

COMUNIDADE, SOCIEDADE E INTEGRAÇÃO SISTÊMICA

Luís Antonio Groppo¹

Introdução

O termo comunidade vem sendo tratado pelos cientistas sociais com cuidado, desconfiança e até negação, dada a grande carga ideológica que possui, a qual pode criar muita confusão por sua abrangência semântica e o apelo emocional que apenas a sua pronúncia é capaz de trazer. BAUMAN (2003) afirma que, antes de tudo, a palavra comunidade guarda sensações, sugerindo coisas boas e “um lugar confortável e aconchegante” onde “estamos seguros”, “não há perigos ocultos”, “todos nos entendemos bem”, “nunca somos estranhos entre nós” e “podemos contar com a boa vontade dos outros”. Enfim, “o que esta palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta”. (BAUMAN, 2003, p. 7-8). O desejo de segurança sempre foi um forte sentimento entre os homens, tanto capaz de estimular a boa vontade daqueles que se percebem como carentes desta proteção, quanto capaz de ser manipulado, ao longo da história e no presente, pelos mais hediondos projetos políticos e doutrinas.

Acredito que não seja o caso de rejeitarmos, sumariamente, o termo com base nesta provável confusão semântica e carga ideológica. Não é necessário, apesar dos riscos, inventar ou utilizar outra palavra mais neutra, já que é bom fazer uso, justamente, de termos praticados na vida cotidiana quando se referem, de algum modo, ao conjunto de fenômenos ou aspectos da realidade que se deseja investigar (como sugere C. Wright MILLS [1965]).

A imprecisão do termo “comunidade” no seu uso sócio-político foi um tema bastante discutindo entre nossos colegas do Programa de Mestrado em Educação Sócio-Comunitária. Mas acabamos por assumir o risco de adotar este termo tão perigoso, justamente por causa da riqueza que ele traz, mas principalmente por considerarmos que ele indica com relativa pertinência uma área educacional de crescente importância (ainda que não seja uma realidade inédita): a educação comunitária. E, na verdade, como pretendo argumentar, até mesmo nos seus usos mais pervertidos, pelos conservadorismos e

¹ Professor do Programa de Mestrado em Educação Sócio-comunitária do Centro Unisal, Unidade Americana. Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. Autor de *Juventude. Ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas* (Rio de Janeiro: Difel, 2000).

totalitarismos, o termo comunidade sempre se refere, de alguma maneira, a uma importante realidade da vida humana.

Baseado na Sociologia, este capítulo faz uma digressão teórica que se pretende, ainda, provisória. Mais do que pedir isenção de culpa por erros ou limites, esta observação deseja decretar o caráter inicial desta minha interpretação sobre o que há de “comunitário” na educação comunitária, bem como manifestar o desejo de que ela possa fundamentar debates e pesquisas, mesmo que concluamos ser esta digressão eventualmente imprecisa. Por outro lado, acredito que a profundidade com que me debati nestes últimos tempos sobre o tema talvez tenha me feito esquivar de algumas das imprecisões e equívocos que tendem a abundar no debate sócio-político contemporâneo sobre a comunidade e a educação.

Meu objetivo inicial era propor apontamentos iniciais para uma Sociologia da Educação Sócio-Comunitária, uma espécie de rascunho de um programa de pesquisas para tal fenômeno sócio-educativo especial. Assim, a partir de uma série de considerações sociológicas sobre as modalidades de vida social, a trajetória da comunidade na modernidade e contemporaneidade, passando pelo caráter comunitário de diversas práticas educacionais no século XX e início do século XXI, esperava encontrar um esboço deste programa. Contudo, a tarefa inicial – as modalidades de vida social e a trajetória recente da comunidade –, por si só, ocupou um tempo e espaço inicialmente não esperados. Ela acabou por ocupar praticamente toda a discussão deste capítulo. Apesar disto, continua tendo a intenção de abrir caminhos para a meta originalmente considerada, mas, principalmente, pretende instrumentalizar sociologicamente aqueles que queiram investigar a educação sócio-comunitária.

É positivo deixar claro desde já os pressupostos filosóficos desta digressão. Considero que a espécie humana caracteriza-se, ao menos, por dois atributos fundamentais que estão contemplados por sua vida social: o primeiro, oriundo do caráter “natural” desta espécie, é a própria vida (como sobrevivência, vivência e reprodução); o segundo, oriundo do que é um “para além” do natural, que é algo particularmente humano ainda que necessite da vida para florescer, é a liberdade, talvez melhor, o desejo de liberdade ou a capacidade do ser humano querer “ser mais”.

Conforme anunciado acima, considero o termo “comunidade” como expressão de um aspecto importante da humanidade, mais especificamente de sua vida social. Considero-

o como expressão de uma das lógicas ou princípios que regem a vida social – muito provavelmente, o primeiro princípio da vida em sociedade: o princípio comunitário. Lógica e princípio que se referem principalmente àquilo que primeiro esperam e necessitam os seres humanos dos seus semelhantes: a segurança, ou seja, a garantia da vida.

Contudo, provavelmente desde o primeiro momento em que os indivíduos encontraram abrigo na vida social sob o princípio comunitário, devem ter surgido desejos de liberdade, emancipação e autonomia, tanto de partes do grupo comunitário, quanto dos indivíduos – principalmente dos indivíduos. Emerge, assim, de modo empiricamente sempre enredado ao princípio comunitário, o princípio societário: a “sociedade”, no sentido mais restrito do termo, como associação ou relações sociais regidas pela lógica societária. A sociedade, neste sentido restrito, tende a oferecer aos indivíduos e grupos aquilo que a comunidade muitas vezes dificulta, dada a ênfase comunitária na segurança; ou seja, o princípio da sociedade oferece, promete ou cultiva a liberdade.

Logo, surge a questão: qual dos dois princípios rege, enfim, a vida social atual; ou seja, qual das lógicas domina as relações sociais contemporâneas: a comunitária ou a societária? Vivemos em comunidade ou em sociedade? A resposta mais previsível afirmaria a sociedade. Afinal, a vida urbana, as relações de mercado, a autonomização das esferas da política, ciência e arte etc., parecem ter expandido como nunca a liberdade dos indivíduos. As portas para a livre expressão e realização dos indivíduos estariam, assim, escancaradas. Apologéticos da vida moderna e contemporânea parecem afirmar isto tanto quanto seus mais duros críticos, os conservadores. Os primeiros apontam a necessidade apenas de meros ajustes para o “empoderamento” (*empowerment*) do sistema societário. Os segundos denunciam as desgraças de uma vida insegura e desencantada, que abandonou as bênçãos da proteção e dos valores da comunidade.

Acredito serem tais argumentos simplistas. Proponho que uma terceira lógica social exista; lógica esta que domina – não de modo absoluto, mas hegemônico – a vida social atual; princípio que, várias vezes anunciado ao longo da história humana, forjou-se durante as diversas civilizações e ganhou status de imponderabilidade justamente na civilização moderna: a integração sistêmica.

Integração sistêmica é o termo provisório a que recorro aqui para denominar este terceiro princípio da vida social. A integração sistêmica é a lógica dos artefatos, não do

humano, ainda que tais objetos tenham sido criados pelos seres humanos. Tais artifícios desenvolvem lógicas próprias, convocando indivíduos e grupos sociais a ficar ao seu dispor. De duas maneiras, então, a integração sistêmica se diferencia dos princípios anteriores. Comunidade e sociedade são lógicas presentes, em diferentes proporções, conforme o tempo e o contexto, em todos os grupos e relações sociais. Isto me leva a concluir que não existe vida social sem a existência destas duas lógicas ao mesmo tempo, mesmo quando a presença de uma delas é quase invisível e a outra quase absoluta. Mas o mesmo não pode ser dito da integração sistêmica. Ela não é inerente à vida social e ganha espaço justamente através da colonização dos outros princípios. Portanto, como primeira diferença, a integração sistêmica não é imprescindível à vida social. Isto se explica pela sua segunda diferença em relação à comunidade e sociedade: seu caráter maquinal, “artificial”. Comunidade e sociedade são lógicas sociais relacionadas a aspectos fundantes e fundamentais da vida humana: segurança (garantia da vida) e liberdade (expressão da vontade). Já a integração sistêmica faz de lógicas materiais, e não da proteção e da liberdade, o fundamento da vida social. Duas das principais modalidades desta lógica sistêmica são o dinheiro e o poder. A lógica do poder vai se materializar, no mundo moderno e contemporâneo, no Estado. A lógica do dinheiro, no mercado capitalista, com seus oligopólios, grandes empresas e poderes privados.²

O próprio percurso da sociologia, desde o final do século XIX, ilustra a “descoberta” e a investigação de cada um destes princípios da vida social, bem como a colonização das duas lógicas humanas pela lógica maquinal. Ao meu ver, a sociologia de Émile Durkheim, tanto quando discute a solidariedade social como quando discute a “educação moral”, parece buscar a redefinição do princípio comunitário na complexa vida social moderna. Max Weber, outro baluarte da sociologia da virada do século XIX ao XX, por sua vez, quando elege como seu principal tema de investigação a ação social racional (e a racionalização da vida social), parece buscar a redefinição do princípio societário. O desenvolvimento ulterior e posterior da história, porém, parece ter significado o que nomeio como a “perversão” dos princípios da comunidade e sociedade. A lógica do poder parece

² David KORTEN (2002), ao discutir justamente o “mundo do dinheiro” (ligado àquilo que é puramente material, descolado de valores humanos e vitais), ao qual opõe-se o “mundo da vida”, inspirou-me na idéia de relacionar a integração sistêmica a lógicas não humanas e colonizadoras do que é humano. Outra influência importante é a contraposição que HABERMAS (1987) faz entre sistemas e “mundo da vida” (com sentido um pouco diferente ao de David Korten).

ter principalmente pervertido – e, deste modo, colonizado a seu favor – a lógica comunitária, apregoando uma pretensa nação da qual o Estado seria a expressão, atingindo o auge da perversão no fenômeno do totalitarismo. A lógica do dinheiro parece ter sido notavelmente a perversão do princípio societário, através da regressão da racionalidade humana a uma “razão instrumental” e à busca da “eficácia”.

