



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SUELLEN LIMA DE BRITO

ÉTICA DO DIÁLOGO E O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM

BELÉM
2022

SUELLEN LIMA DE BRITO

ÉTICA DO DIÁLOGO E O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Profa. Dra. Loiane Prado Verbicaro.

Co-orientadora: Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago (UFPE).

BELÉM
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Brito, Suellen Lima de.
Ética do diálogo e o Princípio político do comum / SuellenLima
de Brito. — 2022.
87 f.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Loiane Prado Verbicaro
Prof^ª. Dra. Maria Betânia do Nascimento
Santiago
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, , 1,
Belém, 2022.

1. Ética do diálogo. 2. Eu-Tu. 3. Eu-Iso. 4. Neoliberalismo. 5.
Princípio do comum. I. Título.

CDD 172

SUELLEN LIMA DE BRITO

ÉTICA DO DIÁLOGO E O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração em Estética, Ética e Filosofia Política.

DATA DA AVALIAÇÃO: ___/___/___

CONCEITO: _____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Loiane Prado Verbicaro
(Orientadora – IFCH/UFPA)

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago
(Co-orientadora – PPGDH/CAC/UFPE)

Prof. Dr. Nélio Vieira de Melo
(Membro - UFPE)

Prof. Dr. Damião Bezerra Oliveira
(Membro - UFPA)

BELÉM
2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) pelos 24 meses de bolsa concedida para a realização da pesquisa, sem esse investimento e reconhecimento, tal pesquisa seria realizada de uma maneira completamente diferente e com demasiadas dificuldades, além de me possibilitar a percepção de enxerga-me como uma pesquisadora.

Agradeço também a minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Loiane Prado Verbicaro, por toda sua compreensão, sensibilidade e competência para me orientar durante essa jornada de dois anos na pós-graduação, e principalmente, por acreditar em minhas escolhas quanto ao desenvolvimento da pesquisa deixando-me sempre segura e tranquila academicamente. Foi uma honra nossa parceria, sempre serei grata por todas as oportunidades e responsabilidades que dedicou a mim nesse período. Muito obrigada por tudo.

Agradeço também a presença ilustre de minha Coorientadora, Prof.^a Dr.^a Maria Betânia do Nascimento Santiago, da Universidade Federal de Pernambuco, que tão cordialmente aceitou o convite para coorientar esta pesquisa, sem sua presença, orientações e apontamentos esta versão final seria um tanto mais empobrecida. Quando iniciei minha pesquisa em Martin Buber e lia vorazmente sua tese de doutorado que é de uma excelência ímpar, nem em meus sonhos imaginava que iria ter o prazer de lhe conhecer e ser orientada pela sra. Foi uma honra, muito obrigada.

Agradecer também ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFPA pela oportunidade de ser discente em um programa que contribui para o desenvolvimento da Filosofia na Região Norte do mapa e por todas as oportunidades que me foram apresentadas nestes dois anos de dedicação. Desejo vida longa ao programa.

Agradecer, principalmente, aos meus queridos pais, Solange Marinho Lima e Jarlio Ferreira de Brito, por todo o apoio e investimento que dedicam a mim desde que entrei na universidade em 2016. Esse apoio máximo foi crucial para chegar até aqui e para ir mais além também. Espero continuar dando orgulho a vocês e retribuir tudo que já recebi nesses anos de vida. Não tenho nem palavras, apenas obrigado por tudo.

Agradecer também aos meus queridos amigos e colegas da turma de 2020: Milene Lobato, Victor Hugo Amaro, Ival Neto e Susan Soares pela parceria durante esses dois anos e meio de pós-graduação, que foi extremamente complicada e afetada pela pandemia, resultando quase em um mestrado em Ead, que não estava nos nossos planos. Sem vocês, essa jornada seria muito mais difícil do que foi, disso tenho certeza.

Agradecer ao meu querido amigo Prof. Msc. Felipe Sampaio de Freitas por todo o apoio, desde a seleção do mestrado até a reta final da defesa, tirando as diversas dúvidas (e não foram poucas, realmente eu te perturbei muito) que eu tinha sobre as mais variadas questões da pós-graduação, fora outras questões também, nossa amizade foi muito importante para mim durante esse período. Uma “broderagem” verdadeira no mundo acadêmico vale demais. Obrigada seu burguês safado.

Agradecer também aos meus queridos amigos desde 2016: Helton Soares, Yohan Brendo, Andrey Cristão e Jéssica Thainá, por absolutamente tudo. É nois gente. Obrigada pelo apoio e parceria sempre, espero que vocês me aturem por muitos anos. Amo vocês demais.

Agradecer ao meu amigo, Ronald Alves, meu bibliotecário favorito, companheiro dos melhores rocks na UFPA e muitas aventuras em outros cantos de Belém, por gentilmente aceitar corrigir essa dissertação, mesmo estando muito atarefado com seus múltiplos empregos e na pós-graduação também. A tua habilidade mostra em formatação e ABNT em geral é a minha meta rs. Muito obrigada amigo.

Agradecer ao meu amigo, Carlos Gouvêa, que saiu da filosofia para contabilidade e na contabilidade pode expandir ainda mais o seu potencial, que tem uma oratória e uma didática invejável e que realiza projetos de incentivo e capacitação nas periferias, o que é extremamente necessário para uma sociedade melhor. Obrigada pela amizade e pelos cafés chiques que me levou.

Agradecer aos meus amigos da PROAD-UFPA, por me acompanharem e torcerem tanto por mim, mesmo depois de ter me desligado institucionalmente da pró-reitoria. A amizade de vocês me deu outras perspectivas e oportunidades que sempre serei grata. Adoro todos vocês, obrigada por me aguentarem ainda rs.

Agradecer a todos os meus outros “brodis” e manas que me acompanharam até aqui e que de alguma forma me impactaram durante esses dois anos realizando essa pesquisa, meu muito obrigado, vocês são a alegria da minha felicidade rs.

“É necessário sempre acreditar que o sonho é possível - Que o céu é o limite e você, truta, é imbatível - Que o tempo ruim vai passar, é só uma fase - Que o sofrimento alimenta mais a sua coragem - Que a sua família precisa de você - Lado a lado se ganhar pra te apoiar se perder.”

(ROCK, 2006, 0:54'')

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo analisar a ética do diálogo proposta pelo filósofo judeu Martin Buber (1923) e o princípio político do comum, formulado pelos autores Pierre Dardot e Christian Laval (2017), como alternativa, para compreender a problemática das relações na sociedade neoliberal contemporânea. Buber em sua obra principal intitulada *Eu e Tu* (1923), apresenta as duas palavras-princípios que fundamentam nossa existência e são inerentes à condição humana, a saber: o Eu-Tu e o Eu-Isso. A primeira apresenta-se como um relacionamento dialógico, um encontro entre dois seres mutuamente, em caráter ontológico e o segundo como um relacionamento monológico, baseado em experiências, utilização e o uso dos indivíduos como meros objetos, com um caráter objetivante. Dessa forma, se o mundo do Isso predominar e orientar as formas dos homens relacionarem-se levam estes à ruína, pois tais homens perdem-se em seu interior, ou seja, desvinculando-os drasticamente das relações inter-humanas no círculo da convivência dialógica, ocasionando uma profunda perda do sentido de comunidade, solidariedade, com relações mercantilizadas e impessoais, tal como vem se manifestando no modelo de sociedade neoliberal. Considerando esse cenário, o princípio político do comum mostra-se como uma alternativa ao sistema neoliberal de controle, por tratar-se de uma racionalidade coletiva, anticapitalista, uma esfera social comum e pertencente a todos, onde não há a descaracterização da humanidade dos homens. Nesse sentido, o princípio político do comum une-se a perspectiva buberiana no enfrentamento aos desafios que se configuram com o sistema neoliberal. A partir desse diagnóstico, nosso objetivo é elucidar a necessidade de resgatar a dialogicidade das relações na contemporaneidade buscando caminhos possíveis para uma sociedade saudável e humanizada, propondo como alternativa a inspiração da ética do diálogo formulada por Martin Buber juntamente com o princípio político do comum, formulado pelos autores Pierre Dardot e Christian Laval, como uma nova racionalidade anticapitalista mundial onde o imaginário social é uma realidade de práticas coletivas, opondo-se, portanto, a racionalidade neoliberal que mantém seu sistema à custa de uma vivência descaracterizada em nome do sucesso do capital, onde explora, instiga e legitima um sentimento de competição em detrimento da solidariedade e do companheirismo aprofundando o individualismo contemporâneo. Este estudo implica relacionar autores pertencentes a tradições filosóficas distintas por meio de análises de caráter exploratório, filosófico e bibliográfico para demonstrar que diferente do neoliberalismo, a ética do diálogo e o princípio político do comum aspiram para uma vivência saudável e dialógica.

Palavras-chave: Ética do Diálogo. Eu-Tu. Eu-Isso. Existência Fragilizada. Neoliberalismo. Princípio do Comum.

ABSTRACT

This study aims to analyze the dialogical ethics proposed by the Jewish philosopher Martin Buber (1923) and the political principle of the common, formulated by the authors Pierre Dardot and Christian Laval (2017) as an alternative to understanding the problem of relationships in contemporary neoliberal society. Buber, in his main work entitled *I and Thou* (1923), presents the two words-principles that underlie our existence and are inherent to the human condition, namely: the I-Thou and the I-It. The first presents itself as a dialogic relationship, an encounter between two beings mutually in an ontological character, and the second as a monological relationship, based on experiences, use, and the use of individuals as mere objects, with an objectifying character. In this way, if the world of It predominates and guides the ways in which men relate to each other, this would lead them to perdition, as such men would be lost within themselves, that is, drastically disconnecting them from interhuman relationships in the circle of dialogic coexistence, causing a profound loss of the feeling of community, solidarity, with commodified and impersonal relationships. Considering this scenario, the political principle of the common appears as an alternative to the neoliberal system of control, as it is a political principle whose rationality is collective, anti-capitalist, and a common social sphere belonging to all, where there is no mischaracterization of the humanity of men. In this sense, the political principle of the common joins the Buberian in facing the challenges that are configured with the neoliberal system. From this diagnosis, our objective is to elucidate the need to rescue the dialogicity of relationships in contemporary times, seeking possible paths for a healthy and humanized society, proposing as an alternative the inspiration on the ethics of dialogue formulated by Martin Buber together with the political principle of the common, formulated by the authors Pierre Dardot and Christian Laval, as a new worldwide anti-capitalist rationality where the social imaginary is a reality of collective practices, opposing, therefore, the neoliberal rationality that maintains its system at the expense of a decharacterized experience in the name of the success of the capital, where it explores, instigates and legitimizes a feeling of competition to the detriment of solidarity and companionship, deepening the contemporary individualism. This study involves relating authors belonging to different philosophical traditions through exploratory, philosophical, and bibliographic analyzes to demonstrate that, unlike neoliberalism, the dialogical ethics and the political principle of the common aspire to a healthy and dialogic experience.

Key-words: Dialogic Ethics. I-Thou. I-It. Fragmented Existence. Neoliberalism. Principle of the Common.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: As Relações Estão Fragilizadas E Outras Nuances	13
2	UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DO NEOLIBERALISMO.....	18
2.1	As instituições políticas e o modo de controle neoliberal	21
2.2	A vivência na sociedade neoliberal	28
2.3	Uma racionalidade insustentável	31
3	O CONTEXTO HISTÓRICO DE MARTIN BUBER	35
3.1	Introdução às palavras princípios Eu-Tu e Eu-Isso	37
3.2	Sobre as mudanças dos indivíduos para uma vida dialógica	42
3.3	As relações humanizadas no círculo da convivência, do diálogo e da dimensão ética	46
3.4	A vida em comunidade e o Estado para Buber	50
4	O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM	69
4.1	Significado do comum como princípio político	69
4.2	O comum e a dialogicidade de Buber	73
4.3	O neoliberalismo e o princípio do comum	77
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: Uma alternativa para uma sociedade mais justa..	80
	REFERÊNCIAS	84
	<i>Primárias</i>	84
	<i>Secundárias</i>	85

1 INTRODUÇÃO: As relações estão fragilizadas e outras nuances

No século XX houve profundas transformações na sociedade, com o processo de industrialização e o capitalismo, por exemplo, o modo de vida dos sujeitos avançou significativamente. Dentre essas transformações – ocorridas em diversos setores econômicos e políticos – ocorreram também mudanças no modo das relações interpessoais, pois é fato que os padrões de uma sociedade em um período de transições afetam por inteiro em todas as suas instâncias, por conta disso essas questões sociais permanecem em discussão e reflexão devido sua volátil transformação que acompanha tais mudanças paradigmáticas. Assim, devido a tais alterações drásticas hora ou outra os sujeitos e suas relações entram em ruínas, o qual ocasiona algumas crises no indivíduo que procura “seu lugar no mundo”, logo, a situação gradativamente aprimorou-se na contemporaneidade.

Apesar dessa crise estar edificada em nosso tempo, diversos estudiosos, principalmente aqueles pertencentes à tradição da filosofia contemporânea, já haviam antevisto em séculos anteriores um diagnóstico negativo sobre o futuro das relações inter-humanas. Afinal, as relações humanas são demasiadamente complexas. O individualismo exacerbado e a espetacularização das relações, por exemplo, foram o ponto em que filósofo Guy Debord (1931-1994) debruçou-se em sua obra *A Sociedade do Espetáculo* (1967), que enunciava o grande redemoinho em que o homem adentraria socialmente, tendo a influência também da situação política e econômica vigente.

Por conseguinte, o homem mais frágil socialmente é aquele cujas relações inter humanas em sua maioria dão-se de maneira objetivante, e é nesse homem que Martin Buber (1878-1965), e outros autores contemporâneos, debruçaram-se a fim de explicitar por meio de análises categóricas como esse nível de impessoalidade edificou-se. Esse desamparo é demasiadamente caro no cotidiano dos indivíduos, e no que tange as fragilidades humanas. Um dos grandes estudiosos da atualidade foi Zygmunt Bauman (1925- 2017) que nos apresentou em suas obras uma perspectiva sobre as relações líquidas entre os homens. Bauman aponta como o contexto capitalista industrial progressivamente afetou a sociedade e as relações inter-humanas, ocasionando ao homem o medo de relacionar-se com seus semelhantes. Dessa forma, a atenção ao próximo que teria de ser rotina tornou-se algo estipulado com datas específicas e tempo definido, até mesmo com a ânsia de este breve contato findar de vez.

Diante desse quadro, o objetivo do trabalho, no primeiro momento, é compreender como a subjetividade está sendo alienada e subvertida pelo sistema econômico da sociedade

ocidental, o neoliberalismo, o qual modifica o modo de nos relacionarmos uns com os outros, levando a mercantilização das relações na sociedade contemporânea onde o sucesso do capital se mantém às custas de vivências prejudicadas, baseadas na semente da competição, e com isso aprofundando o individualismo contemporâneo. No segundo momento, como se dá a ontologia da relação de Martin Buber e suas esferas, a saber: a dialogicidade, as palavras princípios *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, a comunidade, o inter-humano, demonstram o quanto estamos nos desvinculando drasticamente das relações éticas e de um círculo da convivência dialógica. Como dito inicialmente, os paradigmas do sistema econômico afetam diretamente o modo de vida dos sujeitos sociais. Observa-se uma profunda perda do sentido de comunidade, solidariedade, e o aprofundamento de relações mercantilizadas, impessoais, desumanizadas entre os sujeitos. Nesse cenário de mercantilização por conta do paradigma neoliberal, apresentaremos no terceiro momento, o Princípio do comum, explicitado por Pierre Dardot e Christian Laval (2017), a qual se constitui em uma alternativa de sociedade anticapitalista estabelecendo, portanto, um novo imaginário social, político, cultural onde práticas coletivas regem a racionalidade instituída, onde há respeito pelos direitos fundamentais em que tudo pertence a todos devido a esfera do inegociável.

