (os desejos de tais pessoas são constantes e não estão à mercê de correntes opostas como num braço estreito de mar), e elas desejam o que é justo e proveitoso, e

estes são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos. As pessoas más, ao contrário, não podem estar de acordo, exceto num âmbito restrito: tampouco elas podem ser amigas, já que visam a obter para si mesmas mais que seu quinhão de proveito, enquanto no trabalho e nos serviços prestados à cidade elas ficam aquém de seu quinhão; cada uma destas pessoas, desejando proveito para si mesma, critica o próximo e se interpõe em seu caminho (ARISTÓTELES, 1979).

As decisões de interesse coletivo, no pensamento socrático, devem ser tomadas pelas coletividades sociais, pois “o que está na sua essência, de acordo com o espírito da democracia, é conferir a todos os direitos de resolver sobre tudo; nisso consiste a igualdade que o povo anseia incessantemente.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 199).

Outras matrizes teóricas citadas por Schmidt são: a tradição judaico-cristã, para a qual a comunidade é um valor central.

Para Bittencourt (2007, p. 138), as religiões, de uma forma geral, apresentam uma perspectiva de mundo que vai além do “aqui e agora” e uma análise mais ampla sobre as relações sociais, sendo um importante elo a unir as pessoas que possuem valores comuns:

A Religião emerge como um fenômeno social que se confronta com a pretensão de uma sociedade sob a égide da racionalidade científica. Ao mesmo tempo, as ciências sociais sublinham a função ideológica da Religião, na qualidade de um sistema que integra e agrupa as pessoas, e ainda confere sentido à vida. A Religião, como fruto do consenso social, significa que ela pode se constituir como um fator de coesão entre indivíduos na busca de objetivos comuns e permite a formulação de uma mundividência por intermédio das crenças e dos ritos. A Religião seria uma forma de conhecimento e parte constitutiva da história da humanidade, porquanto se encontra em todas as sociedades conhecidas e assim se apresenta como uma categoria universal.

Podemos citar, ainda, a tradição utópica, no pensamento de Thomas More; o ideário socialista e anarquista, em sua crítica e a busca de superação do capitalismo; os estudos sociológicos sobre comunidade, cujos principais pensadores são Ferdinand Tönnies, Emile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons e, nos dias atuais, Zygmunt Bauman.

Schmidt cita, ainda, como matrizes teóricas do pensamento comunitário a vertente política autoritária, mediante os regimes nacionalistas, tanto os de direita e os de esquerda, incluindo o nazismo e o facismo; o *republicanismo cívico e as teorias do capital social*, a partir do ideal humano da *res publica* e o *comunitarismo responsivo*, que tem como principal intelectual Amitai Etzioni – sociólogo israelense radicado nos Estados Unidos. Contudo,

são visões completamente diferentes acerca do lugar do indivíduo na comunidade, é, como diz Bauman (1998, p. 235) “uma continuação descontínua”.

O ideal nacionalista pressupunha um estado-nação, que legislaria a favor da lealdade e determinaria antecipadamente os resultados da livre escolha, com a finalidade de retirar o controle que as diversas modalidades de comunidades (tradições, costumes, dialetos, fidelidades locais) mantinham sobre os indivíduos. Os particularismos seriam contornados, em nome do ideal comum da nação. A comunidade maior era a nação, para quem os indivíduos deviam a lealdade estrita. Ao se afirmar que determinada comunidade está “lutando para manter-se”, significa dizer que são pessoas que se empenham por lutar por interesses que não existem individualmente; são mais que direitos como indivíduos. O ideal de “comunidade natural” é apresentado no pensamento comunitário independentemente do Estado, ou mesmo em oposição ao Estado.

3 COMUNITARISMO NA PÓS-MODERNIDADE

3.1 DEBATE COMUNITARISMO X LIBERALISMO

A teoria liberal que surgiu na Europa ao longo do século XVII e XVIII teve como premissas filosóficas básicas o indivíduo como o elemento central e as relações sociais como elemento periférico. Na teoria do contrato social, a sociedade era composta de homens livres e autônomos, vinculados racionalmente e voluntariamente. O Iluminismo de Rousseau, Hobbes e Bentan comparou as diversas formas de associação ao antigo regime feudal, associando-as ao atraso, por não conter as modernas fórmulas do livre consentimento e contrato da fórmula jusnaturalista. A filosofia iluminista encaixou-se perfeitamente com as aspirações dos homens do mercado e indústria, articulando-se com os ideais da revolução industrial. “O liberalismo inicial foi fortemente individualista, tendência retomada em grande medida pela vertente neoliberal.” (Schmidt, 2011)

Nas décadas de 1980 e 1990, o pensamento liberal adquiriu novo fôlego, pelos estudos de Milton Friedman, Friedrich Hayek e Robert Nozick, em

um viés neoliberal. Contudo, neste início de século XXI, o esgotamento do modo de vida solitário e egoísta pós-moderno, os graves problemas sociais e as preocupações com a destruição do meio ambiente vêm favorecendo o fortalecimento das teorias preocupadas com o indivíduo social, que excedam ao dilema privatismo *versus* estatismo.