Em grande parte, o argumento acima lembra as idéias de outro importante sociólogo, mas contemporâneo, Jürgen Habermas – que, não à toa, filia-se à Escola de Frankfurt, a mesma que abrigou Theodor Adorno e a sua demonstração da perversão da razão iluminista em razão instrumental. Habermas argumenta algo semelhante, quando demonstra a constante transformação dos construtos que emergem do “mundo da vida” (em que os agentes buscam o entendimento, por meio da “razão comunicativa”) em artefatos funcionais aos “sistemas sociais”, ou seja, há o risco permanente de que a razão técnica avance sobre campos da vida humana em que a razão comunicativa seria imprescindível. Habermas mesmo indica que este movimento perigoso desenhado pela modernidade é percebido e, de certo modo, explicado mas legitimado, pela sociologia funcionalista e por Talcott Parsons. Enquanto os funcionalistas demonstram a adequação dos indivíduos e grupos às “funções” de um organismo social cada vez mais concebido como um sistema, Parsons, no percurso de sua obra, parte do suposto da racionalidade da ação social para o domínio da racionalidade dos “sistemas” – tornando-se, assim, o principal pensador do que chamei de “integração sistêmica”.

O roteiro da discussão inicial está desenhado. A seguir, procuro desenvolver e comprovar melhor estes argumentos assim esboçados, decompondo-os em análises mais precisas.

1. Princípio comunitário

Apesar da relativa confusão semântica, sentimental e ideológica suscitada pelo termo “comunidade”, acredito que podemos aprender alguma coisa de muito importante desta noção. Para tanto, considero necessário reavaliar os três sentidos principais de comunidade que identifico na Sociologia: como tipo de grupo social; como lógica da vida social; como parte do curso da vida individual.

A comunidade, em seu sentido mais clássico na Sociologia, foi conceituada como um tipo de grupo social – justamente, aquele mais primitivo, tradicional e original da vida

humana. A oposição comunidade-sociedade foi mesmo um dos principais temas da sociologia do século XIX. Inicialmente, foram pensados como duas formas totalmente antagônicas de vida social: a comunidade, ligada a unidades sociais pequenas e tradicionais; a sociedade, como uma grande associação de indivíduos no mundo moderno. Também, representavam duas temporalidades distintas: a comunidade, a tradição, o passado, o primitivo; a sociedade, o moderno, o presente e o futuro. (FICHTER, 1973; WIRTH, 1973).

Neste sentido, associou-se à comunidade: relações comunitárias; grupos primários; proximidade espacial/ territorial; confluência mais ampla de necessidades e interesses; família, aldeia e bairro tradicional. À sociedade, relações societárias; grupos secundários; relações estabelecidas voluntariamente através de “contrato” entre indivíduos, dada a confluência de certos interesses individuais singulares, mesmo quando havia separação espacial; empresa, partido, clube, universidade, cidade.

WIRTH (1973) supera esta concepção estrita da comunidade – como tipo de grupo social –, bem como a oposição que fazia da sociedade o avesso daquela. Para ele, comunidade e sociedade são aspectos da vida social, existentes em quaisquer grupos e relações sociais. Comunidade e sociedade transformam-se, assim, nos princípios comunitário e societário, presentes em qualquer momento da vida social. O princípio comunitário refere-se à Simbiose (ou seja, relações de tipo “natural” e “orgânico”) e a Laços Territoriais. O princípio societário, ao Consenso e Comunicação (ou seja, àquilo que envolve entendimento, linguagem³ e troca de símbolos). Gostaria de destacar, da contribuição de Louis Wirth, a idéia de que o princípio comunitário denomina aquela dimensão da vida social regida pela “simbiose”, ou seja, pela colaboração natural, espontânea e “automática” entre indivíduos e grupos; trata-se de relações ou aspectos das relações sociais fundadas em padrões da ordem do tácito. Nenhuma relação ou grupo social, certamente, é regido somente por este princípio, já que a vida humana sempre envolve a linguagem, o diálogo, a busca do entendimento. Neste segundo momento, rege o princípio societário, quando não bastam os acordos tácitos ou quando é necessário ou desejável transcendê-los. Neste sentido operacional, a comunidade está mais ligada a

³ Referendo “linguagem” (como intercomunicação lingüística entre indivíduos) e não “língua” (criação coletiva enraizada nas subjetividades), distinção importante para entender, adiante, a noção de comunidade de Ferdinand Tönnies.

solidariedades sociais de tipo automático, espontâneo e determinado de antemão, entre indivíduos e grupos.⁴ Já a sociedade se refere a associações voluntárias e conscientes entre indivíduos e grupos em busca de uma meta comum consensualmente admitida.

Não parece exagero relembrar o caráter original “rural” da comunidade, no sentido de que promove uma identidade coletiva através da marcação de uma “diferença”, de que se baseia numa espécie de “natureza social” do ser humano. Por sua vez, a sociedade refere-se àquilo que é mais “urbano”: segundo IANNI (2000), é na cidade que, historicamente, sempre floresceram movimentos sociais, políticos, filosóficos, científicos e artísticos. A cidade sempre foi o lugar da “sociedade”, no sentido de que é um ambiente que favorece mais a liberdade e a emancipação individual – ou seja, onde se abrem mais espaços e oportunidades para a expressão daquilo que diferencia o ser humano dos demais seres da natureza, a liberdade. O ser humano necessita da proteção comunitária, talvez, do mesmo modo que outros animais sociais. Mas esta proteção se torna, ao mesmo tempo, pressuposto e barreira para a expressão da “segunda natureza” humana: aquela expressa pela “vontade de ser mais”. Contudo, espero ter deixado claro – mesmo correndo o risco de aqui ser tachado de conservador – que a liberdade jamais floresce sem a garantia da segurança e proteção. Ao mesmo tempo, que a liberdade precisa romper os limites da segurança comunitária, quando estes se tornam excessivos.

A sociedade, a “cidade”, é também o lugar e o momento em que pode se gestar o “público”, como mundo da comunicação, da suposição da igualdade entre indivíduos na arena de debates, apesar de suas identidades diferentes, quando as pessoas se unem em busca de um bem “comum” e dos valores coletivos mais gerais. Este mundo público, tantas vezes desejado, vez ou outra quase realizado, teve inúmeras figurações ao longo da história: *pólis*, *civitas*, democracia, comuna, república, parlamento, assembléia, conselho popular etc.

Como aspecto da vida social, em seu sentido operacional, temos então o princípio da comunidade e as relações de tipo comunitário como uma integração simbiótica entre indivíduos e grupos, em contraposição a relações de tipo societário, que são relações comunicativas. Assemelha-se tal conceito operacional de comunidade, como descrição de

⁴ Na concepção de Ferdinand Tönnies, “o entendimento ao estilo comunitário (...) não precisa ser procurado, e muito menos *construído*; esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado”. (BAUMAN, 2003, p. 15).

certos tipos de relações e necessidades do corpo social, ao conceito de solidariedade social de Durkheim.

Na verdade, em dois momentos de sua obra e de dois modos diferentes o princípio comunitário é evocado por Émile Durkheim. Para ser honesto, ele mesmo não usou o termo comunidade. Mas a idéia de integração simbiótica entre indivíduos e grupos aparece, primeiro, no conceito de solidariedade social. Trata-se de um conceito “materialista”, pressupondo que ela, a solidariedade social, emerge da divisão do trabalho social. Num segundo momento de sua obra, quando passa a discutir principalmente sociologia religiosa e educação moral, Durkheim passa a enfatizar a sociedade como um “ente moral” (ORTIZ, 2002); a integração simbiótica passa a emergir também, ou principalmente, conforme a interpretação que se der, da religião que, por sua vez, é uma expressão sacralizada da ordem moral.

Durkheim acaba abrangendo, deste modo, as duas dimensões mais evocadas quando se procura descrever o conteúdo da comunidade: de um ponto de vista mais material e econômico, a comunidade se define como simbiose territorial e dependência econômica mútua.⁵ De um ponto de vista mais cultural e simbólico, a comunidade é evocada como tendo caráter sagrado, já que carrega consigo valores morais e religiosos, já que fundamenta uma identidade coletiva baseada em símbolos compartilhados. Buscando sintetizar estas duas dimensões, podemos dizer que a integração simbiótica promovida ou suposta pelo princípio comunitário pode se basear tanto no compartilhar de atividades materiais fundamentais para a sobrevivência do grupo, quanto em valores simbólicos e identidade cultural cultivados. Há uma dimensão tanto material quanto simbólica na comunidade, que, acredito, costumam ser indissociáveis – ainda que uma e outra, por vezes, fique mais visível.