A pesquisa é bibliográfica e se desenvolveu através da perspectiva exploratória e filosófica. Partirá da análise de textos e obras sobre o Neoliberalismo, tais como: *A Nova Razão de Mundo Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal* (2016) de Pierre Dardot e Christian Laval. Influenciados pelo pensamento do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), os autores demonstram que o neoliberalismo é muito mais que o sistema econômico vigente, ele é a própria racionalidade que permeia e controla todas as nuances da sociedade –, *Nas ruínas do neoliberalismo a ascensão da política antidemocrática no ocidente* (2019) e *Cidadania sacrificial Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade* (2018) de Wendy Brown, ambas as obras apresentando como o neoliberalismo constrói uma economização de todos os aspectos da vida, sendo a primeira obra trabalhada até o 3º capítulo e a segunda um ensaio completo.

Assim como as obras que oferecem uma caracterização da filosofia de Martin Buber, como: *Sobre a comunidade* (1987), *Do diálogo e do dialógico* (1982) – importante obra no cerne da filosofia do diálogo de Buber, que esclarece questões essenciais de sua filosofia, como o princípio dialógico e a ontologia da relação, antes de sua obra principal chamada *Eu e Tu* (1923) –, além de conferências que apresentou e posteriormente foram traduzidas e incluídas em seus livros. Assim como alguns estudiosos das obras de Buber nos últimos tempos como a obra “*Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*” (2003) de Newton Aquiles

Von Zuben, analisando e explicitando seus conceitos a fim de trabalhar melhor as questões que serão abordadas nessa pesquisa. Além de trabalhar a obra *Comum Ensaio sobre a Revolução no Século XXI* (2017) de Pierre Dardot e Christian Laval, onde os autores debatem o Princípio do comum, uma alternativa ao neoliberalismo que se apresenta desde os anos 1990 por meio de revoluções sociais, apresentando seus pontos centrais e contradições ao longo da história, explicitando assim sua própria contribuição à teoria retificando-a como princípio político do comum.

Por conseguinte, esse percurso ocorreu por meio de diversas análises destes e outros estudos referenciados. A justificativa dessa pesquisa, além de promover uma análise filosófica acerca da problemática, é demonstrar o poder de transformação dos sujeitos, a força da comunidade frente as adversidades; é afirmar que esta transformação é possível para resgatar uma humanidade fragilizada, e principalmente, apontar para a instituição de uma nova racionalidade cujo modelo econômico-social seja mais humanizado.

É importante ressaltar que os autores trabalhados pertençam a tradições filosóficas distintas na história da filosofia. No entanto, compreendemos que justamente por este motivo é que o enlace filosófico aqui proposto é viável, não só porque o intervalo de tempo é relativamente curto, pois um autor pertence ao século XX e os outros pesquisadores são contemporâneos em suas pesquisas, mas dada a proximidade das questões anunciadas nessas abordagens. Christian Laval (1953 -) e Pierre Dardot (1952 -) são pesquisadores foucaultianos contemporâneos que se debruçam a pesquisar os dilemas que afligem o seu tempo, os aspectos sociais, culturais e sobretudo, políticos, diagnosticando assim questões complexas que se apresentam na sociedade. Martin Buber (1878-1965) foi um filósofo que se debruçou sobre os aspectos de seu tempo, preocupou-se com a condição humana, apontou a importância da vida dialógica entre os homens, do inter-humano, e mesmo tendo vivenciado experiências nocivas, nunca descreditou na bondade humana. Por mais surpreendente que esta tarefa se apresenta, o enlace, como dito acima, é plenamente possível, apesar da referida distância entre os filósofos e suas tradições no cânone. Como será abordado mais adiante, Buber não conheceu o fenômeno do neoliberalismo e seu poder psíco-político, assim como o princípio político do comum, no entanto, através de certas nuances e recortes epistemológicos, essas abordagens se convergem, apesar de suas distâncias. Portanto, a relação entre o pensamento ético, político e contemporâneo é essencial.

A partir dessas escolhas, o trabalho será estruturado em três capítulos. No primeiro, analisamos o contexto no qual vivem os indivíduos na sociedade neoliberal, onde observa-se a coisificação, a mercantilização das relações que ocorrem em nome do sucesso do capital que

mantém seu sistema às custas de tais vivências, onde estes sujeitos são explorados, de diversos modos, além de viver em ambientes permeados pela semente da competição, que também é legitimada e implantada pelo sistema neoliberal, aprofundando o individualismo contemporâneo, resultando em vazio e desamparo. Assim, a sociedade neoliberal objetifica os sujeitos retirando sua humanidade, os transformando em meras “peças” para encaixar na roda do capital para o contínuo giro e obtenção de lucro, desmantelando o ser humano de maneira social, econômica e cultural subvertendo-o em um capital humano de interesses, que coopera consciente e inconscientemente a manter o sistema erguido.

No segundo capítulo, apresentamos a primazia do diálogo de Buber e sua ontologia da relação. De fato, Buber tinha como objetivo tratar sobre problemas reais, sua preocupação era o ser humano em si mesmo, que estabelece relações inter-humanas e estava inserido em sociedade enfrentando os percalços da vida social, política e econômica. A existência em Buber é antes de tudo dialógica e ética baseada na pronúncia do *Tu*. Por isso, reiteramos o cunho de que o humanismo buberiano tem um caráter de resgate, um resgate dialógico que conduz à uma vida eticamente humanizante, uma vida autêntica instaurada em uma comunidade dialógica.

Por fim, no terceiro capítulo abordamos a aproximação de tais aspectos com o objetivo de discutir como a ética do diálogo proposta por Buber no século XX contribui para compreendermos a vivência do sujeito na contemporaneidade inserido no sistema neoliberal de controle, e mais ainda, quanto a tarefa do indivíduo de livrar-se das amarras que o conduzem ao individualismo, instigado e legitimado pelo sistema econômico, é desafiadora e por vezes fadada ao fracasso justamente devido ao controle da vida do indivíduo pelo sistema neoliberal, nesse sentido, por essa razão é imprescindível a mudança de racionalidade que permeia a sociedade, uma alternativa ao neoliberalismo, anticapitalista, um princípio político que rege e permanece, onde tudo é inapropriável, ou seja, em que tudo é de todos, uma esfera social do inegociável, com práticas coletivas saudáveis, comuns a todos.

Nesse sentido, o princípio político do comum une-se a perspectiva buberiana no enfrentamento aos desafios que se configuram com o sistema neoliberal. Ambas aspiram a uma vivência saudável dos sujeitos em comunidade; na democracia do comum os indivíduos estabelecem suas próprias atividades sem lógica capitalista, não há competições entre os homens, portanto, o equilíbrio entre o mundo do *Tu* e do *Isso* poderá ser mantido. Isto, no entanto, não será de fácil resolução, resta-nos, então, redirecionar nosso espírito de volta a alteridade, organizar politicamente uma série de lutas a fim de subverter a racionalidade vigente em busca de uma nova ordem mundial autônoma, coletiva, baseada na cooperação, no

comum e no diálogo. Caso contrário, este modelo econômico insustentável poderá destruir a humanidade.

2 UM BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DO NEOLIBERALISMO

Observa-se que os paradigmas sociais no que tange a aspectos econômicos, políticos e culturais influenciam drasticamente as relações interpessoais inseridas na sociedade. À medida que o capitalismo avançou, descaracterizou o sujeito transformando-o em um valor de produção do capital, retirando toda sua complexidade humana e despersonalizando-o de si mesmo na sociedade. Nesse cenário, conforme o capitalismo tornou-se hegemônico ao passar por suas fases de aperfeiçoamento, o homem em contrapartida torna-se cada vez mais subjugado a este sistema, que o aprisiona com seus modos de controle estratégicos.

Dessa forma, com base nesses progressos, passa-se do capitalismo industrial para uma era de financeirização neoliberal; o neoliberalismo legitima a instrumentalização do outro para sua própria manutenção, além de legitimar a descartabilidade humana que torna as desigualdades mais latentes. No entanto, antes de adentrar especificamente nos aspectos estruturais do neoliberalismo, é necessário salientar um ponto importante: seus aspectos estruturais são demasiadamente discutidos e refletidos pela comunidade científica contemporânea, devido sua mutabilidade teórica e conceitual – que também sofrem divergências de pesquisador a pesquisador político – assim, as características estruturais do sistema neoliberal serão explanadas e debatidas com base nesses pontos. Tendo isto exposto, abordaremos inicialmente três perspectivas sobre o nascimento da teoria neoliberal a fim de demonstrar efetivamente como seus aspectos e tudo o que lhe diz respeito é rodeado de discussões devido sua natureza volátil.

[...] O neoliberalismo não tem uma definição estabelecida. Existe atualmente uma literatura acadêmica substancial debatendo suas características construtivas. [...] o neoliberalismo – as ideias, as instituições, as políticas, a racionalidade política -, juntamente com sua criação, a financeirização, provavelmente moldaram a história mundial recente tão profundamente quanto qualquer outro fenômeno que possa ser situado no mesmo período, mesmo que acadêmicos continuem a debater o que ambos são precisamente. O termo ‘neoliberalismo’ foi cunhado no Colóquio Walter Lipmann em 1938, uma reunião de acadêmicos que lançou as bases políticas-intelectuais daquilo que uma década depois se tornaria a Sociedade Mont Pélerin. O neoliberalismo é mais comumente associado a um conjunto de políticas que privatizam a propriedade e os serviços públicos, reduzem radicalmente o Estado social, amordaçam o trabalho, desregulam o capital e produzem um clima de impostos e tarifas amigável para investidores estrangeiros. (BROWN, 2019, p.28).

Esta é a primeira explicação da cientista política estadunidense Wendy Brown sobre as nuances estruturais do neoliberalismo. A autora também demonstra a ampla literatura sobre

o sistema neoliberal pelo globo e argumenta que a criação da Sociedade Pélerin, consequência do Colóquio Lipmann, consta como o nascimento da teoria neoliberal, divergindo, portanto, do ponto a seguir.

A criação da Sociedade Mont Pélerin, em 1947, é citada com frequência, e erroneamente, como o registro de nascimento do neoliberalismo. Na realidade, o momento fundador do neoliberalismo situa-se antes, no colóquio Walter Lipmann, realizado durante cinco dias em Paris, a partir de 26 de agosto de 1938, no âmbito do Instituto Internacional de Cooperação Intelectual (antecessor da Unesco), na rue Montpensier, no centro de Paris. A reunião de Paris distingue-se pela qualidade de seus participantes, que, na maioria marcarão a história do pensamento e da política liberal dos países ocidentais após a guerra, quer se trate de Friedrich Hayek, Jacques Rueff, Raymond Aron, Wilhelm Röpke, quer se trate de Alexandre Von Rustow. Escolher uma dessas duas datas como momento fundador não é indiferente, como veremos adiante. A análise que se faz do neoliberalismo depende dessa escolha. Esses dois acontecimentos, aliás, estão correlacionados. (DARDOT, LAVAL, 2016, p.71).

Nesta segunda exposição, observamos a discrepância teórica entre os autores no que tange ao “nascimento” da teoria neoliberal, no qual reforça o ponto sobre a abrangência do sistema neoliberal e as discrepâncias que tal sistema apresenta. Por conseguinte, a última explanação é a do geógrafo e economista David Harvey.

O neoliberalismo como potencial antídoto para ameaças à ordem social capitalista e como solução para as mazelas do capitalismo havia muito se achava oculto sob as asas da política pública. Um grupo pequeno e exclusivo de passionais defensores seus – principalmente economicistas, historiadores e filósofos acadêmicos – se congregavam em torno do renomado filósofo político austríaco Friedrich Von Hayek para criar o Mont Pélerin Society (que leva o nome do Spa suíço que se reuniram pela primeira vez) em 1947 (entre os notáveis estavam Ludwig von Mises, o economista Milton Friedman e mesmo, por algum tempo, o célebre filósofo Karl Popper). [...] A teoria neoliberal obteve respeitabilidade acadêmica quando Hayek em 1974 e Friedman em 1976 ganharam o prêmio Nobel de Economia. (HARVEY, 2008, p.29).

O sutil objetivo nesse momento foi demonstrar como as discrepâncias teóricas e conceituais dos pesquisadores da teoria neoliberal coexistem. Neste pequeno recorte exemplificador, e a falta de consenso quanto ao seu próprio “nascimento” em meados de 1938, porém não significa dizer que tal aspecto é negativo. Por conseguinte, exprimindo basicamente, o neoliberalismo é uma racionalidade que influencia o comportamento dos governados, ataca as instituições políticas como a democracia, desmantela a justiça social, aprofunda as desigualdades, rege todas as políticas da sociedade e subverte as percepções de si e do outro. É uma era, sem dúvida, que apresenta novas relações e táticas entre o governo e

os governados, onde cada sujeito comporta-se como uma empresa e o estado como uma instituição que defende interesses ocultos.

Desta forma, o neoliberalismo se apresenta muito mais do que uma mera ideologia vigente, ele é a própria racionalidade que rege a sociedade, onde um de seus aspectos é a subversão das formas de comportamento dos indivíduos e sua forma de compreender o mundo, remodelando a subjetividade. O neoliberalismo, como expressão do capitalismo, subverteu a sociedade ocidental, seus valores morais e nuances econômicas e políticas, além de instituições e pilares sociais que remontam décadas como o Estado e o seu papel, que passam a ter intervenções da minoria devido a um poder político “[...] porque poderosos grupos de interesse vão inevitavelmente distorcer e viciar as intervenções do Estado (particularmente nas democracias) em seu próprio benefício.” (HARVEY, 2008, p.12).

Nesse sentido, o sistema capitalista neoliberal e sua racionalidade controla os sujeitos para manter seu sistema psíquico próspero, além de subverter relações sociais, econômicas e políticas e “atacar” instituições como a democracia. Deve-se apontar que na prática, o sistema neoliberal privilegia uma classe social em detrimento de outra, isto é, privilegia a classe alta, pois o neoliberalismo defende a acumulação de capital, a exploração e a expropriação¹ daqueles que não possuem os meios de produção, apenas a venda da força de trabalho, ou seja, a classe trabalhadora em sua grande maioria “[...] Ocorre, que, em nossa sociedade, uma classe social se apropriou privadamente dos principais instrumentos de trabalho e da própria natureza e, com isso, consegue também se apropriar do trabalho, sem ter que trabalhar para isso” (MANZANO, 2019, p.61).

Nesse sentido, a ideia de que o neoliberalismo entra em conflito com a democracia, por exemplo, é perceptível, pois suas práticas aprofundam desigualdades sociais e geram diversos problemas aos sujeitos, além de romper com o estado de bem estar social ao privilegiar apenas uma classe, pois a concentração de riqueza da classe alta intervém no

¹ Aqui cabe uma diferenciação básica entre o conceito de exploração e expropriação, a saber: [...] Expropriação é a acumulação por outros meios. Enquanto a exploração transfere valor para o capital sob o disfarce da livre troca contratual, a expropriação dispensa todas essas sutilezas em favor de um bruto confisco, do trabalho, sem dúvida, mas também de terra, animais, ferramentas, minerais e depósitos de energia, bem como de seres humanos, suas capacidades sexuais e reprodutivas, seus filhos e seus órgãos corporais. As duas “ex” são igualmente indispensáveis à acumulação de capital, e a primeira depende da segunda, de modo que não se pode ter exploração sem expropriação. Esse é o primeiro passo de meu argumento. O segundo é que a distinção entre as duas “ex” corresponde a uma hierarquia de status. Enquanto aos trabalhadores explorados é concedido o status de indivíduos e cidadãos portadores de direitos, que desfrutam da proteção do Estado e podem utilizar livremente a própria força de trabalho, os sujeitos à expropriação são seres não livres e dependentes, despojados de proteção política e tornados desamparados. [...] O terceiro e último passo é que esse diferencial de status coincide com “raça”. São populações muito racionalizadas, sem proteção política na sociedade capitalista e consideradas *inerentemente expropriáveis*. [...] A distinção entre expropriação e exploração é, ao mesmo tempo, econômica e política. (FRASER, JAEGGI, 2020, p.58).

controle do poder público, devido sua grande influência política, impactando diretamente a democracia pois, o poder público está sendo exercido apenas por uma parcela minoritária da sociedade. Diante disso, a democracia exige uma vigilância constante dentro do sistema neoliberal para que a igualdade política prevaleça e não ocorra privilégios, pois interfere politicamente em decisões do poder público, esvaziando a democracia de si mesma², e propagando mais desigualdades, devido à inconsistência na igualdade política do sistema.