Bauman (1998, p. 231) assinala que a revista *Critical Review*, em seu número da primavera de 1994, publicou opiniões de vários filósofos políticos acerca dos ideais liberais e comunitários, fato que inspirou Will Kymlicka a publicar *Liberalism, Community and Culture*. Kymlicka apresentou seus argumentos pela teoria liberal, buscando acomodá-los com os fundamentos contrários. Nesse viés conciliador, afirmou que a pluralidade de culturas é, em verdade, uma vantagem, pois, quando a multiplicidade de culturas equivale a múltiplas opções de escolhas, o que vem ao encontro com o conceito de liberdade de escolhas do pensamento liberal. Em Kymlicka, a estrutura cultural possui valor instrumental para forjar objetivos liberais.

Segundo Bauman (1998, p. 233), o que Kymlicka pretende é unir as duas vertentes para uma declaração política conjunta, atenuando a questão central da discórdia. Bauman não aceita tal possibilidade, pois “a diferença amada (ou dita amada) pelos liberais não é a diferença amada (ou dita amada) pelos comunitários. Todas as semelhanças, é-se tentado a dizer, são puramente coincidentes...”. O conceito de “diferença”, para os liberais, é externa ao indivíduo; representa as diversas escolhas da forma de viver a vida. Para os comunitários, “diferença” é algo internalizado; é a impossibilidade, ou a incapacidade de fazer escolhas. O que o liberal entende por “diferença” é a liberdade individual; o que os comunitaristas entendem por “diferença” é uma licença para que os grupos exerçam tal poder sem interferência. Ou seja, os teóricos comunitários anseiam por identidades que não sejam falsificadas nem superficiais, pois na modernidade, os indivíduos não possuem a liberdade de escolha.

No dizer, a liberdade de escolha é uma prerrogativa escalonada, graduada. Na sociedade globalizada, os limites das escolhas são diferentes e esses limites tornam os individualmente despossuídos para agir, em verdade, sem escolhas. É como um lençol curto: se cobre a cabeça, os pés ficam de fora. Essa liberdade que os liberais tanto prezam é um atalho para uma vida

sem dignidade e sem reconhecimento.

Eis o grande dilema entre liberais e comunitários: ou a “comunidade” uma associação de indivíduos autônomos e livres, com consequências imprevistas em razão de vidas completamente desengajadas; ou essa “comunidade” precede toda a escolha, no sentido de predispor os indivíduos a escolher o melhor para a sociedade. Os direitos individuais, na visão comunitária, não existem pela vontade coletiva, que os elegeu dessa forma, e não uma característica da natureza humana invariável. As leis da comunidade são precedentes e informantes, pois todos os aspectos que forjam a interioridade se singularizam pelo sentimento de um pertencimento a uma história compartilhada.

A autonomia do indivíduo não pode ser compreendida fora de uma comunidade de proteção e aconchego. O lençol precisa cobrir toda a sociedade. A larga escala de escolha de poucos afortunados deve custear pequena gama de possibilidades de tantos outros, os despojados de escolhas. Essa é a liberdade compartilhada, essa deve ser a liberdade da comunidade: a busca da boa sociedade.

3.2 COMUNITARISMO EM BAUMAN E FRASER

Bauman apresenta cinco mudanças no curso da humanidade, intimamente conectadas com a modernidade e a globalização, as quais têm promovido radicais alterações na esfera individual. Os pensadores comunitaristas da atualidade, dentre os quais Bauman se insere, têm realizado o diagnóstico das consequências da chamada “globalização negativa”, com o objetivo de propor uma ruptura desse paradigma individualista e liberal, que tem levado os indivíduos a possuírem uma concepção individualista do sentido de boa sociedade, contrária à proposta que defendemos. A globalização negativa, ou seja, “a globalização seletiva do comércio e do capital” (BAUMAN, 2007) torna nossa sociedade mais aberta, mais exposta aos golpes do destino e, conseqüentemente, os indivíduos mais vulneráveis à sua própria sorte. Essas ondas coletivas, em verdade verdadeiros *tsunamis*, passam deixando rastros e alterando profundamente os antigos projetos e relações individuais.

Os menos favorecidos são constantemente responsabilizados pela sua condição de vida, pelas suas escolhas. O resultado de escolhas livres de uns

acaba por dilapidar as possibilidades de escolhas de outros. Bauman (1998, p. 252), ao se referir sobre os cortes com as despesas com o bem-estar coletivo e individual assinala:

A redução nas liberdades dos excluídos nada acrescenta à liberdade dos livres: ela diminui uma boa parte da sua sensação de estar; ela diminui uma boa parte da sua sensação de estar livre e da sua capacidade de se deleitar com as suas liberdades. A estrada dos cortes do bem-estar pode levar a toda parte, menos a uma sociedade de indivíduos livres. No que se refere às necessidades dos livres, esta é, em geral, um beco sem saída. Ela distorce o equilíbrio entre os dois lados da liberdade: em algum lugar ao longo dessa estrada, a alegria da escolha livre se estiola, enquanto o medo e a ansiedade ganham força. A liberdade do livre requer, por assim dizer, a liberdade de todos.