Em seu primeiro sentido, portanto, comunidade é um tipo de grupo social. A utilidade deste termo neste sentido é relativa, já que, na verdade, o que existem ou existiram, no máximo, são ou foram grupos sociais concretos em que a lógica comunitária predominou de modo quase absoluto, mas jamais exclusivo. Em um segundo sentido, mais operacional que descritivo, a comunidade é um aspecto presente em todas as relações e

⁵ Segundo FICHTER (1973, p. 154), a comunidade pode ser definida como “grupo territorial de indivíduos com relações recíprocas, que se servem de meios comuns para lograr fins comuns”.

grupos sociais, tanto quanto a sociedade. Este sentido parece ser mais útil para descrever o grau de importância e a forma que assume, em cada grupo ou relação social, o princípio societário e o comunitário, bem como a combinação destas duas lógicas sociais inerentes à vida humana coletiva.

Mas resta ainda um terceiro sentido. A comunidade é também uma parte da vida dos indivíduos, aquela parte da vida em que passamos nos “grupos primários”.⁶ O caráter comunitário ainda é quase total ou parte fundamental de instâncias socializadoras como família, grupos de parentesco, vizinhança, bairro, grupos de amigos etc. Peço permissão para fazer uma digressão que, se me parece conter algum grau de universalidade em seu enredo, baseia-se em uma particular passagem pelo curso da vida. Na verdade, nascemos em “comunidade” (ao menos, nascíamos): família, parentes e, várias vezes, vizinhança, tornam possível a sobrevivência dos que chegam a este mundo; tais comunidades criam também padrões e referências, contra os quais nos revoltamos e que precisamos nos libertar – ao menos em parte – na juventude. Na juventude, vivemos em “grupos secundários” voltados à “socialização secundária” (como as escolas), ao mesmo tempo em que formamos ou mantemos grupos de amigos com certo caráter primário-comunitário. Na idade adulta, continua a alternância entre grupos primários e secundários iniciada na juventude. Mas, se formamos famílias, parece ser predominante a vinculação a grupos secundários (como empresa, associações, clube, partido, movimento, igreja etc.) A velhice é um certo retorno, até mesmo desejado, à comunidade (tradicionalmente, espera-se que seja a família que um dia formamos), de quem ansiamos acolhida e cuidado. A comunidade preenche, neste sentido, tanto alguns momentos do cotidiano, quanto algumas partes do curso da vida.

Como parte da nossa vida, o princípio comunitário aparece na forma de grupos primários, dos quais esperamos cuidado, relações afetivas mais regulares e socialização. A comunidade cria o ser individual que pode desejar ou não, precisar ou não, romper em parte ou totalmente com estes grupos primários. Ou seja, é o princípio comunitário de crucial importância para fundamentar a individualidade, a liberdade, os valores e as consciências. Exceto talvez nas que vivem quase que totalmente imersas apenas no princípio comunitário, como as tribos indígenas, em todas as sociedades humanas o curso da vida e o tempo social observam uma alternância entre comunidades e associações, entre relações

⁶ Sobre grupos primários e socialização, ver BERGER; BERGER (1978) e EISENSTADT (1976).

primárias e secundárias. Em algumas ocasiões, como na infância e nas sociedades tradicionais, há menor liberdade de movimento entre estes grupos e relações. Em outras, como na maturidade e nas sociedades modernas, há uma suposta liberdade. Contudo, para um número cada vez maior de pessoas no mundo contemporâneo, não há nem liberdade individual, nem proteção comunitária; alguns destes, por sorte ou azar, são submetidos a instituições totais de liberdade restrita ou ausente, como “orfanatos” e asilos; a grande maioria daqueles, dado o regresso do papel social do Estado (que mantinha algumas daquelas instituições provedoras), ficam sem cuidado algum e, portanto, destinados à inanição em guetos, campos de refugiados ou favelas, ou, caso não se acomodem, podem ser levados a instituições de cunho repressivo (FEBEM e prisões) que sobrevieram, já que aquele Estado permanece apenas com suas funções “políciais”. (BAUMAN, 1999, cap. 5).

Neste terceiro sentido, parece ficar mais patente a importância da comunidade em qualquer tempo e lugar. É claro, foram muitos e diversos os projetos e práticas de uma socialização primária realizada por associações que se desejavam metamorfosear em comunidades (como, no início do século XIX, as cooperativas do industrial britânico Robert Owen, um socialista utópico). Quanto à integração sistêmica, como foi dado a entender acima, sempre pareceu pouco preocupada com a segurança e a proteção dos indivíduos; deste modo, onde e quando precisa de alguns deles, tão somente preserva frangalhos de comunidade para dar conta desta função de procriar e criar seres humanos.

Não se deve, porém, idealizar nenhum destes princípios que se contrapõem à integração sistêmica. Certamente, as lógicas comunitária e societária são imanentes e necessários à vida social. Contudo, a história é preta de protestos contra os excessos tanto da comunidade quanto da sociedade. Em inúmeras ocasiões, os indivíduos e grupos se viram sufocados pelo exagero, desvio, distorção, manipulação e desenganos destas lógicas que conformam a vida social. Entre tais “falhas”, as mais perigosas são justamente as perversões daqueles princípios, quando que a lógica da vida social passa a girar de modo completamente independente daquilo que é propriamente humano. Trata-se da integração sistêmica, que, esboçada diversas vezes ao longo da história, encontrou na modernidade a melhor oportunidade para sua sedimentação e hegemonia.

2. Da solidariedade social à integração sistêmica

O sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) parece ter sido aquele que mais longe levou o primeiro sentido de comunidade, como tipo de grupo social em oposição à sociedade. Mas é preciso atentar que ele chama comunidade e sociedade de “tipos ideais” e, portanto, concebe-as como construções intelectuais as quais exacerbam, caricaturizam, aspectos concretos da vida social, para que, assim, possam ser percebidos, interpretados e compreendidos pelo sociólogo. Assim, Tönnies também foi um dos primeiros a descrever a comunidade como um princípio atuante na vida social, no seu sentido operacional. Mas a sua construção intelectual carregou imensamente a influência do romantismo-conservadorismo alemão e sua idealização da comunidade tradicional (tema que retomarei adiante). Ao tipo ideal de comunidade associa as noções de vida real e orgânica, intimidade, unidade, algo que já se faz parte desde o nascimento, “velho”, tradicional, ruralidade e organismo vivo; ao tipo ideal de sociedade, as noções de representação virtual e mecânica, público, mundano, “terra estrangeira”, pura justaposição de indivíduos independentes uns dos outros, “novo”, associação por contrato, urbanidade, agregado mecânico e artificial. (TÖNNIES, 1973).

Assim, além destes sentidos descritivo e operacional estarem presentes nesta obra clássica, também faz sua aparição a comunidade em sentido hiperbólico, idealizado, anunciando sua breve perversão como recurso totalitário (de modo algum quero dizer que Tönnies tenha sido culpado disto, apenas que sua obra expressou uma tendência histórica que ia para além de sua própria consciência). Mais surpreendente ainda, para mim, foi constatar que também o princípio da integração sistêmica está anunciado, desde já, em Tönnies. No meu entender, ele está misturado ao princípio societário em sua tipificação, como procuro demonstrar a partir de análise da tabela 1.

Nesta tabela, a coluna relativa à comunidade reafirma a idealização romântico-conservadora de comunidade. Gostaria de destacar, primeiro, que Tönnies faz da “língua” o típico meio de intermediação das relações comunitárias. Isto parece contradizer a caracterização do princípio comunitário como “simbiótico”, feita no item anterior, em que a linguagem foi descrita como elemento definidor do princípio societário de relacionamento. Na verdade, não há contradição porque Tönnies fala em “língua”, e não em linguagem. Ou seja, em termos de Saussure, trata-se da *language* e não da *parole*, de padrões sedimentados

(regras de construção de frases, palavras e significados) – que são para Tönnies a própria materialização dos mais profundos sentimentos comunitários daquela comunidade – e não o uso destes padrões para a comunicação entre indivíduos.⁷ Contraditória é sim sua definição do dinheiro como intermediação típica das relações societárias, em vez da linguagem, da língua usada para as inter-relações em busca do entendimento. Poderia ter descrito que os padrões comunitários (incluindo aquele que é o mais típico, a língua) são um conjunto de saberes, costumes e valores enraizados em um agrupamento humano e suas relações, que são usados espontaneamente, sem necessidade de contínuo lembrar e exercício da criticidade; e que tais padrões fundamentam não apenas as relações comunitárias, mas também as relações societárias, nas quais só é possível o entendimento, e até o consenso, com base em um mínimo de concórdia e compreensão.

Tabela 1: Descrição dos tipos ideais de comunidade e sociedade segundo F. Tönnies.