2.1 As instituições políticas e o modo de controle neoliberal

Por conseguinte, no que tange a vivência dos sujeitos no meio profissional que estão inseridos é perceptível que há um controle da empresa para obter constantes resultados dos indivíduos, a qual os pressiona constantemente a realizar uma capacitação obsessiva, tornando estes indivíduos reféns, pois o objetiva em seu cargo público/privado, ocasionando problemas psicológicos no trabalhador devido à tamanha pressão profissional, pois quando o homem fracassa, se julga como único responsável, pois se vê como um empreendedor de si mesmo, seu próprio patrão cujo sucesso e fracasso dependem de si.

Essa ferramenta de poder, da “empresa pessoal”, é orientada, implantada e reforçada pelo capitalismo neoliberal. Aquele que detém o capital, o empresário neoliberal, por exemplo, instrumentaliza os homens e os encaixa em uma engrenagem para continuar a mover os lucros do capital. Ele beneficia-se do sistema econômico vigente para influenciar os sujeitos a trabalharem cada vez mais em nome da empresa, e com a ajuda do Estado, retira do sujeito sua humanidade aproveitando-se demasiadamente de sua força de trabalho, além de manter ferrenhos modos de controle psicológicos para impor ao sujeito o dever de permanecer disponível sempre ao trabalho como se este fosse seu próprio desejo. A exploração agora é permeada psicologicamente, pois explorar alguém contra sua vontade não é produtivo.

Diante disso, o homem segue exaurido pelo sistema, exausto pela carga demasiada de trabalho, alienado, disciplinado, explorado e educado pelo capital para continuar disponível às suas vontades e objetivos financeiros e atípicos a uma possível mobilização de classe para

² Para Wendy Brown, o neoliberalismo é uma economização de todos os aspectos da vida do indivíduo, e por este motivo, subverte sua vivência em sociedade e ataca instituições como a democracia, onde ocorre um fenômeno chamado por ela de *Desdemocratização*, onde a democracia é esvaziada de sua substância sem necessitar extingui-la formalmente. Tal aspecto, por exemplo, não permite um ambiente dialógico buberiano, pois este é democrático, e o neoliberalismo possui um caráter ademocrático. Ver: *Nas ruínas do neoliberalismo a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, BROWN, 2019, p. 70.

reagir as explorações. A racionalidade econômica do neoliberalismo aprisiona e esgota mais rapidamente a psique do sujeito, adoecendo-o e exaurindo-o, devido a esse sistema que maximiza o mercado e a produção em detrimento do bem-estar. Por conseguinte, essas novas técnicas de manipulação e as novas amarras ao redor do indivíduo visam garantir a estabilidade dos interesses do capital, que coisifica as relações entre os homens, de tal forma que a concorrência generalizada do sistema neoliberal não é natural, é formal, com uma lógica interna e sua própria estrutura, é produzida pela governamentalidade regularmente ativa do sistema.

Assim, o capital aproveita-se da distração e competição uns com os outros³ para continuar se reproduzindo e subverte a liberdade individual em seu produto. Isso corrobora exatamente o ponto de que o neoliberalismo subverte as relações sociais a tal ponto que a noção de solidariedade é vista como uma fraqueza enquanto a de egoísmo é legitimada como uma virtude. Há um desaparecimento substancial de laços genuínos. Ora, o neoliberalismo é um sistema que se alimenta de crises. Dessa forma, as crises que eventualmente ocorrem não são capazes de destituir o sistema, pelo contrário, tendem a fortalecê-lo consideravelmente, em um sistema de autoalimentação complexo; pois, tudo é subvertido em capital a ser explorado, até mesmo a crise. Essa razão de mundo metamorfoseia-se para se manter atrelada ao corpo social globalizado, sempre se reconfigurando para permanecer hegemônico.

Crises no plural, das mais diversas naturezas, por ser fruto de políticas neoliberais. Por exemplo, uma crise democrática representativa, que comumente ocorre em diversos países, estabelece uma série de acontecimentos sociais, econômicos e políticos prejudiciais à sociedade, mas que alimentam de certa maneira o sistema neoliberal, pois, entre outros fatores, reativa linhas de combate e fraturas sociais para gerar conflitos entre os sujeitos, isto é, ocorrem regressões bárbaras a fim de estabelecer um ambiente conflituoso⁴. Assim divide

³ “O capitalismo produz a massa. [...] o capitalismo e a sociedade burguesa privaram os indivíduos de comunicação direta e imediata uns com os outros, e eles foram constrangidos a só se comunicar por intermédio de um aparelho administrativo e centralizado. [Eles] reduziram, portanto, os indivíduos ao estado de átomos, de átomos submetidos a uma autoridade, a uma autoridade abstrata com o qual não se identificavam. A sociedade capitalista também sujeitou os indivíduos a um tipo de consumo maciço que tem funções de uniformização e de normalização. Enfim, essa economia burguesa e capitalista fadou os indivíduos a, no fundo, só se comunicar entre si pelo jogo dos signos e dos espetáculos. (FOUCAULT, 2008, p. 88).” Aspectos estes de competição, objetificação do outro, e egoísmo que interfere o processo dialógico estabelecido por Buber, pois prejudica o estabelecimento de uma comunidade dialógica na sociedade.

⁴ Esses conflitos se aplicam desde aspectos ocorridos no dia a dia à posições/preferências políticas, como ser de direita, esquerda, defender ou não os direitos humanos, discussões sobre racismo institucional, questões referentes a comunidade LGBTQI+, entre outras. Gerar tais conflitos é estratégia do sistema neoliberal, pois a polarização o enriquece e o beneficia consideravelmente, muitos são engendrados propositalmente para distrair

consideravelmente a sociedade em pequenos nichos específicos afastando-os de uma relação autêntica, beneficiando assim o neoliberalismo. Tais regressões sociais adormecidas são reativadas para uma “guerra” de valores a fim de polarizar as relações, como uma forma de distração para o sistema neoliberal continuar a alimentar-se progressivamente.

O neoliberalismo traz consigo crises em convergências, que estão sempre à espreita no tecido social. Não há limites na satisfação dos interesses econômicos, qualquer eventual ameaça perante isso é destruída legitimamente devido um quadro normativo de poder disciplinar instituído pela sociedade neoliberal, isto é, uma violência legitimada pelo Estado – violência esta vista como uma anomalia e não como uma regra do próprio sistema – , esse processo para manter a ordem dizima toda e qualquer forma de ameaça ao sistema, uma violência simbólica engendrada pelos detentores de poder econômico e político para resguardar seus interesses e privilégios. É o controle dos indesejáveis, uma política de silenciamento aos inimigos que eventualmente surgem.

Essa financeirização neoliberal onde todo aspecto pode ser negociável institui um parasitismo sem precedentes, uma elite de parasitas que segue explorando e expropriando os recursos de excedentes sociais, sem trabalhar minimamente para isto. Este é um dos motivos pelos quais a economia encontra-se desorientada, pois a grande maioria dos recursos deixaram de ser utilizados/aplicados para o crescimento do País, logo o problema é efetivamente de organização política e social, não propriamente econômica. No Brasil, por exemplo, os investimentos feitos pelo Estado retornam em sua grande maioria como um imposto de consumo, logo esse pagamento recai sob os trabalhadores, na grande maioria da população, enquanto nas grandes fortunas e no direito à herança não ocorre nenhum tipo de taxaço. A população pobre converte grande parte de sua renda mínima para sobreviver, enquanto os 1% segue acumulando riquezas e privilégios⁵.

Como já dito, esse dismantelamento da solidariedade na era neoliberal é consequência direta de suas nuances sob as formas de vivências dos sujeitos, afastando-os de uma vida

os sujeitos enquanto alguma ação sórdida está sendo orquestrada. Este raciocínio também se aplica a indústria cultural de massas.

⁵ “[...] Nosso sistema não só não corrige como agrava os desequilíbrios. No Brasil, 50% da carga tributária incide sobre o consumo, sob forma de impostos indiretos. Como os mais pobres transformam a quase totalidade de sua renda em consumo, são eles os que pagam proporcionalmente mais impostos. O caso absurdo da lei que isenta lucros e dividendos de tributação é particularmente grave. Aprovada em 26 de dezembro de 1995, essa lei favorece obviamente os ganhos dos afortunados no topo da pirâmide social. Acrescente-se a inexistência de um imposto sobre grandes fortunas, o valor simbólico do imposto sobre herança, a alíquota superior muito baixa do Imposto de Renda e a virtual inexistência do Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR), e temos de constatar que o sistema tributário aprofunda a deformação de maneira grotesca. Trata-se de um sistema organizado de recompensa dos improdutivos.” (DOWBOR, 2020, p. 61).

baseada na dimensão ética dialógica. A cidadania neoliberal é egocêntrica, antiética, subvertida há uma participação consumista integral, com o sujeito exercendo uma liberdade falsária nas instâncias de sua vida. É uma vivência no qual obriga o sujeito a se reinventar constantemente para sobreviver na sociedade neoliberal, política, psicológica, social e economicamente.

Nesse sentido, salienta-se que o neoliberalismo é mais que uma governamentalidade, uma razão de mundo ou uma lógica de mercado capitalista somente, ele molda todos os aspectos conforme seus interesses, financeirizando toda a realidade ao seu redor, principalmente em países ocidentais. É uma lógica normativa e legitimada que modela desde a figura do Estado à subjetividade dos sujeitos, onde predomina relações mercantilizadas e concorrenciais, sacrificando-os de diferentes maneiras para manter o sistema psíco-político do neoliberalismo hegemônico.

O que corrobora para a ampla dominação da racionalidade neoliberal são as instituições políticas estarem atreladas a esse modo de controle, subvertendo as ações institucionais do Estado em benefício dos ditames do mercado e da busca desenfreada por lucros. Nesse modelo, não há limites na satisfação dos interesses econômicos e o Estado está a serviço do mercado na satisfação de seus negócios, portanto, ele é forte não para salvaguardar os interesses da sociedade, promover a justiça social ou atender as demandas das políticas públicas que desenvolverão a vivência humana, mas sim para garantir os lucros do mercado e os bancos de investimentos. A regra de todas as ações governamentais, atreladas a racionalidade neoliberal e, portanto, judicializada e legitimada, é a economia de mercado, governar para o mercado é crucial no neoliberalismo assim a governamentalidade subverte as ações e o funcionamento do Estado concomitantemente conforme seus ditames sociais, econômicos e políticos. Mesmo que o Estado, por um breve lampejo de misericórdia aos seus ideais republicanos, queira voltar a atender as demandas da política pública e reaver algumas pautas de compromisso com a justiça social e a cidadania, ele declina na decisão e voltar a se submeter aos interesses privados do mercado e, portanto, adiando a realização de demandas sociais imprescindíveis ao desenvolvimento humano.

[...] Muito frequentemente esquecemos que o neoliberalismo não procura tanto a 'retirada' do Estado e a ampliação dos domínios da acumulação do capital quanto a *transformação da ação pública*, tornando o Estado uma esfera que também é regida por regras de concorrência e submetida a exigências de eficácia semelhantes àquelas a que se sujeitam as empresas privadas. O Estado foi reestruturado de duas maneiras que tendemos a confundir: de fora, com privatizações maciças de empresas públicas que põem fim aí 'estado produtor', mas também de dentro, com a instauração de um estado avaliador e regulador que mobiliza novos instrumentos de poder

e, com eles, estrutura novas relações entre governo e sujeitos sociais. (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 272-273).

É o “nascimento” do Estado-Empresa. O mercado que é regido e instituído pela ampla concorrência conta com o apoio do Estado-empresa, que se submete as regras de eficácia e aos interesses do mercado, subvertendo radicalmente o papel do Estado de reformulador, administrador da sociedade e da democracia para o empresariamento e a regulação dos interesses dos grandes grupos financeiros. Assim, a soberania do neoliberalismo é garantida devido ao forte instrumento regulador do Estado a seu favor, judicialmente seu aliado nas governanças e práticas neoliberais cooperando como uma espécie de unidade da empresa, um setor de análise e deliberações do Estado-empresa com decisões estratégicas autocentradas para alimentar o sistema.

Portanto, o Estado não abandona seu papel na gestão da população, mas sua intervenção não obedece mais aos mesmos imperativos nem aos mesmos motivos. Em vez da ‘economia do bem-estar’, que dava ênfase à harmonia entre o progresso econômico e a distribuição equitativa dos frutos do crescimento, a nova lógica vê as populações e os indivíduos sob o ângulo mais estreito de sua contribuição e seu custo na competição mundial. (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 284).

Sua função é manter os interesses dos grandes oligopólios da economia mundial sempre ativa e não assegurar direitos básicos da sociedade democrática, e com base nessas mudanças estruturais do Estado-empresa impacta-se também a sociedade, pois ocorre a maximização utilitarista, isto é, os sujeitos passam a maximizar todas as suas ações com base na utilidade que retornará para si, começam a administrar sua vida pessoal com base em altos desempenhos, como uma empresa de si mesmo que necessita de disciplina, dedicação exclusiva e um alto custo de investimento cuja meta é sempre prosperar.

A lógica é perversa e bem engendrada: todos os grupos sociais estão em um conflito de interesses e observam o outro como seu inimigo e competidor acima de tudo. Os efeitos sobre a subjetividade são nocivos na sociedade neoliberal, as situações conduzem os sujeitos a uma série de paradoxos como: ser controlado ferrenhamente pelo sistema que prega ares de liberdade e empreendedorismo, a identificação deturpada e forjada do homem para se ver como um capital, uma empresa que requer investimentos, o aprofundamento das desigualdades devido ao sucesso da apropriação e exploração de capital, o desaparecimento de laços sociais em detrimento de competições ferozes dentre outras características.

Há efeitos sobre todos os domínios da existência, por essa razão é tão equivocado afirmar que o neoliberalismo é uma doutrina econômica, ele é a própria racionalidade, a própria razão de mundo instituída e legitimada em um aspecto global. É um mercado autorregulador por e para finanças, uma governamentalidade hegemônica que independe de ideologias ou governos de direita ou esquerda, trata-se não só de acumulação de capital, explorações, dispositivos de segurança e dominações, é uma forma de poder político extremamente eficaz em seus objetivos com uma gestão psíquica do indivíduo sem precedentes. É a descartabilidade de si e do outro, baseados apenas em valor de uso e utilidade.

Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. [...] Porque o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer *distância* entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir. (DARDOT, LAVAL, 2016, p.327)

Eis o segredo do sucesso da empresa de si mesmo: é retirado do imaginário obedecer a uma ordem proferida por um terceiro para obedecer a si mesmo, as próprias ordens, devido a ideia incutida de todo sujeito ser seu próprio patrão, e que tal obediência a estas funções impostas o levarão para um patamar de reconhecimento e gratificação profissional, e assim o sujeito lentamente deteriora-se para cumprir tais demandas. É este poder psíquico sob os sujeitos que alimenta toda sua descaracterização em sociedade, explorar a psique de um indivíduo sem este dar-se conta de tal exploração conscientemente é um triunfo valioso pertencente a racionalidade neoliberal. Como dito acima, não há distância entre a empresa e o sujeito empregado por ela, de alguma maneira, é como se fundissem em um só, em busca, é claro, do maior percentual de lucros possível. É um dispositivo de controle baseado na submissão do sujeito enquanto alimenta o sistema concomitantemente, um controle que tem como triunfo o governo de si e dos outros, no sentido de uma vigilância constante pois além de se autocobrar a fim de um desempenho máximo, os indivíduos submissos ao sistema também cobram constantemente os outros sujeitos.

As estratégias de governança das empresas são aplicadas constantemente e nenhum sujeito deve ser tratado como uma empresa. Todo esse sistema combinado destitui o homem de si mesmo, retira sua humanidade, suas raízes vitais de convivência ética e o coloca em um

profundo isolamento, sendo assim mais vulnerável a todas as exigências que o capital exige. A concorrência é a normatividade. O isolamento desses grupos é fruto da governança neoliberal e constitui como seu principal método para continuar sua dominação da psique com indivíduos comprometidos e responsáveis a manter as vicissitudes do capital; exaurir o sujeito e sua psique para manter o controle da racionalidade também impacta o viés democrático, pois vai minando qualquer apelo popular de revolta e insatisfação eliminando todo o imaginário político democrático. Deste modo, a eficácia construída e mantida devido essas explorações continuam obtendo sucesso com o investimento nos sujeitos neoliberais.