Na ótica de Bauman (2003, pp. 97-98), a teoria do reconhecimento do “pluralismo cultural” representa um novo descaso em relação à diferença, cuja política se revela como “multiculturalismo”. Aparentemente, tal teoria apresenta contornos de uma tolerância liberal preocupada com o direito das comunidades ao reconhecimento social de suas identidades. De forma subjacente, o efeito desse pensamento é o mascaramento das desigualdades não aceitas publicamente em “diferenças culturais”. O multiculturalismo realiza a maquiagem da beleza estética, nas comunidades tidas por diferentes, para a mesma essência; “a fealdade moral da privação é miraculosamente reencarnada na beleza estética da diversidade cultural” (BAUMAN 2003, p. 98). Nesse elaborado discurso, o que restou esquecido foi a ausência da realização da distribuição, esvaziando toda a construção da linguagem.

Neste mesmo sentido, Nancy Fraser (2001, pp. 245-282) identifica duas maneiras de compreender a injustiça, mutuamente entrelaçadas: injustiça econômica e injustiça cultural. A primeira delas se radica na estrutura econômico-política da sociedade, cujos exemplos são a exploração do trabalhador, conceito que inclui a criança inserida precocemente no mundo do trabalho; a marginalização econômica, que ocorre quando alguém é obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, assim como não ter acesso a trabalho remunerado; e a privação de bens necessários à sobrevivência.

A segunda maneira de Fraser compreender a injustiça é cultural ou simbólica. Tal modalidade de injustiça é radicada nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, cujos exemplos se incluem a dominação cultural; o ocultamento, ou seja, a invisibilidade social por efeito das

práticas comunicativas e interpretativas culturais; e o desrespeito em razão de representações culturais públicas estereotipadas nas interações da vida cotidiana. O remédio para a injustiça econômica passa pela necessidade de reestruturação político-econômica, podendo envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas. Nancy Fraser chama atenção para coletividades bivalentes, ou seja, que necessitam tanto redistribuição quanto reconhecimento. Para Fraser, os dois remédios pendem para direções opostas, porém, e não é fácil alcançá-las ao mesmo tempo.

O multiculturalismo muda o rótulo e a propaganda de seu pensamento, mas o conteúdo de suas intenções permanece no velho hábito de tentar explicar as desigualdades responsabilizando as sociedades diferentes pelas suas – agora – belas diferenças. Uma inferioridade inata, agora alçada a direito inalienável.

CONCLUSÃO

O comunitarismo se mostra como um pensamento com contornos filosófico, sociológico e econômico, cujo debate reveste-se de grande relevância para a construção de uma perspectiva interpretativa do ordenamento sociopolítico, que supere as limitações do estatismo e do privatismo, na busca pela boa sociedade.

Na comunidade, as pessoas não devem ser vistas como meios para se chegar às aspirações individuais. A melhor alternativa para o debate de como, quando e onde os serviços sociais devem ser prestados é a comunidade, local apropriado para a difusão de valores morais compartilhados. Nas políticas públicas, é preciso exceder a dicotomia público/privado, envolvendo Estado, comunidade e mercado nos diversos fóruns de debate.

A expectativa de que as leis possam transformar hábitos e relações sociais tem por consequência o enfraquecimento da consciência moral da comunidade, o que leva à judicialização excessiva e desnecessária. Na boa sociedade, a coletividade é incentivada a buscar a resolução de seus conflitos por meios alternativos, como mediação e arbitragem. Para ocorrer a transformação social é indispensável a mudança de paradigma, incluindo o papel educativo das comunidades quanto aos valores voluntariamente

assumidos pelos seus membros.

As democracias contemporâneas devem ser sociedades marcadas pelo pluralismo caracterizado pela diversidade de identidades sociais e culturais, as quais pretendem conformar uma concepção de justiça que não se vincula à ideia de imparcialidade, mas ao estabelecimento de um consenso ético, fundado em valores compartilhados.

Nesta ótica, o comunitarismo apresenta respostas que excedem ao dilema privatismo e estatismo, ao conferir prioridade à soberania popular e a comunidade pela participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do direito. Uma crítica à verdade na ética e na ciência.** São Paulo: Saraiva, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos.** 3. ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: editora Univesidade de Brasília, 1979.

_____. **Política.** Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Martin Claret. 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Tempos líquidos.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BITTENCOURT, José. Da política de Deus: um ensaio sobre democracia e religião. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória vol. 2, pp. 129-161, mar. 2007.

ETZIONI, A. **La dimensión moral: hacia una nueva economía.** Madrid: Astor Juvenil Palabra, 2011.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución. De la antigüedad a nuestros días.** trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea.** Brasília: UNB, 2001.

SCHMIDT, João Pedro. Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a

inovação da ordem sociopolítica. **Revista Ciências Sociais Unisinos**. São Leopoldo. Vol. 47. nº 3 pp. 300-313. set/dez 2011.

TAYLOR, Carles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Recebido em: 26 de fevereiro de 2015

Aceito em: 14 de julho de 2015