	Comunidade	Sociedade
Caracterização	Vida, estado natural	Virtualidade, estado artificial
Forma social mais típica	Família	Mercado
Regulação das relações	Tradição, usos e costumes – princípio da concórdia	Convenção
Unidade de integração	Compreensão (<i>consensus</i>)	Contrato
Relação indivíduo/ espaço	União natural e orgânica entre as “pessoas”, apesar da possível separação espacial.	Separação das vontades e domínios dos “indivíduos”, apesar da proximidade espacial.
Meio de intermediação típico	Língua (materialização de sentimentos comunitários profundos)	Dinheiro (forma abstrata das relações produtivas entre os indivíduos).
Igualdade/ desigualdade	Relativa desigualdade advinda da vontade comum	Pressuposição da igualdade ou equivalência dos bens e serviços trocados.
Dinamizadores das intermediações	Encargos e dignidade	Promessas e direito

Fonte: TÖNNIES, 1973.

Na verdade, mais do que uma descrição do princípio societário, Tönnies inadvertidamente descreveu, sim, a perversão deste princípio. Assim, ele acredita que as pretensas relações associativas não são mediadas pelos indivíduos em interação comunicativa, mas sim pelas coisas, pelos artefatos: dinheiro, mercadorias, serviços e pagamentos oferecidos ou prometidos. Esta denúncia contra a sociedade acaba sendo, na

⁷ Ou, como afirma Georges Gusdorf (apud PETRINI, 2005, p. 23), há um “pacto” implícito entre os homens que antecede a linguagem: “estamos de acordo que podemos trocar palavras”.

verdade, a descrição da emergência da integração sistêmica, do predomínio da lógica das coisas sobre a lógica humana, da virtualidade dos princípios do poder e do dinheiro que manipulam os seus portadores (os indivíduos). É preciso lembrar que o sociólogo alemão não fala em “liberdade” – nem na coluna da sociedade, nem da comunidade. Acredito que é a liberdade, e não a virtualidade, que deve fundamentar o princípio societário. A virtualidade, o caráter artificial das relações – no sentido de “não humano”, maquinais -, constitui, sim, o princípio da integração sistêmica.

Antes de ficar mais clara este novo predomínio da integração sistêmica, Émile Durkheim (1858-1917) quis definir qual era a “solidariedade social” (que interpreto como um princípio de integração simbiótica, portanto, “comunitária) típica das sociedades modernas, industrializadas e complexas. Esta seria a solidariedade orgânica – enquanto as sociedades pré-modernas eram regidas pela solidariedade mecânica. Costuma-se afirmar que a solidariedade orgânica corresponde à sociedade, tanto quanto a solidariedade mecânica à comunidade. Contrariando esta interpretação, suponho que a solidariedade orgânica refere-se também à comunidade, ou melhor, ao princípio comunitário, já que Durkheim busca na vida social moderna – mais especificamente, na sua divisão social do trabalho – o fundamento da integração social. Este fundamento não é “pensado” pelos indivíduos, não é acordado conscientemente por eles, mas é sim algo que emerge – ou melhor, que deveria emergir – espontaneamente da divisão social do trabalho.

A solidariedade mecânica tendia a gerar uma vida social “comum” (daí, talvez, sua associação ao princípio comunitário): valores religiosos comuns penetram toda a vida e os indivíduos aderem de modo unânime a práticas e crenças comuns. As sociedades sob tal solidariedade lembram a estrutura orgânica dos animais anelídeos, cujos anéis e sua disposição seriam análogos aos clãs - segmentos homogêneos e semelhantes entre si que formam as sociedades pré-modernas. Já as sociedades sob solidariedade orgânica lembram um organismo complexo, cujos órgãos coordenam-se e subordinam-se reciprocamente, em que cada órgão é diferenciado dos demais e possui função específica. A tendência é que, nestas sociedades, os indivíduos não se agrupem em clãs, mas sim em torno da atividade social a que se dedicam, em seu meio “profissional”, num espaço social marcado pela função de cada especialidade. Seriam fundamentais, portanto, nestas sociedades, as organizações profissionais – renunciadas pelas corporações de ofício (ainda de caráter

local), a divisão inter-regional do trabalho e a especialização das cidades. Mas elas ainda não se fundavam no seu tipo mais puro, ideal, ainda que viessem se fortalecendo as formas que as anunciavam. Deste modo, logo viria o dia em que a organização social e política “terá uma base exclusiva ou quase exclusivamente profissional”. (DURKHEIM, 1990, p. 66). Cada ordem profissional funcionaria como uma comunidade moral, fornecedora de regras para regular as especializações e promover esta solidariedade orgânica, alertando sobre a importância de cada função para o todo social.

Durkheim também afirma que a solidariedade social é mais forte quanto mais numerosos e complexos forem os contatos e relações entre os homens. Neste sentido, a sociedade moderna teria uma solidariedade social mais poderosa que as tradicionais, muito mais que as tribais: as ligações materiais e morais entre os homens seriam muito mais numerosas e necessárias. Seria – ou deveria ser – mais forte ainda a “comunidade” no mundo moderno? Talvez, sim. Louis WIRTH (1973), baseado certamente na noção de solidariedade orgânica de Durkheim, afirma que, se a sociedade moderna abriga muito mais divergências de interesses, ao mesmo tempo, promove muito mais a interdependência entre indivíduos e grupos.

Na solidariedade orgânica, o indivíduo se liga de modo indireto ao sistema social, por intermédio das partes secundárias que o constituem. O organismo social, aqui, define-se como um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas – ainda que persista, com menor importância, o outro lado da sociedade, como “conjunto mais ou menos organizado de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo”. (DURKHEIM, 1990, p. 82). Se a solidariedade mecânica implica na dispersão das individualidades no coletivo, a solidariedade orgânica necessita da diferenciação individual, bem como do desenvolvimento de personalidades individuais. O que supostamente seria um enfraquecimento da solidariedade social, só o é, na verdade, do ponto de vista da consciência coletiva – que precisa deixar espaço para o desabrochar das consciências sociais particulares –, já que a coesão que resulta é mais forte, já que cada indivíduo depende mais ainda da sociedade cujo trabalho é socialmente dividido. Como num organismo complexo, quanto mais individualização e especialização das suas partes, mais unidade ele terá.

Dito assim, parece haver em Durkheim muito mais um projeto de recriar a solidariedade social a partir da individualização, da liberdade individual, do princípio societário. Mas logo Durkheim demonstra que a excessiva libertação das partes, a incapacidade destas se integrarem, é o maior risco que correm as sociedades complexas – a anomia. A anomia é causada, justamente, pela falta de regulamentação das relações entre as partes/ órgãos que formam a sociedade. A grandiosidade dos mercados nacionais e mundiais e o caráter ainda muito recente da industrialização e das relações entre patrões e empregados na grande indústria, seriam algumas das causas desta desregulamentação. Tornava-se necessário, talvez urgente, a reorganização da vida social em torno das organizações profissionais, como discutido acima.

Assim, *A divisão do trabalho social*, de Durkheim, é coroada por um projeto de “reengenharia” social (ou replanejamento social), um ajuste de grupos, de funções e do modo de transmitir valores e atribuições sociais. A solidariedade orgânica era ainda uma obra incompleta da modernidade, cabendo à sociologia recomendar intervenções pontuais e reformas que ajudariam a consolidar, enfim, a organicidade do novo complexo social. Talvez Durkheim tenha achado, mais tarde, isto insuficiente. Nas suas obras tardias, o replanejamento completa-se com uma “moralização” da sociedade, no sentido de consolidar e transmitir os valores morais que expressavam a consciência coletiva e garantiriam a adequação do espírito individual – via disciplina e apego à vida coletiva – a regras e valores dos grupos sociais. (DURKHEIM, 1947; 1978). Como já discuti atrás, deste modo Durkheim trouxe à tona as duas dimensões do princípio comunitário: aquela mais econômico-material, fundada na interdependência para a produção social da vida; aquela mais simbólico-cultural, fundada no compartilhamento de valores e identidade comum.

Como afirmei acima, à luz da teoria de Durkheim, não seria correto associar solidariedade mecânica a comunidade, e solidariedade orgânica a sociedade. Ambas as “solidariedades” falam de comunidade. A solidariedade traduz o princípio comunitário da integração simbiótica e espontânea. Mas, historicamente, diversos fatores acabaram levando a uma “substituição” da solidariedade orgânica pela integração sistêmica, entre os quais: a atomização social permitida pela dissolução dos grupos comunitários tradicionais, gerando o que muitos sociólogos gostavam de descrever como a “sociedade de massas”

(MILLS, 1978); as instituições que ganham autonomia e independência em relação aos indivíduos (a tese de Max Weber, discutida abaixo, da “gaiola de ferro”); enfim, o predomínio, na organização da vida coletiva, de lógicas materiais (como a do poder e do capital/ dinheiro) que se descolam das necessidades reais dos homens.

Ficaria para outro expoente da Sociologia clássica, Max Weber (1864-1920), consolidar a análise do princípio societário. Ao contrário de Durkheim, Weber não concebe os grupos sociais como entidades separadas dos indivíduos, com existência independente deles. Deste modo, a vida social só pode vir à tona e se manter através das inter-relações entre os indivíduos. Assim, Weber toma as ações dos indivíduos como ponto de partida para sua sociologia, mais especificamente, a ação social – um tipo de ação individual referida a pelo menos mais um outro indivíduo.