Qualquer que seja o caso, a cidadania ativa é diminuída para coincidir com o capital humano responsabilizado, enquanto a cidadania sacrificial se expande, incluindo qualquer coisa relacionada à saúde de uma empresa ou nação, ou, mais uma vez, a saúde da nação como empresa. Essa diminuição e expansão são facilitadas pela substituição neoliberal dos discursivos e valores políticos democráticos pela governança, aquele modelo de ordem baseado no consenso, que integra todos a um projeto superior. Lembremos como a governança substitui a lei por diretrizes relativas aos objetivos desse projeto, conflito de classes por ‘partes envolvidas’, consciência de classe por consciência de equipe, e desafios políticos ou normativos por um foco no técnico e no prático. É através de tais substituições, e da redução dos propósitos políticos nacionais à sobrevivência e crescimento econômicos que, por exemplo, o bolso dos trabalhadores contribuintes se torna uma fonte de recursos aceitável para socorrer bancos de investimentos administrados por bilionários. (BROWN, 2018, p. 36)

A cidadania sacrificial nada mais é do que toda produção que o sujeito neoliberal gera demasiadamente em nome do capital como se fosse a ele próprio beneficiar. Como o próprio termo indica, é o sacrifício em nome dos ditames da racionalidade, onde ocorre uma responsabilização exacerbada sobre o sujeito que está sob as amarras do Estado-empresa a benefício dos detentores do poder econômico e político. Além de alimentar forças ferozes antidemocráticas, esse fenômeno também extingue os últimos resquícios de uma cidadania republicana com engajamento, a virtude cidadã é dizimada e substituída por um viés demasiadamente consumidor e com fortes ideais concorrenciais.

É uma forte contra conduta, uma conversão ética e discursiva que fortalece os ditames dos grandes oligopólios, e este sujeito sobrecarregado de responsabilidades deve estabelecer um cuidado de si mesmo, vigiar os seus sucessos e suas prosperidades e ainda cuidar do bem-estar econômico. Este dispositivo de poder não possui limites e assombra o homem, pois cobra maximizações de resultados cada vez mais onerosos e estratosféricos. O governo empresarial recai na lógica da concorrência desenfreada, no desempenho demasiado com uma natureza financeirizada e normativa dos negócios, impacta inclusive a constituição dos

ambientes de trabalho que cada vez mais se assemelham a grandes áreas de vigilância e controle, com competições internas de equipe, metas a cumprir e avaliações constantes.

A nova gestão pública consiste em fazer com que os agentes públicos não ajam mais por simples conformidade com as regras burocráticas, mas procurem maximizar os resultados e respeitar as expectativas dos clientes. Isso pressupõe que as unidades administrativas sejam responsáveis por sua produção específica e possuam certa autonomia na realização de seu projeto. As técnicas de gestão baseiam-se no tripé objetivos-avaliação-sanção. Cada entidade (unidade de produção, coletivo ou indivíduo) passa a ser ‘autônoma’ e ‘responsável’ (no sentido de *accountability*). No âmbito de suas missões, recebe metas que deve atingir. A realização dessas metas é avaliada regularmente, e a unidade é sancionada positiva ou negativamente de acordo com seu desempenho. A eficácia deve aumentar em razão da pressão constante e objetivada que pesará sobre os agentes públicos, em todos os níveis, de tal modo que acabem artificialmente na mesma situação do assalariado do setor privado, que está sujeito às exigências dos clientes e às de seus superiores. (DARDOT, LAVAL, 2016, p.302)

Neste modelo de gestão pública não há mais o respeito e a legitimidade aos procedimentos funcionais ou regras jurídicas, assim torna-se uma função com base principalmente nos ditames do mercado e na satisfação do cliente e isso impacta diretamente a função desempenhada por aquele agente público, alterando a autonomia profissionalizante e todo o sistema de valor antes obedecido. Com a redução de autonomia profissional, os agentes públicos são descaracterizados e subvertidos a lógica do desempenho que é da natureza de agentes privados, assim retorna a lógica do empresário de si, o supervisor de si mesmo, controlando o próprio desempenho profissional e, além disso, simpatizante das avaliações que servem para julgar os rendimentos de suas próprias atividades profissionais.

2.2 A vivência na sociedade neoliberal

O sujeito da sociedade neoliberal é o sujeito do gozo, do prazer, da satisfação pessoal e excelência profissional, é o consumidor satisfeito em uma sociedade capitalista, o sujeito que se aprimora mentalmente, culturalmente, academicamente; é o indivíduo que acredita ser o chefe da sua própria existência, que dita as próprias regras, pois é assim que o sistema neoliberal, que forja a realidade e deturpa os valores, deseja que o sujeito se sinta. Como dito, o sujeito neoliberal possui uma vivência descaracterizada da humanidade, é o homem da concorrência, do desempenho, da objetificação de si e do outro, é o homem que sucumbiu dentro de si mesmo, ele se governa de forma técnica e funcional, sem o diálogo pleno. Suas

relações pessoais são relações de poder, relações baseadas em puro interesse e benefícios práticos. Não há diálogo desinteressado e ingênuo. É um contato instrumentalizado, prático, objetivo e quantificado na medida certa e com vistas a determinado fim.

Porém, não se trata apenas de um estado total de individualização, é a subjetividade instituída que agravou um individualismo já existente, no qual comparado com o individualismo neoliberal, era mais “ameno” e latente. Afinal, é um poder psíco político mais letal que apenas um “ser egoísta e individualizado”. É um sujeito educado pelo capital, um corpo dócil e adestrado, submetido a processos de avaliação e controle em todos os ramos e seleções classificatórias utilitaristas. O valor que é lhe atribuído é apenas o econômico, o quanto vale sua força de trabalho e como pode-se utilizar suas eventuais qualidades a favor da manutenção do sistema; ao mesmo tempo em que sua trajetória de vida é desvalorizada frente aos objetivos da governamentalidade, essas mesmas qualidades serão descartadas quando não forem mais requisitadas.

O sujeito segue nessa lógica de desempenho e gozo devido a economização da vida que o domina, não há mais nenhum tipo de equilíbrio, trata-se de consumir mais e mais, alimentando o padrão sistêmico dos dispositivos. Assim, a reestruturação da norma social perante o sujeito mudou. Não há espaço para conformismo ou uma adequação à média, preza-se pela excelência a qualquer custo. O sujeito deve sempre aspirar por mais. Estudar mais, apreender mais, trabalhar mais; o equilíbrio não é bem aceito e nem visto, o máximo é o mínimo que se pode alcançar. O discurso que impera sobre o sujeito é o da máxima capacidade, uma concepção psicológica que constrói o homem como um capital humano a ser investido. As explorações também ocorrem por meio de otimizações pessoais para controlar todos os aspectos sociais do indivíduo em nome do bom desempenho da jornada de trabalho, isso se dá, por exemplo, por meio de workshops, palestras motivacionais etc. Assim, o homem transforma-se em um objeto pela técnica de dominação neoliberal, coisificando-o. Pois, o regime neoliberal é dado pelo esgotamento da psique. Dessa forma, a economia é como um jogo entre parceiros, e a sociedade é refém do jogo, ao mesmo tempo em que colabora para sua continuação.

As obrigações, portanto, nesse cenário são mais latentes que outrora, a responsabilização atinge níveis crescentes e não deve haver obstáculo que impeça o sucesso da empresa pois, o comprometimento é levado a nível pessoal, não apenas profissional. Afinal, as paixões também são utilizadas como arma na racionalidade neoliberal, não é porque o sujeito está coisificado pelo sistema que seus sentimentos são descartados, pelo contrário, eles são direcionados também a lógica da empresa, a fim de beneficia-la; um trabalhador com

o sentimento de pertencimento a empresa, tratado como um colaborador fiel a “camisa da empresa” pois ela é a sua família é extremamente mais produtivo que um trabalhador dominado pela insatisfação profissional e questões com seus superiores. E essa docilidade mina todo e qualquer engajamento social e político que outrora eram essenciais tais como manifestações em busca de direitos sociais, greves, passeatas, ações em geral e participação da vida política.

As exigências de produtividade também desenvolvem patologias mentais graves em nosso tempo, pois a pressão e a cobrança constante que assombra o sujeito neste ambiente brutal da competição é desolador, desesperador, e quando o sujeito fracassa o seu sentimento é de uma derrota causada por ele mesmo, é um motivo de vergonha, de desvalorização de si perante os outros. A gestão leva a um sentimento de vulnerabilidade constante, de novas reorganizações de trabalho, de pautas retificadas excessivamente, tudo para afastar um possível fracasso, decepções e ineficácias ao mercado.

As contradições da nova organização do trabalho, atestadas pelos oxímoros sociológicos citados anteriormente (‘comprometimento coagido’, ‘coerção flexível’, etc.), apenas reforçam as decepções profissionais e impedem qualquer possibilidade de conflito aberto e coletivo. Uma vez que a equipe e o indivíduo aceitam entrar na lógica da avaliação e da responsabilidade, não pode haver contestação legítima, pelo próprio fato de que é por auto coerção que o sujeito realiza o que se espera dele. Em todo caso, o sujeito no trabalho parece mais vulnerável na medida em que a gestão exige dele um comprometimento integral de sua subjetividade. (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 363).

Essa auto-coerção diz respeito a cidadania sacrificial do sujeito pois ele segue disponível a alimentar a prosperidade econômica da nação em detrimento do seu bem-estar e de uma vivência minimamente humanizada. A integração do estado com o crescimento econômico dos grandes oligopólios sacrifica o cidadão, a moral e as boas decisões políticas para estar de acordo com os ditames do mercado e, assim, em alinhamento com os interesses dos detentores do poder político. Dessa maneira, o que mais surpreende nesse cenário, é que o sujeito não responsabiliza o estado e a governamentalidade neoliberal como culpados diretos de sua vida precarizada e repleta de dificuldades sociais e econômicas, aos seus olhos o culpado por sua situação desagradável é ele mesmo que não prosperou, que não venceu pois não teve “mérito” para tal feito.

O sujeito neoliberal não possui a consciência que as demandas do poder econômico, portanto, do mercado, fragilizam e subvertem a força motriz do estado. Desse modo, a economia não dinamiza e a governamentalidade vai desconfigurando cada vez mais o sujeito.

A governança neoliberal é um projeto político de classe, orquestrado, organizado e patrocinado pelas elites⁶ que insistem em manter seus privilégios e fortunas com base em explorações, apropriações e aplicações financeiras definindo a democracia informalmente e delegando para a maioria da população mundial o amargo gosto de uma vida com assimetrias, desigualdades e percalços sociais, políticos e econômicos cada vez mais cruéis que impedem sua sobrevivência no planeta, este que caminha para uma destruição devido as consequências de uma racionalidade tão tóxica e insustentável.

2.3 Uma racionalidade insustentável

A normatividade que possui essa lógica da concorrência e essa relação do estado com o mercado propagam não apenas ações prejudiciais aos sujeitos sociais, mas também ao planeta. Ora, é claro que uma racionalidade que subverte a subjetividade do sujeito, intensificando seu modo de relacionar-se e principalmente, intensificando sua relação com o consumo, agravando-a consideravelmente também ocasionaria uma instabilidade climática grave. A governança neoliberal exacerbou consideravelmente a sociedade do consumo, pois gerou uma perspectiva ilusória de consumo ilimitado em um planeta finito. A discrepância ideológica deste fato é aparente. Todos os imperativos direcionados ao sujeito neoliberal de crescimento, prosperidade, de satisfação dos desejos também foram aplicados ao consumo, tornando-o o mais desenfreado possível. O modo de agir em sociedade repercute também na maneira que esse sujeito lida com o futuro da humanidade, suas condições físicas, geológicas, climáticas, ambientais e principalmente de um consumo consciente. Logo, se o sujeito neoliberal não lida mais com o outro de maneira desinteressada, sem haver algum tipo de benefício próprio este homem também não lidará com os fenômenos naturais do globo de uma maneira consciente e livre de excessos.

O imaginário neoliberal produziu a ideia de infinitude tanto na satisfação dos desejos como na ação antrópica, isso impacta diretamente a forma que o sujeito lida com a natureza,

⁶ “[...] o neoliberalismo sobrevive, porém, por cima e por baixo, respectivamente: como renovação da forma extrativa despossessiva em um novo momento de soberania financeirizada, e como racionalidade que negocia benefícios nesse contexto de espoliação, em uma dinâmica contratual que mistura formas de servidão e de conflituosidade.” (GAGO, 2014, p. 13). Sendo assim, a racionalidade neoliberal, apesar de orquestrada e patrocinada pelas elites e os detentores do poder econômico, também se alastra nas camadas populares, por essa razão, sua dominação dar-se de forma tão abrangente e perspicaz. É uma racionalidade estrutural que está na base da sociedade.

ou melhor, a forma com que se apropria dela demasiadamente e sem consciência. Os desajustes sistêmicos são evidentes e a erosão planetária sofreu uma deterioração grave devido uma racionalidade insustentável; em consequência da governança dos gigantes corporativos o sistema caminha para uma possível ruína e destruição,

Não há muita previsibilidade quanto ao futuro. A partir de um certo número de variáveis que se cruzam de maneira caótica, podemos sem dúvida batalhar por formas de governança que assegurem a redefinição sistêmica dos nossos rumos, e no quadro de um mínimo de liberdade individual, mas a resultante será distante de qualquer construção racional, muito menos previsível. Em outros termos, o futuro é inseguro. O que sabemos, sim, é que, de acordo com a tendência atual, com tragédias ambientais, desigualdade explosiva e os recursos financeiros e tecnológicos servindo para tudo menos para o que é necessário, estamos indo para o que foi tão bem qualificado de *slow-motion catastrophe*, catástrofe em câmera lenta. (DOWBOR, 2020, p 165).

Esse poder crescentemente desequilibrado e parasitário direciona para a destruição do globo. Em contrapartida, a superestrutura do sistema, o poder corporativo, segue mobilizando-se em busca do lucro e da manutenção de seu poder, sem importar-se que estas ações levem a um desastre ambiental. Tem-se os culpados, mas infelizmente não há tanto tempo para expô-los e julgá-los, é necessário reagir. Extinguir o sistema neoliberal da contemporaneidade para que o planeta volte a funcionar adequadamente. É necessária uma nova forma de organização social, esclarecida, que funcione de maneira transparente e permita uma gestão baseada no bom senso e em uma vivência humanizada. O mundo está sendo destruído pela racionalidade que sustenta a minoria da população, é necessário reavaliar os recursos e administrá-los da maneira correta e sustentável contra os ditames do sistema financeiro. Uma outra forma de economia é crucial para salvar o planeta, pois o desespero climático já é uma realidade.

Apesar de cientificamente comprovados, os desafios que necessitam ser superados para salvar o planeta não são apenas de conscientização, mas principalmente necessitam de uma mudança na base política, uma outra governança capaz de sustentar o planeta. As mudanças precisam ser sistêmicas. As irracionalidades se acumulam e os culpados não irão aparecer, eles devem ser substituídos através de um processo decisório competente. O processo cumulativo que gera a desigualdade, por exemplo, também é um dado básico que contribui para a marcha de destruição, pois não há tranquilidade no mundo enquanto a economia beneficia apenas 1% da população mundial, e essa realidade precisa ser invertida e reorientada conforme as necessidades que se apresentam. A acumulação de riqueza gerou um

sério desnível entre os sujeitos e é corroborada e legitimada pela racionalidade neoliberal, e, portanto, deve ser eliminada:

Um sistema em que o eixo de motivação se limita ao lucro, sem precisar se envolver nos impactos ambientais e sociais, fica preso na sua própria lógica. Tem tudo a ganhar com a extração máxima de recursos naturais e a externalização de custos, e nada a ganhar produzindo para quem tem pouca capacidade aquisitiva. A motivação do lucro a curto prazo age tanto contra a sustentabilidade como contra o desenvolvimento inclusivo. A deformação é sistêmica. É o próprio conceito de governança corporativa que precisa ser repensado. As regras do jogo precisam mudar. Não se sustenta mais a crença de que se cada um buscar as suas vantagens individuais o resultado será o melhor possível. Não há como escapar da necessidade de resgatar a governança do sistema. E a janela de tempo que temos para fazê-lo é cada vez mais estreita. (DOWBOR, 2018, p.31).