A questão fundamental da obra de Weber também reforça o caráter “societário” da sua concepção predominante de vida social. Trata-se da questão da racionalidade ocidental moderna. O processo de racionalização acaba por constituir o próprio fulcro da modernidade, para Weber. A modernidade, como processo de racionalização, deve ser entendida em três aspectos: o desencantamento do mundo (isto é, o abandono das explicações mágico-religiosas que davam sentido ao mundo e à vida); a autonomização das esferas sociais (economia, política, direito, arte, ciência etc. passam, cada qual, a funcionar com base em legitimidade própria, oriunda de suas finalidades intrínsecas); o predomínio das ações sociais do tipo racional com relação a fins (e da dominação burocrático-legal). Deste modo, principalmente em “Ciência como vocação”, WEBER (1993) indica o que seria lido pela sociologia do século XX como os “riscos” da modernidade: a nova busca do irracional, dado o esvaziamento do sentido da vida com a sua dessacralização; a burocratização excessiva e a ruptura do indivíduo – enquanto agente social – em inúmeras “personalidades” ou “papéis” sociais, assumidos em cada esfera de ação social em que este se move; os resultados gerais das ações racionais não são necessariamente “racionais” (como comprovavam, já no tempo de Weber, as guerras, as crises econômicas e as desigualdades sociais).

Destes elementos definidores da modernidade e de seus riscos, destaco o tema da autonomização das esferas de ação social. Esta autonomia significa que cada esfera desenvolve uma “legalidade” própria, tornando para si mais claros os seus objetivos

intrínsecos e transformando em procedimentos reconhecidos e legítimos os meios mais adequados para atingir tais fins. Neste momento, uma certa tensão e até ambigüidade aparecem na obra de Weber. A racionalidade, pensada inicialmente por ele como pressuposto da liberdade da ação, na medida em que predomina nas situações sociais modernas, faz com que os indivíduos convertam-se, de sujeitos, a meros portadores de sentidos pré-estabelecidos pela legalidade própria da esfera social. Como o próprio Weber discute em sua obra mais conhecida, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a liberdade e a vocação transformam-se na “gaiola de ferro”. (WEBER, 1967).

Interpretando este e outros riscos da modernidade, a obra de Theodor W. Adorno (1903-1969), situado um pouco mais adiante no tempo em relação a Weber, vai considerar que houve a regressão da razão iluminista (o “esclarecimento”) a uma razão instrumental – fonte de uma nova forma de dominação e embrutecimento dos indivíduos. A razão instrumental é justamente a forma degradada daquela “racionalidade em relação a fins” com que Weber constituiu sua sociologia compreensiva. HORKHEIMER e ADORNO (1985) descrevem que a mesma racionalidade aplicada para a dominação da natureza (que se desencanta, se desmistifica), desde logo passa a ser usada para a dominação da natureza humana, do ser humano, que se torna tão coisificado quanto as matérias-primas que dão origem às mercadorias. Considero que, entre outros resultados, Adorno reconheceu um modo de geração da integração sistêmica, justamente aquela que perverte e coloniza o princípio societário. Neste sentido, a liberdade humana (que, para Weber, só se pode fundar em escolhas racionalmente orientadas[COHN, 1979]) gera seu avesso, a saber, a dominação por normas racionalmente legitimadas (a integração sistêmica).

Em paralelo à obra de Adorno – mas trilhando um caminho muito diferente –, o sociólogo norte-americano Talcott Parsons (1902-1979) foi, no meu entender, aquele que melhor descreveu este princípio da integração sistêmica. Ainda que, na verdade, buscasse legitimá-la e a confundisse com a integração societária.

Segundo HABERMAS (1987), o ponto de partida da obra de Parsons, assim como Weber, é o agente e a ação individuais. Neste sentido, buscava fixar também o princípio societário como o paradigma da vida social. No entanto, desde o início, o paradigma da ação social vai entrar em tensão com a teoria sistêmica. A obra de Parsons, mesmo que ele procure negar, parte de uma teoria da ação social e chega a uma teoria do sistema social.

Nesta, cada vez mais ganhará espaço a teoria sistêmica, em que a integração dos agentes pelo consenso é substituída pela integração sistêmica, em que a racionalidade instrumental (baseada no agente) vai sendo substituída pela racionalidade sistêmica. Vale o aviso de que não é possível restringir a obra de Parsons apenas a esta metamorfose do societário em sistêmico. No entanto, certamente, apesar de muito abstrata e de ser uma espécie de sistematização da ideologia da sociedade norte-americana, sua obra reflete a predominância histórica de um terceiro princípio de organização da vida social: a integração sistêmica.

Já em sua primeira etapa, a obra de Parsons se encaminha para o dilema descrito acima – teoria da ação ou teoria sistêmica? Primeiro, Parsons parece retomar a teoria utilitarista, quando afirma ser o ator motivado basicamente em evitar privações e obter satisfações. As motivações do ator (o que este considera como privador ou satisfatório) não são apenas determinadas biologicamente, mas socialmente, por padrões sociais. (ROCHER, 1976). Desde então, Parsons parece caminhar para o que eu chamaria de absolutização dos valores e da situação social na determinação da ação social. Logo, o voluntarismo, criatividade e liberdade, pretensos fundamentos da ação, ou ao menos possibilidades que emanavam da relativa indeterminação do humano, cedem vez ao tema da imposição dos valores aos agentes.

Uma das limitações de Parsons é que, mesmo diante do paroxismo descrito a seguir, continuou a usar o ponto de vista do indivíduo isolado e de sua ação singular como princípio da sua teoria da ação, não levantando a possibilidade de que as inter-relações e entendimentos recíprocos entre os agentes fossem o verdadeiro suporte da ação social. Parsons chega assim a uma situação de perplexidade: a ação, definida de modo utilitarista e individual, não permite desenvolver um mecanismo explicativo sobre como se construiriam sistemas de ação a partir dos agentes. Sua teoria da ação iria passar por novos reajustes, dissolvendo-se cada vez mais na teoria sistêmica. (HABERMAS, 1987).

Primeiro, Parsons refina seu conceito de sistema. Seu modelo inicial era funcionalista, considerando o sistema como um conjunto ordenado de elementos que tende a conservar a organização atual; neste, estrutura e função eram conceitos centrais. Deste, migra para um modelo funcionalista sistêmico, tomado da biocibernética, que considera que os sistemas mantêm sua organização em meio a um entorno supercomplexo variável e só parcialmente controlável; mais importante, para o sistema, que manter o equilíbrio, é

agora manter os limites; também, estruturas e processos tornavam-se equivalentes, já que ambos podiam cumprir os imperativos funcionais do sistema. (HABERMAS, 1987). A maior abstração desta nova teoria sistêmica aumentou o seu grau de precisão, mas afastou ainda mais sua teoria dos princípios comunitário e societário, princípios estes que, já que humanos, necessitam de “funções”, “estruturas” e “imperativos” voltados ao que é humano, entre os quais a vida e a liberdade.

Em seu mergulho meta-teórico no estudo da “função”, o grande sociólogo brasileiro Florestan FERNANDES (1972) revelou, de um certo modo, esta transmutação também. Fernandes demonstrou os limites, por exemplo, do funcionalismo do antropólogo Bronislaw Malinowski, em que o sistema cultural cumpria, em cada sociedade de um modo particular, a consecução de funções referentes à sobrevivência e reprodução humanas. Adiante da concepção teleológica de função (que pressupunha ser a função uma finalidade) e da concepção mecanicista (que considerava como determinados, não determinantes, os elementos da relação entre um fato social e seus efeitos socialmente úteis), Fernandes considera a concepção mais elaborada de função aquela que a define como

(...) relação de interdependência entre uma atividade parcial e uma atividade total ou entre um componente estrutural e a continuidade da estrutura, em suas partes ou como um todo, representando os elementos dessa relação, de modos diversos e em graus variáveis, quer como determinados, quer como determinantes. (FERNANDES, 1972, p. 234).

No meu entender, por menos rigorosa e limitada que ela fosse, a idéia de função em Malinowski considerava como aspecto central, a vida humana. Já a função social em abstrato, derivada da noção matemática de função, inclusive por causa de sua superioridade teórica, revelava que era possível emergir – e até se tornar hegemônica – uma lógica social que transcenderia ou instrumentalizaria aquilo que era propriamente humano, em prol de objetos/ artefatos cujos limites e propriedades são autônomos em relação ao ser humano (mesmo tendo sido criados por ele).

Em sua trajetória sociológica, Parsons logo se encaminhou para a definitiva construção de uma teoria da sociedade fincada não sobre a teoria da ação, mas sobre teoria dos sistemas. Surge daí uma teoria sistêmica da sociedade: “(...) a sociedade é entendida como *um sistema em um meio ou entorno*, que pode alcançar a autonomia ou independência (*self-sufficiency*) mediante a capacidade de auto-reger-se e que é capaz de mantê-la ao largo

de sua existência”. (HABERMAS, 1987, p. 340, grifos do autor). Em breve, a própria integração social tornar-se-á apenas integração sistêmica, concebida de modo abstrato e genérico, como função de assegurar a coesão do sistema, sempre à mercê do entorno supercomplexo: não se trata de manter indivíduos reais unidos, mas antes de manter a integridade do sistema intacta. (HABERMAS, 1987; PARSONS, s/d, 1970). A lógica dos sistemas passa a ser a lógica de processos e objetos interdependentes. Nesta, os próprios seres humanos se “coisificam”, submetidos a funções e estruturas que podem ser deduzidas das lógicas dos artefatos. Ainda que surja o conceito de “comunidade societária” (operando no coração do sistema social) para dar conta da integração entre os indivíduos, a vida e a liberdade humana parecem muito distantes daquilo que é funcional e dinâmico nestes sistemas virtuais.

É verdade, pode-se argumentar que Parsons identifica e interpreta, mesmo que não totalmente cômico disto, a hegemonia deste novo princípio social, a integração sistêmica. Mas, para além disto, a teoria de Parsons parece contemplar também – mas aí tão somente confundindo os três princípios da vida social – a colonização dos princípios comunitário e societário pela integração sistêmica. Concordo com Habermas, quando afirma que é próprio dos agentes sociais o uso da linguagem na busca do entendimento, cultivado no que ele chama de “mundo da vida” – que identifico como a “sociedade”. Ele mesmo demonstrou como Parsons construiu uma teoria em que a linguagem, nos âmbitos que deveriam ser o do “mundo da vida”, é substituída por meios de controle (que chamo também de “meios artificiais”). Existem meios de controle que Habermas reconhece como atuantes e mesmo necessários nos sistemas sociais: dinheiro (aplicado ao âmbito da economia) e poder (no âmbito político). Mas Parsons vai além, e quer fazer mesmo dos âmbitos sociais e culturais que parecem escapar da lógica artificial, sistemas tecnicamente submetidos a meios artificiais. E Parsons nomeia estes outros meios de controle, equivalentes na comunidade societária e no sistema cultural a poder e dinheiro: respectivamente, a influência e o compromisso valorativo, supostas “moedas” de troca entre agentes e sistemas.⁸

⁸ O coroamento desta abstração das noções de função e sistema se dá com o sociólogo alemão Niklas Luhman. Nele, até o artefato perde sua primazia. A própria lógica funcional em si ganha autonomia e é “determinante”. Paradoxalmente – e Luhman gosta dos paradoxos – a sociedade é enfim reconhecida como fundada em “comunicações”. Mas são tais comunicações, na verdade, “funções”. Não são os indivíduos quem conformam a sociedade (eles são apenas seu entorno), mas, sim, tão somente as “comunicações”. Logo, as

Não estou nem mesmo sugerindo que os teóricos da integração sistêmica tenham sido “sacerdotes do mal”. É evidente que isto seria um enorme absurdo para alguém como Florestan Fernandes, mesmo porque, desde o início ele procurou demonstrar os limites da explicação funcionalista. E, mesmo que algum destes tenha sido algo próximo disto, suas obras poder ser muito úteis para compreender como operam esta lógica e sistema que vêm colonizando a vida, o comunitário e o societário. Mas, do mesmo modo como o comunitário e o societário não se reduzem à integração sistêmica, a análise sistêmica não dá conta totalmente do entendimento do comunitário e societário, ainda que seja fundamental entender a lógica sistêmica para compreender como as lógicas sociais vitais são colonizadas por esta integração maquinal.

3. “Guerra contra a comunidade”

Se procurasse abster-me dos juízos de valor que assumo neste capítulo, os quais defendem a positividade do comunitário e societário, poderia dizer que, do ponto de vista estritamente científico, comunidade e sociedade não são “boas” em si mesmas, apenas fenômenos humanos e vitais que destoam da artificialidade da integração sistêmica – que não é boa ou má em si mesma, apenas independente do vital e humano. Mas, em tempos nos quais a neutralidade científica é uma grande ilusão e equívoco, é preciso desde logo tomar posição. Fica claro, então, que esta independência teórica ou virtual da integração sistêmica tem um limite, justamente aquele que logo iremos atingir, caso mantivermos a atual condição de devastação ambiental e exploração humana promovida pelo capitalismo global.

Por ora, gostaria de recuperar os argumentos acima discutidos num ponto de vista mais histórico, ainda que igualmente esquemático. A história recente observa esta hegemonia da integração sistêmica, com base na lógica objetiva dos artifícios, que ganham autonomia e submetem para si os indivíduos e as coletividades humanas. Os principais promotores desta integração maquinal são, num certo sentido, velhos atores da história: Estado e mercado. Juntamente com exércitos invasores, Estado e mercado promoveram, ao longo dos tempos, intervenções esporádicas nos grupos humanos, via saque, pilhagem ou

comunicações não são processos lingüísticos, mas sim processos de “seleção” – e a lógica social funcionalista ganha, enfim, autonomia completa em relação ao ser humano. (IZUZQUIZA, 1990; LUHMAN, 1990).

especulação. É claro, a vida comunal tradicional, em suas inúmeras versões, quase sempre significou muita pouca liberdade individual, rara fartura material para a grande maioria e, nem mesmo, segurança e proteção “eterna” contra saques, incursões bélicas e ações destas instituições movidas por lógicas extra-humanas (Estado e mercado). Não é o caso, novamente, de idealizar os grupos comunitários tradicionais ou pré-modernos, apenas lembrar que se fundamentavam em um sistema produtivo voltado a objetivos e necessidades inerentes ao grupo, aos seus membros, o que Ferdinand Braudel chama de “vida material”⁹, referindo-se à vida econômica elementar nas comunidades.

Apesar do esquematismo deste argumento, ele indica, me parece que corretamente, que a maioria quase absoluta da história social foi vivida dentro de grupos sociais predominantemente comunitários, os quais produziam, para si mesmos, a sobrevivência econômica e os valores sociais. Nesta história, os capítulos em que vigoram as civilizações ocupam posição secundária. A história das civilizações, deste modo, foi a história de esporádicos desenvolvimentos de Estados e economias “mercantis”, em torno de cidades, exércitos e burocracias, os quais retiravam sua “energia vital” justamente do saque discriminado ou indiscriminado das economias locais, quase sempre camponesas. Também, vez por outra, tanto a civilização quanto as comunidades locais eram vítimas das pilhagens dos que costumamos chamar de povos “bárbaros”.

Contudo, o “Ocidente” europeu, provavelmente graças à opção das civilizações greco-romanas pelo escravismo como base principal de seu sistema produtivo, foi a principal ruptura desta predominância da “vida material”. Dos frangalhos deste modo de produção, irá brotar, na Idade Média Européia, o feudalismo, cuja lógica sócio-econômica opera mais claramente na constante extração de recursos de uma classe (camponeses servilizados) por outra (nobreza-clero), em vez da extração esporádica. Trata-se do esboço de um sistema produtivo generalizado todo ele voltado ao objetivo de extração, não mais primordialmente voltado ao auto-sustento do coletivo local. (EGZIABHER, 2005). Deste modo, o feudalismo foi uma preparação para o capitalismo, um nível econômico acima da “vida material”; os capitalistas passam, cada vez mais, a organizar a própria vida econômica, na sua matriz produtiva, donde fazem diretamente a extração de recursos.

⁹ Ou “civilização material”, definida por “ações recorrentes, processos empíricos, velhos métodos e soluções manipuladas desde tempos imemoriais”. (Braudel apud BURKE, 1996, p. 59).

BAUMAN descreve como a modernização sócio-econômica européia foi, também, uma verdadeira “guerra contra a comunidade”, legitimada pela suposta “libertação do indivíduo”, realizando concretamente a retirada dos trabalhadores das velhas rotinas de trabalho e produção, que passaram a ser consideradas pelos novos poderosos como “autônomas demais, governadas por sua lógica própria e não negociável, (...) por demais resistentes à manipulação e à mudança” dados os seus “excessivos laços de interação humana”. (2003, p. 30). Segundo BAUMAN, o problema não era a “preguiça” destes trabalhadores (motivo atribuído pelos que realizaram a “reengenharia” social em prol do capitalismo industrial), mas sim a necessidade de “torna-los aptos a trabalhar num ambiente novo em folha, pouco familiar e repressivo”, “numa rotina artificialmente projetada e coercitivamente imposta e monitorada”. (2003, p. 30, 36). Entendo ter sido esta guerra contra a comunidade uma das faces da predominância da integração sistêmica.

Se Bauman descreve este conflito como uma guerra contra modos tradicionais de trabalho e produção da vida, Karl POLANY (2000), no meu tender, descreve em *A grande transformação*, a destruição dos tecidos sociais de proteção econômica de indivíduos e coletividades. Nesta obra, Polany analisa a implementação da sociedade de livre mercado na Inglaterra, no século XIX. Teria acontecido uma guerra, movida pelo Estado, contra o que Polany e John GRAY (1999) chamam de “mercados sociais”, compostos por tradições, usos e formas sociais de proteção às localidades contra a voracidade da pura especulação comercial. Tais “mercados sociais”, formas comunitárias de proteção, teriam sido postos abaixo deliberadamente por uma agressiva política do Estado inglês, desejoso de moldar a sociedade do “livre mercado”, ou melhor, a “sociedade para o mercado”. Se o crescimento econômico nacional foi beneficiado, entretanto, a liquidação de modos costumeiros de segurança econômica trouxe o desalento, a fome e a miséria para as camadas populares, talvez como nunca na história, mesmo com um inédito crescimento da “riqueza da nação”. John GRAY (1999) indica que, atualmente, está se dando a repetição deste fenômeno em alguns países anglo-saxões (Inglaterra, EUA e Nova Zelândia), os quais, via a ideologia da globalização, juntamente com o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e outros organismos econômicos multilaterais, desejam a ampliação da escala desta dissolução dos “mercados sociais” em âmbito mundial.