O poder financeiro global não é o ideal de base política econômica sustentável para a humanidade, pois além de dizimar os recursos e o habitat natural, é um poder administrado pela e para a minoria da população mundial. Uma minoria improdutiva e expropriadora de bens, serviços, recursos e que se camuflam sob seus instrumentos de controle político e econômico, e que possuem os recursos financeiros necessários para o equilíbrio das políticas públicas, mas seguem administrando a seu bel prazer sem a mínima responsabilidade social. A dominação de tais grandes grupos financeiros gerou uma enorme inoperância interna, um travamento na economia, pois a dinâmica econômica que ocorre é dentro de seus próprios grupos, ou seja, toda a população mundial fora deste 1% também está fora desta dinâmica de capital e da divisão de bens adquiridos. Enquanto isso a maioria da população produz trabalho e renda, e essa renda é subvertida quase que totalmente em sua própria subsistência, ao contrário do rico que apenas acumula grandes quantias não havendo redistribuição econômica, portanto, gerando acumulação de papéis financeiros e a desproporcionalidade política, social e econômica da população mundial.

A nova arquitetura do poder gera uma nova dinâmica, um poder corporativo sistêmico e articulado com diversas dimensões de expressão e dominação, e um outro grau de organização do processo. Quando se fala de economia, não se pode pensar apenas em interesses econômicos e interesses de mercado, é uma arquitetura financeira global alinhada com diversos processos da base política e aspectos demasiadamente complexos. As

corporações e seus interesses sórdidos criam uma narrativa⁷ de coerência e falso controle: quanto mais fragmentada estiver a consciência e o engajamento político e social do sujeito neoliberal, mais promissor é para os grupos econômicos mundiais continuarem dominando o sistema financeiro global.

Se há coisa que não falta no mundo são recursos. O imenso avanço da produtividade planetária resulta essencialmente da revolução tecnológica que vivemos. Mas não são os produtores destas transformações – desde a pesquisa fundamental nas universidades públicas e as políticas públicas de saúde, educação e infraestruturas, até os avanços técnicos nas empresas efetivamente produtora de bens e serviços – que aproveitam. Pelo contrário, ambas as esferas, pública e empresarial, encontram-se endividadas nas mãos de gigantes do sistema financeiro, que rende fortunas a quem nunca produziu e consegue, ao juntar as mãos os fios que controlam tanto o setor público como o setor produtivo privado, nos desviar radicalmente do desenvolvimento sustentável, hoje vital para o mundo. (DOWBOR, 2018, p. 136-137).

Como explicitado, a questão não é a falta de recursos. O problema não é econômico e sim de organização política e social, mais que isso, de uma dinamização em alta escala da economia, de acesso e reestruturação da justiça social. A imposição do sistema financeiro de se servir da economia sem partilhar é o que trava essa imensa superestrutura. Servir aos ditames do mercado não é garantia de bem-estar, pelo contrário. Esse exercício do poder não é coletivo, é acumulativo, com regras de um jogo financeirizado e uma conduta antioletiva.

Essa estruturação de poder é desenfreada por lucro e extrai recursos descontroladamente, é este mecanismo que atrai a ruína do planeta pois sem haver limites nos interesses financeiros, a sociedade fatalmente é entregue ao mais puro caos.

Considerando essa realidade, é imprescindível discutir novos caminhos e ao olhar para o horizonte, deve-se avistar um modelo de partilha dos bens, contra tudo que o neoliberalismo defende e estimula, a saída é compartilhar os recursos com base no comum e na dialogicidade das relações como apontava o pensador Martin Buber. Sua ética do diálogo aspira o oposto dessa racionalidade contrária às experiências comunitárias, é um encontro que acolhe no inter-humano e na comunidade, uma relação dialógica que engrandece o homem em uma relação autêntica.

⁷ Esta narrativa é imposta através de diversos meios tais como comunicação, estímulos visuais e publicitários, a neoliberalização da educação, conflitos sociais, entre outros métodos. Afinal, “os gigantes corporativos da comunicação estão gerando uma sociedade desinformada e insegura, fórmula segura para o caos político. A radical descentralização e democratização da mídia libertará os imensos potenciais regionais e locais de criatividade, invertendo a pasteurização generalizada que hoje predomina” (DOWBOR, 2018, p.293).

3 O CONTEXTO HISTÓRICO DE MARTIN BUBER

Os estudos de Buber atravessaram a filosofia, pois suas pesquisas possuem um caráter interdisciplinar sendo debatido em diversas áreas de conhecimento, com estudos antropológicos, sociológicos, éticos, políticos, religiosos entre outros; assim influenciando para novas reflexões pertinentes de nosso tempo. Seu objetivo é o diálogo, cuja base é a relação ética, advinda de diversas experiências pessoais profundas. Austríaco naturalizado israelita, Martin Buber, nasceu em 1878 na cidade de Viena, e desde seus primeiros anos de vida passou por experiências que influenciariam sua personalidade e conseqüentemente sua mentalidade e ideais à luz de sua filosofia. O menino Buber, após o divórcio de seus pais, foi criado pelos avós, seu avô Salomão Buber, pertencia à tradição judaica e através dele, Martin Buber conheceu mais sobre o hassidismo devido sua notável curiosidade, pois o seu espírito religioso começou a ferver devido a estes estudos, que posteriormente influenciariam sua filosofia do diálogo⁸.

Antes de frequentar a Universidade de Viena em 1896, Buber interessou-se por diversos estudos que influenciaram a sua formação: foi leitor de Kant e de Nietzsche, além de se interessar pelo movimento sionista e por textos bíblicos e hebraicos devido a influência da hassidismo. No entanto, ao adentrar a universidade, que Buber em suas aulas começou a notar a semente do poder da palavra, e estabelecer relações tanto com o ambiente acadêmico quanto com reflexões dos ensinamentos de seus mestres.

Nos primeiros semestres universitários, frequentou as aulas de história da arte e de filosofia, conheceu muitos autores e textos, porém a vivência mais significativa nesse período foi outra. O que mais fascinava era a livre troca de perguntas e respostas. Nela se lhe mostrava do *modo* mais perceptível que o lugar onde o espírito habita é o *Entre*, o da relação, do dialógico, do encontro. (BARTHOLO, 2001, p. 24).

Em sua trajetória acadêmica, o jovem Buber participou dos movimentos sionistas, de congressos da comunidade universitária e diversas reuniões entre jovens que discutiam sobre assuntos que os circundavam no ambiente universitário. Mas o maior mérito de Buber foi sua

⁸ Vale salientar que Buber nunca se encaixou exatamente em nenhuma área específica da filosofia, delegou à tarefa a posteridade.

notável atividade intelectual que tanto dedicou-se durante sua vida, conforme destaca Giles (1989):

Durante cinco anos Buber trabalhou na massa informe de material à sua disposição, separando, catalogando, reformulando os ensinamentos e vidas dos grandes mestres hassídicos, e, ao mesmo tempo, a partir dessas mesmas fontes, vinculadas aos interesses que ainda há pouco o ocupavam, começou a delinear sua própria filosofia, a qual daria forma autônoma em anos posteriores. Em 1923, Buber é nomeado professor da religião e ética judaicas, e subsequentemente, da história das religiões, na Universidade de Frankfurt- am- Main. No mesmo ano, publicou a mais importante das suas obras, *Eu e Tu*. (GILES, 1989, p. 178).

Seus estudos hassídicos ensinaram-lhe a obter um profundo respeito ao homem e um olhar de esperança à humanidade; suas obras tocam também no ponto da religião, trazendo o maior dos ensinamentos: o diálogo com o outro, é nesse sentido que Buber é um humanista nato, humanista, antes de tudo, no sentido de acreditar na condição humana, em acreditar no outro, nas relações com alteridade, um homem que através de suas palavras doces em suas obras e suas metáforas relacionais instituiu a esperança, despertou reflexões e ainda apresenta ao leitor uma teoria dialógica, que surpreende aqueles que se permitem ser tocados pela semente da relação, pois, afirma Parreira (2016, p. 132): “A filosofia de Buber nos remete a um aspecto cuja preciosidade é imensurável: compete ao próprio homem escolher entre cultivar o broto de uma existência autêntica, plena e verdadeira, e ceifá-lo deixando-se abater pela situação atingida na era moderna”. Seu pensamento é poético e preocupado com a humanidade prejudicada entre os homens, muito mais que lançar reflexões filosóficas, Buber preocupava-se com a vivência do homem:

Buber procura enfocar as questões mais prementes e procura situar-se dentro delas, participar de seu desenvolvimento, traçar-lhes princípios e metas, designar-lhes propósitos e debater-se com as profundas dúvidas que as dividem. Sua mente espraia-se por sobre todos os terrenos das preocupações humanas, quase sempre sustando-se perante a situação concreta e palpável da existencialidade. (GILES, 1989, p. 180).

Aqueles que conheceram Martin Buber confirmam que sua obra é o reflexo de sua vida e de sua própria atitude perante o mundo. Um homem de estatura baixa, com barbas brancas e olhos que eram doces e receptivos ao diálogo; um pensador cuja obra principal foi semelhante a um holofote sobre as relações humanas, suas reflexões e análises foram elementares tanto para o século XX quanto o XXI. Diante disso, é preciso admitir que a humanidade dos homens necessita ser resgatada desse aspecto individualista possessivo, que

os afasta completamente uns dos outros, estimulando competições e falta de empatia ao próximo. Como o próprio Buber afirmava, sua missão era conduzir ao diálogo, afinal focalizar a centralidade do tema *Eu-Tu* na vida e na obra de Buber implica uma abertura dialógica “[...] Sua obra é um convite a não se falar dele, mas *com* ele” (BARTHOLO, 2001, p. 11).

Sua obra, assim como sua vida e atitude, é repleta de laços fortes, que juntas formam o poder máximo da experiência dialógica, como peças de um quebra cabeça que se encaixam como um centro vivo, autêntico e ético baseado na grande contribuição a qual Buber nos lega: a relação, o encontro com o outro, estar disponível para com ele, em essência. Como foi dito, sua filosofia era livre de amarras comuns aos sistemas filosóficos, porém é observável uma maneira peculiar de expressão sistemática do autor em suas palavras, como atesta Von Zuben (2003):

Buber expressa seus pensamentos, sobretudo nas obras filosóficas, usando pares de conceitos ou termos, articulados em mútua dependência. Realização e orientação (*Daniel*), a mais notável *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, mundo do *Tu* (*Duweit*), mundo do *Isso* (*Es-Welt*), distância originária e relação, diálogo e monólogo, ser e parecer, individualismo e coletivismo (desenvolvido na obra *Das Problem des Menschen* – o problema do homem) e outro mais. Todos eles subsumidos sob o signo do ‘entre’ (*Zwischen*), como categoria epistemológica básica. (VON ZUBEN, 2003, p. 14).

Compreender a filosofia buberiana é ser conduzido a uma experiência dialógica, é como dar impulso a um lindo voo, onde suas obras e as belas palavras proferidas nelas fossem o vento que sopra para a mais bonita relação; nessa perspectiva os conceitos de relação e diálogo serão aprofundados melhor adiante, afinal as obras de Buber constituem um grande diálogo entre si. Logo, a relação *Eu-Tu* adentrará em nossas mentes e almas, conduzindo-nos a esfera do encontro, pois essa é a missão pela qual Buber se dedicou por grande parte de sua vida, ele possuía grande fé no humano e sua missão era “[...] a de levar os homens a descobrirem a realidade vital de suas existências e a abrirem os olhos para a situação concreta que estamos vivendo.” (VON ZUBEN, 2001, p.14).

3.1 Introdução às palavras princípios *Eu-Tu* e *Eu-Isso*

O mundo é duplo para o homem, ele vive em dualidades, entre duas relações: *Eu-Tu* e o *Eu-Isso* como palavras-princípios que constituem um modo existir, proferidas pelo ser. O *Eu-Tu* como uma relação dialógica, um encontro entre dois parceiros mutualmente, em

totalidade e o *Eu-Isso* como um relacionamento monológico, de experiência, utilização ou uso, não proferida pela totalidade. Essas palavras-princípios fazem parte da vida dos sujeitos, de suas relações, elas são “[...] duas intencionalidades dinâmicas que instauram uma direção entre dois pólos, entre duas consciências vividas” (VON ZUBEN, 2001, p. 28). Ou seja, elas são nossas, estão inseridas em nós, por isso o mundo é duplo para os homens, estes podem preferir as palavras-princípios na sua vida de acordo com a sua vivência⁹, com a relação que deseja estabelecer. Eis a palavra-chave de toda a filosofia de Buber e da vivência entre os homens: relação, assim como o diálogo, é necessária aos indivíduos, como o ar que respiram, afinal é primordial estar em presença, face-a-face com o outro, numa relação ética dialógica.

Como foi dito, todas as pessoas necessitam do diálogo, de uma relação verdadeira, mas quando estão imersos em seu próprio ego essa necessidade desaparece e faz emergir a de objetivação do outro, o *Eu-Isso* nas relações, a utilização daquele próximo em vistas de um determinado fim tal como ocorre na era neoliberal, onde o sentimento de solidariedade é minado em detrimento de uma competição generalizada com o outro. Esse homem imerso em seu próprio ego chamamos de egótico, que consiste naquele “[...] que se relaciona consigo mesmo ou o homem que entra em relação com o seu si-mesmo.” (VON ZUBEN, 2001, p. 34), o egótico está associado ao *Isso*¹⁰ porque nessa relação não há o *Tu*, a palavra proferida não ocorre dentro de uma relação dialógica, mas fora da apreensão da realidade do *Eu-Tu*. É por isso que o *Eu-Tu* é dado por relações dialógicas e o *Eu-Isso* por relacionamentos não dialógicos pelo ser. Isso não significa dizer que o mundo do *Isso* é inteiramente prejudicial ao ser humano, pautado apenas em objetificação do outro e o mundo do *Tu* seja só simplista, com relações inter-humanas; além disso, nessa dualidade do homem entre as palavras-

⁹ “No mundo das coisas, somente ele existe. Existindo, ele pode escolher. Escolhendo, ele pode dizer sim ou não à coisificação imposta à sua pessoa. Dizer não significaria, nessas condições, um resgate do humano, o que na conjuntura moderna não é uma tarefa simples; pois, coisificado, o homem está enfraquecido. Diante dessa limitação, não é fácil para ele aceder a seu potencial em prol de uma nova atitude. Entendemos aqui que o caminho para tal acesso é reconhecer-se inicialmente como um ser de relações (humanas) e, sucessivo a isso, abrir espaço para a vida dialógica” (PARREIRA, 2016, p. 136).

¹⁰ “O egótico não só participa como também não conquista atualidade alguma. Ele se contrapõe ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apoderar-se do máximo que lhe é possível. Tal é a *sua* dinâmica: opor-se à parte e à tomada de posse; ambas operações se passam no *Isso*, no que não é atual. O sujeito, tal como ele se reconhece, pode apoderar-se de tudo quanto queira, que daí ele não obterá substância alguma, ele permanece como um ponto, funcional, o experimentador, o utilizador, e nada mais. Todo o seu modo de ser múltiplo ou sua ambiciosa ‘individualidade’ não a podem proporcionar substância alguma. [...] há homens, entretanto, cuja dimensão de pessoa é tão determinante que se podem chamar de pessoas, e outros cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode atribuir-lhes o nome de egótico. Entre aqueles e este se desenrola a verdadeira história. Quanto mais o homem e a humanidade são dominados pelo egótico, mais profundamente o *Eu* é atirado na inatualidade. Nestas épocas, a pessoa leva, no homem, na humanidade, uma existência subterrânea e velada e, de algum modo, ilegítima – até o momento em que ela será chamada”. (VON ZUBEN, 2001, p. 92).

princípios deve-se inferir um importante detalhe: elas são comuns a todos, não importa nenhum aspecto de singularidades de qualquer indivíduo.