Antes e durante estas duas ondas de liberalização econômica no “Ocidente”, no “Primeiro Mundo”, deu-se no Terceiro Mundo a outra frente de batalha contra o comunitário, também em prol da decomposição de tecidos sociais criados para a proteção e alívio de indivíduos e grupos. Esta outra guerra aconteceu, muitas vezes em surdina, nestes processos históricos que tentaram “ocidentalizar” o mundo, via colonialismo, imperialismo, neoimperialismo e, até mesmo, políticas nacionais de desenvolvimento. Hoje, esta decomposição é retomada através do que chamamos de globalização. Mesmo quando estas regiões do planeta tornaram-se países formalmente independentes, promotores nacionais e internacionais do “desenvolvimento econômico” foram os algozes da lógica comunitária. Eles tinham muito claro para si a necessidade de romper laços, valores, instituições, tradições e criações do tecido social que poderiam servir como barreiras à implementação dos vetores da “modernidade”, vetores como mercado, técnica, tecnologia, indústria, individualismo, progresso e identidade nacional. (LATOUCHE, 1996; KORTEN, 1996).

Chegando aos dias atuais, Milton Santos parece identificar na globalização uma intensificação deste processo de implementação da integração sistêmica através do esvaziamento do sentido comunitário. Ainda mais que a hegemonia dos objetos, tem-se a hegemonia da própria lógica maquinal em si mesma: “(...) a violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos (...)”. (SANTOS, 2002, p. 55). Ele chama este processo de hegemonia do “Projeto Racional Hegemônico”, cujo efeito na vida social é a de uma verdadeira ameaça ao que resta do princípio comunitário.

Na esfera da sociabilidade, levantam-se utilitarismos como regra de vida mediante a exacerbação do consumo, dos narcisismos, do imediatismo, do egoísmo, do abandono da solidariedade, com a implantação, galopante, de uma ética pragmática individualista. É dessa forma que a sociedade e os indivíduos aceitam dar adeus à generosidade, à solidariedade e à emoção com a entronização do reino do cálculo (a partir do cálculo econômico) e da competitividade. (SANTOS, 2002, p. 54).

Conclusão

O principal propósito deste capítulo foi refletir sobre a comunidade, a lógica comunitária, enxergando nela uma positividade. Contudo, são muitos os que, falando de um ponto de vista progressista, defendendo acima de tudo a emancipação humana, desconfiam

da noção de comunidade. Desejo fazer, nesta conclusão, um breve relato e análise das suas principais críticas a esta noção, de maneira a resgatar as principais idéias deste capítulo.

Em primeiro lugar, afirma-se com correção que a noção moderna de comunidade é de origem romântico-conservadora, oriunda, no final do século XVIII e início do século XIX, desta reação cultural e política contra o Iluminismo e as Revoluções Burguesas. Tal filiação romântico-conservadora vai ficando aos poucos clara no próprio texto clássico de Ferdinand TÖNNIES (1973). A comunidade tipificada é, sobretudo, uma unidade cultural, uma concórdia em torno de padrões culturais e valores simbólicos herdados da história e revividos na convivência presente; a língua parece ser justamente a principal expressão desta *kultur*. *Kultur* (aspectos simbólicos e espirituais da vida de um povo) opunha-se então à *civilization* (realizações materiais) – ainda que, na mesma época em que escreveu Tönnies, Edward Tylor tenha forjado o conceito antropológico de cultura através da soma destas noções. (CRESPO, 2000). Costumeiramente, *kultur* era uma noção manipulada por românticos, sobretudo alemães, para valorizar o cultivo das tradições e da arte popular-nacional contra o avanço da cultura erudita de extração clássica (que, no período napoleônico, representava também o imperialismo francês), a quem se associava mais o termo *civilization*. Em Tönnies, portanto, a “sociedade” advém das noções francesas – e, portanto, estrangeiras – de Terceiro Estado e “sociedade civil”, relativos à vida urbana e a cultura clássica recriada pelo Iluminismo francês. A comunidade, por sua vez, advinha da noção de *kultur*, da valorização da vida rural e da língua nacional (em vez da língua estrangeira [francesa], dominante na cultura de extração clássica de então, que era sobrevalorizada pelos eruditos).

Assim, a noção moderna de comunidade já nasceu como uma visão nostálgica do passado. Esta nostalgia continuou a se expressar, por exemplo, em John Dewey, que no início do século passado, desejou a recriação do senso da comunidade nos contextos urbanos modernos e na sociedade nacional, através do reconhecimento e até da criação de atributos comuns que sustentassem tal sentimento – as comunidades ficariam unidas em torno da Grande Comunidade e em seu favor, Grande Comunidade esta que teria caráter democrático, baseado no reconhecimento da interdependência entre as ações e decisões de todos. (BURBULES, 2004, p. 209-210).

O sonho de Dewey já indica uma segunda crítica possível ao uso da noção de comunidade. Esta crítica afirma ser a comunidade algo sempre imaginado. BAUMAN (2003, p. 9), diante da afirmação de Raymond Williams de que a comunidade é algo que “sempre foi”, sugere que, antes, “ela sempre esteve no futuro”. Seu lugar é a imaginação – ou seja, a comunidade é sempre imaginada e imaginária. Benedict Anderson também diz que as comunidades, principalmente aquelas pensadas em âmbito nacional, são sempre imaginadas, já que não se baseiam em semelhanças essenciais. Ele anuncia que esta utopia comunitária não é inocente, pois são reais os efeitos desta crença sobre as pessoas, já que, justamente quando cria fortes sentimentos de pertença, excluem os que são considerados diferentes. (BURBULES, 2004).

Para estes críticos, é outro princípio, o societário, a garantia da emancipação e do bom convívio entre as diferenças. Por exemplo, com base em Hanna Arendt, entusiasta da esfera pública (e, portanto, do princípio societário), Íris Marion Young criticou o ideal de comunidade e defendeu o ideal da cidade e seu espaço público, onde as diferenças poderiam existir, ser reconhecidas e conviver, sem se dissolver numa “comum-unidade”:

O ideal de comunidade (...) expressa um desejo de fusão entre os sujeitos, o que, na prática, funciona de maneira a excluir aqueles com quem o grupo não se identifica. O ideal de comunidade nega e reprime a diferença social, o fato de que a sociedade organizada não pode ser compreendida como uma unidade em que todos os participantes compartilham de uma experiência comum e de valores comuns. (Íris Marion Young apud BURBULES, 2004, p. 210).

Vê-se acima, novamente, a recriação da contraposição comunidade *versus* sociedade de Tönnies. Uma importante diferença é que, agora, a sociedade é o pólo considerado como positivo. Mas, tanto quanto os conservadores, tais progressistas fazem uma redução de comunidade e sociedade a tipos concretos de grupos sociais, que só podem ser regidos por uma lógica ou outra. Contudo, esta crítica não se limita à mera inversão dos pólos de uma dualidade contestável que permaneceu intocada. Ela ilustra, agora com destreza, algo que histórica e concretamente aconteceu, ao menos desde o século XIX: a manipulação da necessidade humana de proteção e segurança.

A comunidade, concretamente, foi ideologicamente utilizada para manipular sentimentos e coletividades em apoio a doutrinas, regimes e processos de dominação. Tudo

teria começado com sua recriação romântica – associando-a a *kultur* – e conservadora – associando-a a *volkisch*, a “alma do povo”. Nos nacionalismos, ao longo do século XIX, a nação foi pensada como uma “comunidade” de origem e de destino – primeiro, através de elites intelectuais de povos submissos aos Impérios Napoleônico, Austro-Húngaro e Russo, que desejavam sua emancipação, mas, logo, como ideologia legitimadora dos Estados nacionais modernos.

Neste sentido, o nazismo e o fascismo, no século XX, foram conseqüências lógicas, exemplos da perversão do Estado moderno em Estado totalitário, e da perversão do nacionalismo em chauvinismo racista. Inclusive com base nisto, Roberto Romano vai afirmar que a noção de comunidade, intrinsecamente, leva ao totalitarismo:

Aqui, insisto em discutir o ideário sobre a noção de comunidade, surgido como alternativa contra a sociedade civil burguesa. Não só o termo, mas sobretudo a prática que ele supõe, sempre estiveram ligados às formas de poder pessoal (de Hitler a Salazar, passando pelo nosso Vargas), destruindo até as garantias básicas de sobrevivência livre simbolizada na Declaração dos direitos humanos. A relativização absoluta do indivíduo, e sua inserção numa comunhão coletiva, assegurada pela propaganda e pelo trabalho dos intelectuais orgânicos, mostrou os limites das experiências comunitárias realizadas em larga escala no plano político: o fantasma da unidade social sempre termina por apagar as diferenças no interior da vida pública, à força do silêncio ou da repressão física direta sobre os oponentes. (ROMANO, 1997, p. 21).