Devemos estar atentos também a uma outra distinção familiar que não é aceita por Buber. Trata-se da atribuição de certas atitudes a determinados tipos de humanos e outras atitudes que só alguns seres humanos podem ter. O homem, pelo simples fato de ser humano, pode tomar qualquer uma das duas atitudes. *Eu-Tu* não é reservado às pessoas mais ‘poderosas’, de maior poder de acesso à cultura, - aos sábios ou aos artistas. É errado também afirmar que o cientista poderia tomar, por exemplo, o homem como objeto de seu estudo e investigação, adotando uma atitude *Eu-Isso*, já que esta é uma exigência metodológica interna de sua ciência. Tal distinção entre pessoas mais aptas a tomar tal atitude – *Eu-Tu* ou *Eu-Isso* - que outras, não tem fundamento já que se trata de duas atitudes vitais que não representam dois tipos de posturas estanques que alguns homens pudessem tomar e outros não. Não são, ademais, dois estados de ser, mas dois modos de ser, de existência pessoal que o homem deve tomar incessantemente, quer uma quer outra, num ritmo constante. (VON ZUBEN, 2001, p.36).

Em meio a esse processo que desestabiliza o homem em proferir uma das palavras princípios de seu mundo duplo, há um ponto que se deve apontar: não se pode viver somente de *Eu-Tu* e nem somente de *Eu-Isso*. É preciso que o homem em sua vivência tenha essa liberdade tanto de proferir as palavras quanto de viver a base delas, para com elas, para com os indivíduos de maneira mais humanizante de fato. Mas, como isso ocorre de fato? Ora, o *Tu* pode ser qualquer coisa que se apresente no face-a-face e a decisão ao tomar a atitude de proferir alguma palavra-princípio fundamenta o *Eu* na relação, sua existência, também é necessário obter a resposta durante a relação, pois há uma responsabilidade na resposta. Como atesta Giles (1989), relacionar-se no *Eu-Isso* é preciso,

Embora o relacionamento *Eu-Tu* seja um relacionamento em que se revela o significado mais profundo da existência, não deveríamos entender isso como se implicasse qualquer juízo negativo a respeito do *eu-coisa*. Pelo contrário, a vida humana não pode e não deve dispensar-se do relacionamento com as coisas. Este relacionamento necessário proporciona muitas possibilidades vivenciais. Por intermédio do conhecimento adquirido numa atitude objetiva, o homem pode alcançar uma perspectiva fiel acerca do mundo e até um certo controle sobre a própria natureza. É dentro da perspectiva das coisas que os cientistas do mundo inteiro podem comunicar-se através de símbolos matemáticos, símbolos estes que são livres de conotações e de matizes culturais, associados a palavras tais como ‘democracia’, ‘liberdade’ etc., palavras suscetíveis de interpretações radicalmente divergentes, conforme o ambiente cultural, político, etc. (GILES, 1989, p. 181).

Não se pode viver sem o mundo do *Isso*, nele podemos nos relacionar com coisas e pessoas simultaneamente, o que não pode ocorrer é o domínio de uma palavra-princípio sobre a outra “O homem que se conformou com o mundo do *Isso*, como algo a ser experimentado e a ser utilizado, faz malograr a realização deste destino: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo serve-se dele” (VON ZUBEN, 2001, p. 75). O *Isso* não é um mau em si mesmo, mas à medida que ele se torna predominante pode ser usado como uma fonte do mal, pois ele não pode “[...] ser o sustentáculo ontológico do inter-humano” (VON ZUBEN, 2001, p.35). Por conseguinte, o mundo do *Tu* não conhece coordenadas, ele acontece no encontro e na relação atual, de uma maneira que não pode ser representada apenas no face-a-face, ele é um acontecimento dialógico puro pois,

[...] Os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é para ti um símbolo indicador da ordem do mundo. O mundo que assim te aparece não inspira confiança, pois ele se revela cada vez de um modo e, por isso, não podes lembrar-te dele. Ele não é denso, pois nele tudo penetra tudo; ele não tem duração, pois vem sem ser chamado e desaparece quando se tenta retê-lo. Ele é confuso, se tu quiseres esclarecê-lo, ele escapa, se ele não te encontra, se dissipa; ele virá novamente, sem dúvida, mas transformado. Ele não está fora de ti. [...] Não podes entender-te com ninguém a respeito dele, és solitário no face-a-face com ele, mas ele te ensina a encontrar o outro e a manter o seu encontro. (VON ZUBEN, 2001, p. 71).

O homem não pode sucumbir ao *Isso*, senão ele se perde em seu interior e a realidade se torna opressora e esmagadora, ele tem que pronunciar ao *Tu* e assim ter uma vida dialógica, o que se torna um paradoxo constante em sua vida. Esses aspectos sempre existiram, embora com outros nomes, pois ele remete desde os tempos bíblicos “A oposição das duas palavras-princípio recebeu inúmeros nomes nas diversas épocas e mundos; mas ela é na sua verdade anônima, inerente à criação”. (VON ZUBEN, 2001, p. 65). No entanto, há uma peculiaridade na vivência das palavras-princípios: Todo *Tu* é condenado a tornar-se um *Isso*. Mas afinal, por que ocorre esse destino de todo *Tu* tornar-se um *Isso*? Ora, eis o porquê

Todavia, a grande melancolia de nosso destino é que cada tu em nosso mundo deves tornar-se irremediavelmente um *Isso*. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o *Tu* se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mais ainda um deles, submisso à medida e à limitação. A atualização da obra em certo sentido envolve desatualização em outro sentido. A contemplação autêntica é breve; o ser natural que acaba de

se revelar a mim no segredo da ação mútua, se torna um simples ponto de intersecção de vários ciclos de leis. [...] O homem que agora mesmo era único e incondicionado, não somente à mão, mas somente presente, que não podia ser experienciado, mas somente tocado, torna-se de novo um Ele ou Ela, uma soma de qualidades, uma quantidade com forma. [...] Cada tu, neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a retornar à coisidade. Em termos objetivos poder-se-ia afirmar que cada coisa no mundo ou antes ou depois de sua objetivação aparecer a um Eu como seu Tu. [...] O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade. (VON ZUBEN, 2001, p. 61).

Ora, então no começo sempre há relação, esta é a peculiaridade da teoria de Buber: ela se constrói como um círculo, onde sempre há um recomeço no modo que o homem relaciona-se, essa é a estreita aresta buberiana, onde o paradoxo é bem aceito por Buber, diferenciando-se, por exemplo, dos caminhos habituais de outros sistemas filosóficos ao estabelecer apenas uma categoria, ou seja, “é a aceitação do paradoxo, da contradição entre uma ou outra categoria dada à impossibilidade da escolha de um único caminho” (SANTIAGO, 2008, p.21). Mesmo que o encontro dure brevemente, se houver autenticidade no encontro o inter-humano ocorreu em sua plenitude:

[...] Esta ‘estreita aresta’ não é uma solução de tranquilidade que se torna um refúgio para os espíritos pusilânimes; não é, de forma alguma, uma posição de facilidade que tende a transcender a existência real eivada de paradoxos e contradições, ignorando-os simplesmente a fim de escapar das situações delicadas e embaraçosas provocadas por ela. Tal ‘aresta’ onde Buber se coloca, é antes de mais nada o vislumbre da *união* paradoxal da plenitude, superando as soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilemas ou alternativas: orientação-atualização, Eu-Tu-Eu-Isso, dependência-liberdade, bem-mal, unidade-dualidade. A união dos contrários permanece um mistério na profunda intimidade do diálogo. Diálogo é plenitude. (VON ZUBEN, 2001, p. 15).

O homem é um ser de relações, portanto, a responsabilidade que paira é o relacionar-se com humanidade, com respeito e dedicação ao outro, não o tornando objeto, despersonalizando, sucumbindo em sua totalidade e fazendo de sua existência uma miserabilidade. A honestidade entre os homens na relação deve ser proferida e a reciprocidade respondida com o *Tu* presente no face-a-face. Os sujeitos devem estar com todo seu ser na relação, deixando para segundo plano as aparências, afinal, na relação dialógica, toda singularidade é respeitada, a totalidade do ser é aceita sem quaisquer impedimentos.

Machucar e ferir o outro também fere a nós mesmos, pois isso é uma grave infração do inter-humano, deixando os encontros inautênticos e onde persiste a aparência atuando como se fosse um ser autêntico.

3.2 Sobre as mudanças dos indivíduos para uma vida dialógica

O apelo de Buber é claro: é necessário viver a humanidade mais profundamente movida pela nostalgia do humano, no entanto o alcance dessa tarefa tece certas dificuldades. Quanto a isso afirma Dascal (1982): “Em termos da filosofia do diálogo – talvez a parte mais conhecida do pensamento de Buber – a verdadeira vida comunitária é aquela que permite a cada indivíduo relacionar-se com o próximo em termos da relação *Eu-Tu*, e não em termos da relação *Eu-Isso*.” (DASCAL, 1982, p. 25). Voltar-se-para-o-outro é indispensável para uma relação autêntica entre os homens, essa é uma condição essencial da existência humana, somos seres naturalmente dialógicos, o que vem ocorrendo é a objetificação do outro¹¹, porém é passível de recuperação e de escolha, como afirma Parreira (2016, p.250): “Quando um homem não respeita o seu semelhante, nem mesmo pela razão, é porque ele realmente está com a essência da sua humanidade esfacelada, tornando o resgate do humano algo impreterível”.

É importante frisar que apesar de ser uma escolha dos homens, sair da vida monológica objetivante não é algo que ocorre rapidamente, é um longo processo¹², que necessita de força de vontade, esperança e comprometimento de adentrar ao reino dialógico, reitera-se que é mais efetivo viver no equilíbrio entre as palavras princípios, por isso deve-se viver de acordo com cada coisa que fundamenta as palavras princípios.

Aquele que vive dialogicamente, alguma coisa é dita no decorrer habitual das horas e ele se sente solicitado a responder; e mesmo no grande vazio de, por exemplo, uma perambulação solitária pelas montanhas, ele não é abandonado pela presença, rica em metamorfoses, do outro que o confronta.

¹¹ “A crítica fundamental de Buber à sociedade capitalista refere-se ao processo de desestruturação da vida, da qual resulta a crise de sentido do homem. [...] o quadro que se desenhar com tal desintegração revela um crescente processo de atomização da sociedade, que fragiliza a vida social”. (SANTIAGO, 2008, p. 230). É exatamente essa desestruturação da sociedade, e principalmente, das relações sociais no século XXI no qual essa pesquisa se debruça; a sociedade capitalista neoliberal esfacelou e subverteu as relações entre os homens, por isso o reino dialógico de Buber tem de ser restabelecido para retirar o homem da objetificação legitimada.

¹² Para Buber, a questão da escolha para as efetivas mudanças parte do próprio homem, como já dito, nascem do íntimo do homem, por isso é um longo processo, pois nasce das “mudanças de corações”, ou seja, do desejo de ascender para uma vida dialógica saudável. Ver: *Do diálogo e do dialógico*, 1982, Buber.

Aquele que vive uma vida monológica nunca percebe o outro como algo que, ao mesmo tempo, não é absolutamente ele próprio, mas com que ele, assim mesmo, se comunica. [...] A existência dialógica recebe, mesmo no extremo abandono, uma sensação áspera e revigorante de reciprocidade; a existência monológica não se aventurará, nem na mais terna comunhão, a tatear para fora dos contornos de si mesma. (BUBER, 1982, p.54-55).

Ou seja, mesmo durante a relação *Eu-Isso* o *Tu* paira diante da vida monológica, na esperança do homem olhar fora dos meandros do *Isso* e adentrar na esfera do *Tu*; pois é uma relação que busca o homem, o procura e paira ao seu redor¹³. Enquanto no *Eu-Tu* nos voltamos ao outro dialogicamente, no *Eu-Isso* o movimento é de desviar do outro e dobrar-se em si mesmo, sufocando o homem na vida monológica¹⁴; assim ele pode sucumbir perdendo-se dentro de si mesmo, em seu interior, pois, desequilibra o homem, e essa perda do indivíduo em seu interior é o que vem ocorrendo no individualismo contemporâneo,

[...] As relações não são mais efetivamente consideradas pelas subjetividades e se tornam coisificadas por meio da ciência, das inovações tecnológicas, do mercado e das demandas do capital. [...] É então que o sujeito se perde. Perde-se de si e do outro. Perde sua condição de humano, pois a vida deixa de ser vivida em sua existência para ser conduzida por um sistema de regras e valores que, além de dissipar as interações pessoais, reduz o homem à condição de coisa. (PARREIRA, 2016, p. 73).

Infelizmente, a culpa do individualismo contemporâneo compete tanto aos sujeitos que se deixaram seduzir pela vida coisificada quanto pelo reflexo do capitalismo industrial¹⁵ exacerbado. Como já dito, embora na esfera do *Isso*, o *Tu* ainda permanece presente à espreita para que o homem lhe convoque para uma relação, pois até mesmo o homem nota que se encontra de alguma maneira deslocado no mundo, viver sem relacionar-se dialogicamente é como viver na escuridão, pois não reconhece o outro, enquanto um *Tu*, para obter um diálogo

¹³ “[...] O *Tu* se oferece (não é procurado) ao encontro e o *Eu* decide encontrá-lo. Temos, então, o escolher e o ser-escolhido, na mútua ação do face-a-face. Parece difícil a explicação deste paradoxo de realidades independentes e equi-fundamentais. Buber afirma que o *Tu* é inefável, ele não pode ser objetivado – abordado através de expressões explicativas, esclarecedoras e por isso redutoras a uma realidade que ele, por natureza, não pode ser. [...] o *Tu* não pode ser representado, já que a apresentação aqui é essencialmente presença, instante único do diálogo; a representação sugere de algum modo a independência do sujeito com relação ao representado”. (VON ZUBEN, 2001, p. 37).

¹⁴ “Entretanto, em épocas mórbidas, acontece que o mundo do *Isso*, não sendo mais penetrado e fecundado pelos eflúvios vivificantes do mundo do *Tu*, não passando de algo isolado e rígido, fantasma surgido do pântano, oprime o homem. Nele o homem, contentando-se com um mundo de objetos, que não lhe podem mais tornar-se presença, sucumbe. Então, a causalidade fugaz, intensifica-se até tornar-se uma fatalidade opressora e esmagadora”. (VON ZUBEN, 2001, p. 84).

¹⁵ Em primeiro momento industrial e depois financeirizado correspondendo ao neoliberalismo; Tais aspectos políticos e econômicos referentes ao capitalismo e ao neoliberalismo serão abordados mais profundamente adiante.

com ele. É preciso viver, considerar o homem como um companheiro da mesma jornada da vida, que é meu companheiro, com quem tenho que obter relações sociais,

[...] Para ele, é preciso, pois, verdadeiramente, enxergá-lo como uma pessoa que ri, pensa, grita, amedronta-se, deseja, chora, convite, luta, ama, sofre, destrói, aprecia, sonha, entristece-se, edifica, clama, condena, conhece, julga, alegra-se, aprende, desconfia, acredita, esperar, faz, critica, lástima, brinca, cresce, arrepende-se, amadurece, por fim, vive, no sentido pleno do verbo viver (consigo e com o outro). (PARREIRA, 2016, p. 62).

O diálogo, a conversação genuína é autêntica justamente por isto, por ser verdadeira, por aceitar o outro a fim de obter uma relação dialógica naquele determinado momento, não importando qualquer aspecto particular da singularidade do outro, naquele espaço relacional a confirmação do outro em sua singularidade ocorre naturalmente. O conhecimento íntimo do outro é a totalidade em essência da relação. É estar disposto ao seu parceiro, com um olhar afetivo que clama pelo diálogo pleno. Diálogo este que notavelmente tem se tornado mais raro nas relações contemporâneas, onde o dobrar-se em si mesmo é mais praticado do que o abrir-se a alguém no diálogo, como as relações semi-dialogais e os olhares apressados aos sujeitos que de tão fugazes não é capaz de demonstrar nenhum sentimento autêntico e quando perdura por um pouco mais de tempo é de forma analítica ao outro, coisificando-o e julgando-o em sua totalidade do ser:

Hoje em dia predomina um olhar analítico, redutor e dedutivo entre homem e homem. O olhar é analítico ou, melhor, pseudo-analítico, pois trata a totalidade do ser psicofísico como composta e, portanto, desmembrável, não somente o assim chamado inconsciente, acessível a uma relativa objetificação, mas também a própria corrente psíquica, que na realidade nunca é captável como existindo objetivamente. Redutor é o olhar porque ele quer reduzir a multiplicidade da pessoa, nutrida pela plenitude microcósmica do possível, a estruturas esquematicamente abrangíveis pela vista e recorrentes. E ele é dedutivo, pois supõe poder enquadrar em fórmulas genéticas a maneira de como o homem veio a ser, o seu devir, e ainda poder representar o dinâmico princípio central da individualidade neste devir através de um conceito geral. (BUBER, 1982, p. 147).

O olhar redutivo e impositivo reduz a multiplicidade do outro, de certa maneira retira sua humanidade e o despersonaliza perante a relação, por isso não deve ocorrer a redução do outro em quaisquer esferas existenciais. O sujeito, indo em direção ao outro, ao diálogo, é a base ontológica de todo um ato que ecoa para uma vida humanizada plena. E Buber acreditava plenamente nisto, no poder de mudança. O poder de resistir à coisificação no

mundo tem de partir de seu íntimo, de seu anseio por mudança, pois “o homem sabe esperar esperançoso! A esperança está na constituição do projeto na aspiração do ser” (VON ZUBEN, 2003, p.215). Por esse motivo, mesmo o sujeito inserido na vida monológica, aquela na qual impera a utilização do outro como objeto, o despersonalizando de sua totalidade, ainda sim pode sentir a presença do *Tu*, à espera de sensibilizar o homem e este deixar-se envolver-se na relação dialógica. Esta é a “magia” da filosofia buberiana. A existência passiva, coisificada, é uma ilusão. O sentido da existência humana é relacionar-se, mas reiterando, não em qualquer relação, mas uma relação verdadeira, autêntica; não um monólogo, uma disputa semi-dialogal em que os homens estão coisificados e inautênticos em seu interior.

Como dito, Buber era um humanista, que apesar dos horrores que presenciou na guerra e divergências políticas e pessoais na palestina, estabeleceu uma visão de mundo sensível e esperançosa em relação ao homem e seu destino; ele acreditava no humano, apesar de conhecer as dificuldades para vivenciar a alteridade, a solidariedade e a compreensão entre os homens, nunca perdeu a esperança, mesmo perante a um cenário cada vez mais negativo e entregue a um individualismo e a monologicidade das relações. Antes de ser um filósofo, um homem da ciência e das letras, Buber era um otimista nato e um homem profundamente esperançoso mesmo perante situações que demonstravam a instauração de vivências prejudicadas,

Vejo subir no horizonte, com a lentidão de todos os processos que compõe a verdadeira história do homem, um grande descontentamento que não se parece com nenhum dos que se conhecem até agora. Não haverá mais insurreições, como no passado, contra um reinado de certa tendência para levar ao triunfo outras tendências: insurgir-se-á por amor da autenticidade, na realização contra a maneira falsa de realizar uma grande aspiração, a aspiração à comunidade. (BUBER, 1971, p. 163 apud VON ZUBEN, 2003, p.208).

Chega a parecer contraditório, pois se somos humanos, possuímos a mesma humanidade, somos igualmente mortais e portadores de sentimentos complexos, por que trato meu semelhante como uma coisa se ele é igual a mim? Por que tratar o outro o objetificando só porque é melhor para os meus objetivos? Por isso Buber nos quer conduzir ao diálogo e nos retirar do estado de coisificação, para nos levar a presença face a face¹⁶, nos afastando de permanecer apenas no mundo do *Isso*.

¹⁶ “Contudo, não basta uma relação qualquer, é preciso haver disponibilidade para relações autênticas, as quais nos desvendem sobre aquilo que somos e com quem estamos, num revelar-se constante a experiência vivida, ao

3.3 As relações humanizadas no círculo da convivência, do diálogo e da dimensão ética

A dimensão ética se dá pelo círculo de convivência, pelos diálogos ocorridos uns com os outros, isso que constitui nossa humanidade. Tudo que existe em natureza – inclusive os homens - que se apresenta a nós face a face é o nosso semelhante, portanto, devemos nos relacionar com eles. Como dito, o *Tu* se oferece a nós, ele está ao nosso redor, à espreita de um encontro dialógico que o englobe com o *Eu*. A reciprocidade é uma prerrogativa básica de todas as relações estabelecidas, uma mútua influência entre os seres. Nossa missão é ter total engajamento na vida, estar atento e disposto para todos os encontros que podem vir a ocorrer, a relação é a saída e o ponto do porquê de nossa existência enquanto humanos. A chave para a existência humana bem vivida é a relação, é o encontro com outro no inter-humano¹⁷, é o que nos enriquece e instaura a vida dialógica.

A existência dialógica ou não do homem é de sua inteira responsabilidade. Se ele estabelece uma palavra princípio em detrimento da outra em sua vivência, é sua responsabilidade ascender desse desequilíbrio em busca de manter-se no mundo em torno das duas, pois é sua escolha e responsabilidade

[...] o homem se torna questão para si, isto é, um sentido subjetivo de orientação e de realização, na medida em que seu existir, como ser-no-mundo representa para ele um desafio pelo qual é responsável. E o trágico da questão é que esse desafio é para ele a palavra enigmática da esfinge: *responde ou serás devorado*. Enquanto houver respostas a esse desafio, há esperança para o sentido de projeto humano. A angústia do homem surge diante da incerteza possível em face de esses desafios, pois o homem pode ou não apresentar respostas. Há, então, segundo Ricoeur, sono e despertar, renascimento e decadência, restaurações e resistências, invenções e sobrevivências. O que sustenta, porém, não é o resultado final, mas a própria possibilidade de escolha. Se o homem é para si o próprio fim, esse fim não exige ser conquistado cognoscitivamente, mas ser conseguido pelos atos que o homem realiza. (VON ZUBEN, 2003, p. 216).

Na filosofia de Buber responder é decidir, e este poder é de inteira responsabilidade do homem, que deve sair de seu estado de sofrimento e angústia para migrar para o círculo da

encontro na reciprocidade, o que nos permite nos reconhecer como pessoas. Quando não nos relacionamos, não somos reconhecidos; quando não somos reconhecidos, não existimos”. (PARREIRA, 2016, p. 56).

¹⁷ “O fenômeno do inter-humano somente pode ser potencializado entre pessoas, porque são elas que podem perceber uma-a-outra de modo consciente e autêntico o bastante para reconhecer no outro o seu semelhante, tomando-o como Tu”. (PARREIRA, 2016, p. 147).

convivência e do diálogo, decisão esta que depende de suas vontades, o homem que escolhe seu próprio destino, ele é seu próprio projeto em rumo da relação *Eu-Tu*, sua própria obra e assim escolhe caminhar rumo ao fracasso ou sucesso, sua existência ocorre por uma natural alternância entre o monológico e o dialógico, é nesse dinamismo que a palavra é proferida e as relações ocorrem, pois o mundo é duplo e as possibilidades para o homem também são. Se ele existe no mundo, logo ele pode escolher como se dará sua existência, em que valores elas estariam baseadas.

A preocupação de Buber é a renovação do humano com suas relações, o *Eu* só é *Eu* na relação com os outros, em comunidades, na vida dialógica. O caminho, sem dúvidas, é o diálogo. A realização do homem no mundo depende deste diálogo. O desamparo¹⁸ é o estágio final da existência humana, é lamentável e entristece, para sair disto é necessário pronunciar o *Tu* para uma relação pura.

O humanismo de Buber é latente. A inquietação deste ao tratar do presente do homem é a base de sua filosofia, esse presente prejudicado, que delegou ao filósofo judeu seu posto na filosofia contemporânea:

Situando a inquietação de Buber no seio da preocupação da filosofia contemporânea, polarizada em torno da questão do sentido originário da existência humana, reconhecemos não só a urgência e a necessidade de repetir a questão; não só assumindo-a até as últimas consequências de sua exigência, mas também verificando a importância da obra buberiana que é, sem dúvida, uma das mais fecundas contribuições à antropológicas filosóficas. (VON ZUBEN, 2003, p. 185).

No entanto, é importante frisar que para as relações resultarem no diálogo, a presença face a face tem que ser verdadeira e o diálogo dado de maneira autêntica, pois este é o *Eu-Tu*, o diálogo autêntico é o mais raro de ocorrer, assim as relações necessitam de uma verdadeira autenticidade e compromisso. Essas relações também têm certas durações entre si, elas não devem exceder muito tempo e disponibilidade dos homens, pois outras pessoas ainda precisam relacionar-se, mas isso não significa dizer que há um “cronômetro” durante as relações, o seu “fim” é de acordo com os homens que estão na relação, resultando novamente

¹⁸ “[...] cada indivíduo se crê pai de si mesmo, sem dúvida nem compromisso com os antepassados, incapaz de reconhecer o peso do laço com os semelhantes, vivos e mortos na sustentação de sua posição subjetiva. A ética da sociedade contemporânea configura um ideal de cultura em que os valores soberanos são o autocentramento; o excesso de exterioridade; a exigência do sucesso; do enriquecimento a qualquer preço e de imediato. Há uma redução do homem à dimensão da imagem. A fama parece ter o poder de ser o que substitui a cidadania na cultura do narcisismo e da imagem”. (MACÊDO, 2012, p. 5).

no poder da decisão e da resposta. Embora tenha influenciado diversas áreas em uma relação marcada pela reciprocidade, o pensamento de Buber foi acusado de ser abstrato¹⁹ e demasiadamente utópico. Quanto a isso, avalia Parreira (2016):

[...] Todavia, há de se considerar as críticas que recaem sobre o pensamento de Buber na atual realidade, imputando-lhe, principalmente, um caráter utópico, que não caberia na modernidade, banalizada como ela está, entre outros aspectos, pelo avanço tecnológico, pela competitividade e pela exclusão dos que não se adaptam ao sistema vigente. (PARREIRA, 2016, p. 248).

Ora, voltar-se para o outro dialogicamente não é uma utopia ou algum mero sentimentalismo de Buber. Contudo, é necessário edificar uma relação verdadeira de comunidades, de centros vivos, pois essa missão é um projeto atual do homem a fim de melhorar sua própria vivência, afinal, a filosofia de Buber não se encaixa em uma teoria a ser aplicada ou apenas um complexo sistema filosófico, isso reduziria a grandeza do filósofo judeu. O objetivo é conduzir ao diálogo e despertar a possibilidade de constituir relações mais humanas e tentar sanar o individualismo contemporâneo. Além disso, reiteramos que a filosofia de Buber é como um círculo, o que nos remete a uma contínua atenção às palavras princípios que fundamentam nossa existência.

Nossa jornada foi adentrar na filosofia do diálogo de Buber cujas obras misturam uma linguagem rica e poética de sua renomada filosofia²⁰. Reiteramos: Relação é reciprocidade, é diálogo, é presença, é face-a-face, é amor, latência, responsabilidade, resposta. No entanto, há um destino fadado, como dito acima, em que todo *Tu* transforma-se em um *Isso*, tal como um círculo vicioso, mas de maneira positiva, pois assim o processo de dualidade do homem com suas palavras princípios reinicia-se e assim inicia-se novamente com uma relação *Eu-Tu*.
Afinal,

¹⁹ “[...] realmente não se trata de uma teoria a ser aplicada. Essa é uma perspectiva reducionista da legítima intenção – da Kanavá – do filósofo judeu, que acende uma luz sobre nossas cabeças, aclarando a possibilidade real de relações fundamentalmente humanas num mundo açoitado pelo individualismo e pela distância entre as pessoas”. (PARREIRA, 2016, p. 249).

²⁰ “[...] evidencia-se na maioria desses escritos a rica formação humanística, que permite ao autor ir de um ponto a outro na tradição, sem que isso se configure numa construção argumentativa pesada. A densidade da teorização define-se muito mais pelo obrigatório exercício reflexivo a que o texto, nos leva, do que mesmo por um conhecimento enciclopédico, que deixe o seu leitor encabulado, face á certeza de nada saber, como é de praxe nas produções filosóficas, sobretudo nas acadêmicas. Diferentemente, o que se nos apresenta é mais um convite a conhecer a si mesmo, pelo encontro com o outro, numa *conversação genuína*. Agindo assim, ele parece nos convidar a enxergar as infundáveis possibilidades interpretativas de uma mesma realidade. Ou ainda, sem excluir a alternativa anterior, como se ele pretendesse esgotar as possibilidades postas àquela realidade, buscando extrair dela o seu real sentido.” (SANTIAGO, 2008, p. 42).

A essência do pensamento buberiano revela-se, talvez mais do que a maioria dos outros pensadores, estruturada como um círculo. Isto decorre do sentido que Buber deu ao comprometimento da reflexão como a existência concreta, ao vínculo da práxis e do logos. (VON ZUBEN, 2001, p. 9).

Relação é reciprocidade, é diálogo, é dado de maneira coerente e ordenada, mas não significa dizer que essa ordem represente a ordem do mundo, e o *Tu* não é medido pelo espaço e nem pelo tempo, é dado pela totalidade do ser em que a palavra é proferida, e o *Tu* após o término da relação torna-se irremediavelmente um *Isso*. Nessa filosofia do diálogo, as imposições e mediações entre as palavras princípios têm de ser respeitadas e de certa maneira limitadas, ao mesmo tempo em que se sabe que são dois grandes modos de ser intrinsecamente ligados na dualidade da vida do homem em sociedade. O que de fato temos é a responsabilidade do indivíduo com a sua própria vivência, na decisão de qual palavra ele irá proferir na relação; e a missão de Buber em transpassar os valores relacionais que somam na existência do homem para não a tornar insuportável. Tal direcionamento nos permite situar as contribuições desse pensador numa “tradição existencialista”, como atesta Giles (1989):

É essa dimensão do pensamento de Buber que o coloca eminentemente na tradição existencialista, ou seja, o interesse que mostra pela situação total do homem no mundo, em que este se encontra, na possibilidade de múltiplas relações existenciais. O pensamento de Buber norteia-se pela situação relacional do homem, em termos de um engajamento da totalidade de sua existência, em relações que, quando plenamente operativas, o revelam não apenas como simples agente que emprega, explora ou experimenta, mas como existência pessoal em todas as suas dimensões. (GILES, 1989, p. 177).

Por conseguinte, a principal discussão orientou-se em torno das palavras princípios *Eu-Tu* e *Eu-Isso*, como elas se caracterizam e como de fato fundamentam nossa existência, mesmo que inconscientemente, devemos estar a todo o momento à espreita para que o equilíbrio entre o *Eu-Tu* e o *Eu-Isso* continue mantido, pois não podemos viver apenas com o *Isso* nem apenas com *Tu*, é necessário estarmos duplamente vividos e envolvidos com as palavras princípios, logo esses estados permanecem alternados e entrelaçados numa profunda dualidade constante, por esse motivo a filosofia de Buber é do diálogo e da relação, pois no início sempre ocorre uma relação.

Isso significa que se a palavra da relação foi proferida, cabe agora decidir aceitá-la ou não. O encontro está disponível e o indivíduo pode querer embarcar nessa jornada; Martin Buber reelaborou um tratado filosófico poético que está marcado na história da filosofia contemporânea, provocando até mesmo novas reflexões em outros meios. Seus estudos

transpassam e dialogam com várias áreas de conhecimento. Suas nuances são particulares, seus escritos repletos de regras e detalhes para as devidas relações, ao mesmo tempo em que reitera a linha tênue em cada uma. É delicado, “abstrato”, detalhista e enriquecedor o trabalho do filósofo Buber, para ele é mais válido uma experiência dialogal verdadeira que a enganadora relação coisa, seu maior medo é o homem sucumbir e perder-se na relação monológica objetificante, que necessita resgatar aquilo que o torna humano: a sua humanidade, pois “se quisermos inserir Buber dentro de uma corrente de pensamento filosófico talvez pudéssemos optar pela filosofia da vida (*Lebensphilosophie*)” (VON ZUBEN, 2003, p. 74).