Neste sentido, também o totalitarismo comunista, onde implementou a reengenharia social violenta através das coletivizações forçadas, empurrando os camponeses às fazendas estatais, foi outra modalidade desta perversão do princípio comunitário. Assim, de modo algum me parece forçado reconhecer esta série histórica, que começa com a moldagem da noção moderna de comunidade pelo romântico-conservadorismo, passa pelos nacionalismos e pelos movimentos fascistas e culmina nos Estados totalitários, seja aquele Estado que pregou a grandeza da “comunidade *Volk*” através do sangue do Holocausto e que levou o seu próprio povo à desgraça numa guerra hedionda, seja os Estados que, através das coletivizações forçadas, fizeram queimar na pira da religião do Estado as comunidades artificialmente reunidas em fazendas coletivas e campos de trabalho.

Contudo, não considero isto a única possibilidade histórica do desenvolver da comunidade. Na verdade, esta foi tão somente a perversão do princípio comunitário, fruto de sua colonização por uma outra modalidade da lógica sistêmica: a lógica do poder,

forjada a ferro e fogo por este terrível artifício dos tempos recentes, o Estado moderno. Considerar toda menção à comunidade como prelúdio do totalitarismo me parece ser um reducionismo apressado. Mas recontar a história da reconversão do princípio comunitário em integração sistêmica parece-me algo muito importante.

Do mesmo modo, é preciso recuperar a história da perversão do princípio societário, algo que a digressão teórica acima discutiu um pouco mais. Trata-se da perversão daquele princípio que se baseia na promessa da liberdade dos indivíduos (enquanto a perversão da comunidade se baseou na promessa de segurança e proteção). É preciso considerar que esta promessa de liberdade não foi um sonho ou desejo exclusivo da modernidade européia, ainda que tenha sido a “Era das Revoluções” (final do século XVIII – início do século XIX) quem com mais radicalismo propôs a liberdade como fundamento da vida social. Por outro lado, não há como negar seu cada vez maior uso como legitimador da constituição e penetração, primeiro no Ocidente, depois no mundo, do capitalismo e Estado moderno, através do uso ideológico do tema da liberdade individual. O próprio Roberto ROMANO (1997) demonstra como, do embate entre Iluminismo e Romantismo, durante esta mesma Era das Revoluções, iriam saltar dois diferentes caminhos que, contudo, desembocariam em soluções igualmente totalitárias: Hegel e o Estado portador do Espírito Racional; Novallis e o Estado portador da “alma” do povo.

Há, enfim, aqueles críticos da comunidade que demonstram o uso do discurso do sentimento em favor do comunitário por movimentos da Nova Direita, em destaque nos Estados Unidos, cuja pregação em prol da comunidade vem se fundamentando em dogmatismos, fundamentalismos, racismo e xenofobia. Algo semelhante ao praticado, na Europa, por bandos neonazistas e neofascistas. Sobre isto, acredito que, sociológica e historicamente, a busca do comunitarismo da nova direita tenha como causa justamente o vazio e a insegurança causados pelo avanço do princípio da integração sistêmica, em tempos de capitalismo global e neoliberal. Mas as mesmas causas – vazio e insegurança – têm mobilizados movimentos e grupos de caráter emancipador e progressistas. Mesmo tendo em comum um fundo motivador – a busca de garantia de proteção, o desejo de “comunidade” –, não se pode considerar estes dois tipos de mobilização social como a mesma resposta. Ou seja, a busca da comunidade tem implicado tanto em novas perversões deste princípio (nova direita e neonazismo), quanto a possibilidade – que, na verdade, foi

sempre uma constante na modernidade – de (re) criação do comunitário em moldes progressistas e emancipatórios.

Defender o princípio comunitário não implica necessariamente em desvalorizar a lógica societária. Ambos são necessários, em combinação, continuidade, interdependência e até mesmo em contradição, como conteúdos da vida social, dos grupos sociais, das relações humanas e do curso da vida em si mesmo. O ser humano não é “ser” sem a segurança, a proteção, a identidade, o sentido do comum, o cuidado e a afetividade, os quais permeiam a lógica comunitária. E não é “humano” sem a possibilidade de desejar e expressar o desejo da liberdade e do querer “ser mais”, contidos no princípio societário. Como afirma Paulo FREIRE (2004, cap. 1), sem o reconhecimento de sua incompletude, do direito de “ser mais”, o homem se coisifica, permanece em condição similar à do animal. Analogamente, diria eu que, sem o reconhecimento do caráter comunitário da vida social, o homem nem chega a ser verdadeiramente “ser”, de modo que a humana liberdade jamais poderá florescer, nem mesmo para se rebelar contra o estreitamento dos limites que a lógica comunitária, por si só, restringe o indivíduo desejante e os grupos sociais. Se há adversário aos que almejam a emancipação humana, ela está, hoje, em outro lugar, em outra sintonia. É o totalitário da lógica dos objetos e poderes artificiais que controlam, oprimem e até suprimem o humano. É o que chamei de integração societária.

Referências Bibliográficas

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

_____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERGER, Peter. BERGER, Brigitte. Socialização: como ser um membro da sociedade. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (orgs.). **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, cap. IB, p. 200-214, 1978.

BURBULES, Nicholas C. “A Internet constitui uma comunidade educacional global?”. In: _____; TORRES, Carlos Alberto. (orgs.). **Globalização e educação: perspectivas críticas**. Porto Alegre: Artmed, 2004. cap. 14, p. 209-229.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. 7ª ed., São Paulo: Editora Unesp, 1997.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

CRESPO, Regina Aída. Os conceitos de cultura e ideologia. In: TOMAZZI, Nelson D. (coord.). **Iniciação à Sociologia**. 2ª ed., São Paulo: Atual, 2000. cap. 12, p. 175-186.

DURKHEIM, Émile. **La Educación moral**. Buenos Aires: Losada, 1947.

_____. **Educação e Sociologia**. 10ª ed., São Paulo: Melhoramentos, 1978.

_____. **Durkheim. Sociologia**. 5ª ed., São Paulo: Ática, 1990. (Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 1; RODRIGUES, José Albertino [org.]).

EGZIABHER, Tewolde Berhan Gebre. Uma globalização baseada nas pessoas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções**. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. cap. 10, p. 471-500. (Col. Reinventar a emancipação social. Para novos manifestos, vol. 5).

EISENSTADT, S. N. **De geração a geração**. Perspectiva, São Paulo, 1976.

FERNANDES, Florestan. (1972), Os problemas da indução na sociologia. In: _____. **Fundamentos empíricos da explicação sociológica**. 2ª ed., São Paulo: Cia. Ed. Nacional. parte II, p. 41-174.

FICHTER, J. H. Definições para uso didático, In: FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, Edusp, 1973. p. 153-5.

GRAY, John. **Falso amanhecer**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 38ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la action comunicativa**. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HORKHEIMER, Max & Theodor W. ADORNO. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

IANNI, Octavio. Cidade e modernidade, In: _____. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. cap. V, p. 121-137.

IZUZQUIZA, Ignácio. Introducción: la urgencia de una nueva lógica, In: LUHMAN, Niklas. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría**. Barcelona: Paidós, 1990. p. 9-39.

KORTEN, David C. **Quando as corporações regem o mundo**. São Paulo: Futura, 1996.

_____. **O mundo pós-corporativo**. Vida após o capitalismo, Petrópolis: Vozes, 2002.

LATOUCHE, Serge. **A ocidentalização do mundo**. Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1996.

LUHMAN, Niklas. Sistema y funcion, In: _____. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoría.** Barcelona: Paidós, 1990. p. 41-142.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

_____. A sociedade de massas. In: FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza (orgs.). **Sociologia e sociedade.** Leituras de introdução à Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, cap. IB, p. 200-214, 1978. cap. 20, p. 307-325.

ORTIZ, Renato. **Ciências sociais e trabalho intelectual.** São Paulo: Olho D'Água, 2002.

PARSONS, Talcott. Social systems. In: _____. **Social systems and the evolution of action theory.** New York: Free Press, London: Collier, s/d. cap. 8, p. 177-203.

_____. "Some problems of general theory in sociology", In: MCKNNEY, John; TIRYAKIAN, Edward (orgs.). **Theoretical Sociology: perspectives and developments.** New York: Appleton, 1970. p. 27-68.

ROCHER, Guy. **Talcott Parsons e a sociologia americana.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PETRINI, Hermes F. **Música e arte na educação: para a recomposição dos fragmentos da vida.** 2005. 146 f. Dissertação (Mestrado em Educação Sócio-comunitária) – Centro Universitário Salesiano de São Paulo, Unidade Americana, Americana, 2005.

POLANY, Karl. **A Grande Transformação.** As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROMANO, Roberto. **Conservadorismo romântico.** Origem do totalitarismo. 2ª ed., São Paulo: Editora Unesp, 1997.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** 9ª ed., Rio de Janeiro: Record, 2002.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação.** São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 96-116.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. A ciência como vocação. In: _____. **Ciência e política: duas vocações.** 9ª ed., São Paulo: Cultrix, 1993, p. 17-52.

WIRTH, L. Delineamentos e problemas da comunidade. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação.** São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 82-99.