A abertura ao outro, como visto, pode acontecer de maneiras variadas, para ser autêntico necessita apenas ter uma entrega total ao outro, o humano tem de abrir-se em todas as suas nuances e peculiaridades, não se manter “eclipsado” em suas relações, aspirando um fechamento de si mesmo. Obter sempre experiências intensas com o próximo, e mesmo com algum receio ou fragilidade interna, acreditar e confiar no outro. Aspirar ao diálogo, à vida plena. Entregar-se ao “desconhecido” para conhecer a fraternidade no mais puro momento. A coabitação humana tem de ser vivida em sua plenitude, apesar dos empecilhos alocados na jornada. É preciso estar disponível para conhecer, inclinar-se ao outro em um ato de atenção aquele ser que é meu semelhante. A indiferença, por exemplo, é um dos sentimentos inautênticos mais presentes na contemporaneidade, reforçado também por aspectos políticos e econômicos vigentes na sociedade, marcada pela semente da competição generalizada legitimada pelo sistema neoliberal de controle; toda essa inautenticidade é inimiga da alteridade, do diálogo, da presença, do face-a-face, do estar em comunhão com o outro, afastando o homem da vida comunitária o levando em direção a um destino fatídico de experimentação utilitária do outro.

3.4 A vida em comunidade e o Estado para Buber

É notável que para Buber a vida dialógica seja o caminho imprescindível para alcançar uma vivência mais humanizada entre os sujeitos e, como foi apontado, tal processo é longo, e o homem necessita colocá-lo em prática vivenciando o diálogo, em uma conversação genuína e plena, e é nessa perspectiva que Buber situa a comunidade, como um centro vivo e autêntico; por outro lado, é imprescindível afirmar que o estabelecimento da comunidade perpassa também por outras dificuldades, já que estabelecer relações autênticas e dialógicas

não significa dizer que tal ato é de fácil resolução, por inúmeros motivos, entre eles, os empecilhos causados pelas transformações sociais²¹ desde o século XX.

De fato, estabelecer relações autênticas e dialógicas é a chave para uma vivência *Eu-Tu*, o diálogo entre os homens é fundamental na sociedade, tratando seu semelhante como um irmão na jornada da vida, seu companheiro, vivendo em comunhão uns com os outros, como uma comunidade. A vida em comunidade é essencial para tais relações. Ela é apontada por Buber como o principal caminho para a vida ética, o diálogo pleno e dialógico, embora isso, como dito, não seja livre de empecilhos e conflitos.

Buber distancia-se de uma visão de comunidade isenta de conflitos, celeumas e contendas entre seus membros. Pensar a vida comunitária apartada de tal realidade certamente requereria a presença de estruturas coercitivas, que visem frear determinados impulsos básicos aos humanos, assim como a possível anulação da singularidade, através de práticas homogeneizadoras. [...] a verdadeira comunidade surge de pessoas que, vivendo uma relação mútua com um *centro* vivo, podem então viver uma relação mútua entre si. Nesse caso, na comunidade e – acreditamos – também na educação, a verdadeira essência, o sentido do qual brota a relação entre os membros, decorre da relação dos seus membros com o centro aí existente. (SANTIAGO, 2008, p. 234).

Ora, Buber compreende que os homens são diferentes entre si e que manter a convivência dialógica não significa dizer que a relação é isenta de conflitos, ele seria de certa maneira leviano se propusesse a pensar de tal forma, deve-se levar em consideração que a realidade em torno influencia constantemente a vida do homem, que apesar de ser um ser de relação, inclinado ao diálogo, também é exposto e influenciado por fatores que o afastam dessa vivência. E mais: uma comunidade isenta de conflitos, é de certa maneira, não dialógica, não natural, pois para reprimir impulsos, como os conflitos o são, teria de se submeter a ações tirânicas, o que Buber abomina veementemente, pois uma sociedade tirânica reduz o aspecto totalizante²² do homem, instaura o medo, e retira a aura dialógica da comunidade, subvertendo-a a apenas um agregado de indivíduos agrupados e sem forma. Quanto a isso, alerta Buber (1987):

Se o anonimato prevalecer, a comunidade se degenerará em dispersão tirânica (onde é contestada e negada toda personalização), ou então em concentração

²¹ Por exemplo, as principais transformações atribuídas ao capitalismo industrial e suas outras vertentes até o surgimento do próprio neoliberalismo na sociedade.

²² Uma sociedade tirânica não respeita a singularidade do outro e a responsabilidade por si e pelo próximo. O ambiente dialógico da comunidade é democrático.

totalitária que esmaga os indivíduos, mas uns contra os outros e os reduz a um conglomerado, massa amorfa onde toda responsabilidade desaparece. A *massa*, negativo de *povo*, consiste numa totalidade de indiferença onde nenhum elo comum, seja social ou político, une os elementos deste agregado para fazer dele uma comunidade. Ao contrário, o que está no princípio da massa é a atomização extremada de indivíduos não como formação social, mas como socialidades amorfas. Privados do 'intervalo', do 'entre-dois' fundado do vínculo dialógico, os indivíduos que compõe a massa não são agregados senão por seu isolamento mútuo; experimentam assim a 'desolação' como experiência de absoluta 'não-pertença'. (BUBER, 1987, p. 133-134).

Logo, o viés democrático para a criação da comunidade entre os homens é fundamental. Reprimir o sujeito, sua totalidade e singularidade, é reprimir a sua vivência dialógica comunitária, deixando-o sem forma e suscetível a situações de desemparo e solidão. A comunidade, e nela o encontro, o entre dois é a chave para a vida dialógica, relacionar-se com o outro é a finalidade da relação *Eu-Tu* afinal “[...] quando pessoas se inter-relacionam no diálogo e todos estão integrados num centro ativo, aí surge a comunidade” (BUBER, 1987, p. 134). Ou seja, ao estar em presença na relação com o outro, este outro também precisa estar em relação com o *Eu*, responder ao chamado da relação, pois a relação necessita ser recíproca, o *Eu* tem que ser confirmado pelo *Tu*, há responsabilidade em responder ao outro, pois responder é decidir, e decidir relacionar-se autenticamente no *Eu-Tu* é a chave para uma vida comunitária:

A ação recíproca que se instaura no diálogo exigirá para a total efetivação da comunidade, confirme o outro. A confirmação do outro naquilo que ele é será o cimento social para a convivência na pluralidade. Graças a confirmação será possível a identidade pessoal e a distinção entre os membros. (BUBER, 1987, p. 134).

A comunidade é muito mais que um conceito filosófico ou uma ação, ela é a realização de uma ideia concreta e singular para combater a solidão entre os homens, ela se apresenta como uma saída para essa crise, por isso a necessidade de sua instauração para combater o individualismo. Buber apresenta uma contraposição as alternativas que se apresentam ao descaso do homem moderno em suas relações sociais, a saber: o individualismo e o coletivismo. Argumenta que tais possibilidades são errôneas, antiéticas e falsas, o que o coloca à margem dos favoráveis a essas alternativas na época. Para Buber a escolha entre uma dessas duas alternativas diferentes e extremas para a questão é errônea, entre outras coisas, porque o homem é demasiado complexo para sanar determinado problema com uma alternativa limitada. Em outras palavras, o individualismo extremo e o coletivismo

em excesso não se apresentam como uma resposta favorável a problemática acerca do homem moderno. Buber não era adepto pragmático de nenhum dos dois e ainda critica o fato da necessidade momentânea de escolher entre duas possibilidades, não levando em consideração outras dimensões do problema; afinal, ele é um pensador atípico e o fato de aceitar certos paradoxos em sua teoria demonstra a singularidade de seu pensamento.

[...] tal alternativa falsa, falaciosa, ilusória é a alternativa entre o individualismo e o coletivismo, que domina nosso tempo. Não se trata, entretanto, de um terceiro ‘ismo’ que se acrescentaria a estes dois, de modo que a escolha não seria feita entre dois ‘ismos’, mas entre três. Ao contrário, trata-se de mostrar que estes ‘ismos’ são uma ficção e que devem ser confrontados com a realidade humana e atual. Afirmo, o individualismo e o coletivismo me pareceram constructos fictícios, assim como a opinião denominada ‘visão de mundo’... [...] como os senhores sabem, este individualismo se tornou questionável em nossa época, pois é atacado de diversos flancos. [...] Tens razão, o indivíduo é uma abstração da sociedade, isto é, a sociedade é o concreto. Não se pode, de fato, considerar o indivíduo de outro modo a não ser na sociedade, no seu contexto; não se pode realmente viver de outro modo senão na sociedade e através dela. Então, deve-se concluir que se vive também por ela. Vejo também nesta coletividade, nesta sociedade, neste grande todo, nada mais que uma abstração, como tentarei mostrar nesta palestra através dos tópicos que os senhores mesmo irão apontar. (BUBER, 1987, p. 122-123).

Ora, Buber não só critica os “ismos” para apenas demonstrar suas dimensões limitadas, sua convicção quanto ao fato de eles serem errôneos é autêntica, pois além de criticá-los, ele nos apresenta o terceiro elemento, uma terceira possibilidade a questão, não um terceiro “ismo” como mesmo afirmou, mas algo fundamental para a relação dialógica,

[...] É a isso que desejo aludir: ‘Homem-com-o-Homem’ é o terceiro elemento. Não mais um ‘ismo’, e sim a realidade humana. Vejo a ascensão do individualismo e do coletivismo, sucessivamente, como produto de um destino todo peculiar do homem que poderia descrever como o mais difícil e profundo isolamento que até hoje a humanidade experimentou. Vivemos nesta época a mais profunda solidão do homem, isto é, como uma criança abandonada pelo cosmos, não reconhecida por ele, lançada do alto de uma montanha, incapaz de se ligar, de estabelecer vínculos novamente, incapaz de reencontrar o caminho para a mãe, do qual fala Lao-tse. (BUBER, 1987, p.123-124).

A relação inter-humana é a prerrogativa básica para que a comunidade se estabeleça, só o diálogo inter-humano instaura a vida comunitária, ou seja, o entre dois, o diálogo do homem com o homem, pois o sujeito só se realiza plenamente com o outro e com o mundo. A

comunidade é um centro vivo e mútuo por basear-se nessa relação autêntica direta do homem com o homem, do entre dois. Por esse motivo, Buber apresenta a categoria do “entre” como alternativa ao individualismo e do coletivismo, por ambos serem delimitados, o primeiro por ser individual, dentro de si mesmo e o segundo por ser totalizante, excessivo, que torna os indivíduos apenas agrupados e não em comunidade autêntica, pois o diálogo não ocorre em nenhum dos dois, e sim na esfera ontológica do entre, do face-a-face, o estar frente ao outro, na relação *Eu-Tu* na comunidade, no qual o encontro é um evento atual e concreto entre os homens:

[...] o que quero dizer é o seguinte: a totalidade da relação é componente importante da comunidade. O homem encontra-se com os outros com todas as qualidades, habilidades, possibilidades e entre eles algo acontece, nada mais! Não estou falando de coisas extraordinárias; pode ser qualquer evento – mesmo algo totalmente negativo – que ocorra entre os homens, um evento real, imediato, do qual participam com a totalidade de seu ser. E o terceiro ponto, não sou capaz de explicá-lo; é o seguinte: que um homem não seja um meio para outros conseguirem um fim, que um não use o outro, mas que o considere como um ser vivo que está diante de si, vale dizer, um ser para o qual eu estou aqui, do mesmo modo que ele está aqui, do mesmo modo que ele está aqui para mim. Portanto, este me parece ser o conceito de comunidade que se pode deduzir de nossa situação, a saber, que alguns homens da ‘multidão’ estabelecem relações entre si. (BUBER, 1987, p. 88).

Aqui, Buber reafirma o poder do encontro na vida do sujeito, que as relações sempre ocorrem com o máximo respeito à singularidade do outro, aceitando-o em sua plenitude na relação dialógica, e afirma que o encontro é real, natural, e se dá em quaisquer ocasiões favoráveis ao diálogo. Essa, sem dúvida, é a beleza da relação dialógica buberiana; o encontro é um evento real entre sujeitos dispostos a dialogicidade, a relação *Eu-Tu*. A verdadeira comunidade é instaurada por sujeitos que assumem a relação dialógica como ponto de partida para a humanização de si e dos outros, com responsabilidade ética. É preciso mudar os hábitos para alcançar a comunidade ética, não basta apenas desejar, ansiar por este ideal, e estagnar na teoria de uma vivência humanizada, é preciso que o homem decida pôr em prática a existência dialógica para alcançar a comunidade e assim colocar em prática o ideal desejado, tornando-a possível apesar dos conflitos existentes para mantê-la:

A questão que aqui apresento, só pode ser respondida, na prática, experiencialmente, por pessoas. Se, de fato, existe este anseio, este desejo pela comunidade do qual se fala muito hoje, se tal desejo existe como força real, que regenera e constrói a vida, se, isto é, entusiasmo ou realidade, só pode ser evidenciado quando os homens que possuem este ideal cessem de

considerá-lo como ideal, quando tais pessoas com a realidade de sua vida, nos contextos nos quais se inserem – seja familiar, profissional ou social – levem a sério sua vida, somente sua própria vida. Nada mais há que ser levado a sério. Esta é a única realidade que, na verdade, possuímos. Somente aqui podemos construir algo. Esta vida vivida, quotidiana, esta profissão, este contexto onde cada um de nós está inserido pelo destino; esta realidade totalmente pessoal, é este o elemento para a construção da comunidade. (BUBER, 1987, p. 89).

Novamente Buber afirma que a mudança tem de ser posta em prática, que o poder de decisão do homem é inerente, onde é necessário ter responsabilidade sobre a vivência, afinal, o mundo é duplo para o homem, ele estabelece as palavras princípios que deseja vivenciar nas relações. De fato, o homem é responsável por si e pelos outros, ele é dono de seu próprio destino, apesar de ser condicionado também pelo contexto que o circunda. Somente ele pode tirar-se de determinadas situações, assim como o ideal de comunidade pode instaurar-se verdadeiramente pelo diálogo entre os humanos voltados para o bem de si e dos outros.

Mas afinal, o que é o homem? Esta questão profundamente complexa foi objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, principalmente de filósofos e antropólogos. Com Buber não foi diferente. Em sua obra *Que es el hombre?* (1995), Buber inclinou-se a descobrir o que era o homem, em seu percurso histórico ele nos apresenta as teorias de diferentes filósofos a fim de esclarecer essa questão recorrente, desvendar o sentido da existência humana. No entanto, é de se considerar que esta questão é extremamente complexa, e o seu caminho investigativo é demasiado longo na história da ciência, o que significa que com o passar do tempo tais análises, que outrora na época eram suficientes à discussão, tornam-se obsoletas e reducionistas em pouco tempo:

Situando a inquietação de Buber no seio da preocupação da filosofia contemporânea, polarizada em torno da questão do sentido originário da existência humana, reconhecemos não só a urgência e a necessidade de repetir a questão; não só assumindo-a até as últimas consequências de sua exigência, mas também verificando a importância da obra buberiana que é, sem dúvida, uma das mais fecundas contribuições à antropologia filosófica. (VON ZUBEN, 2003, p.185).

Porém, Buber ainda sim acrescenta novas perspectivas à discussão, desenvolvendo e apontando a postura não só da filosofia e dos filósofos acerca da questão, como a dos antropólogos, e mais precisamente, de uma antropologia filosófica. Quanto à especificidade e tarefa dela, assinala Von Zuben (2003):

A antropologia filosófica tem como tarefa essencial apreender o homem em sua totalidade. O método não deve distanciar-se do concreto e das características essenciais da vida do homem sob o perigo de não alcançar em sua singularidade e em sua dimensão global. Buber avançou um passo ao dizer que a resposta a questão: ‘o que é o homem?’ não poderia jamais proceder de uma consideração da pessoa humana em si; é necessário, ao contrário, encarar a pessoa humana na sua integralidade de suas relações com o ser. (VON ZUBEN, 2003, p.197).

Há aqui um apontamento básico sobre a complexidade da questão e mais especificamente, como a antropologia lida com isto. Absolutamente tem de ser levados em consideração os aspectos da existência humana em sua totalidade para o melhor encaminhamento da discussão. Buber compreendia tal fato, e delineava a antropologia como a ciência mais apta ao melhor desenvolvimento do problema em busca da resposta, no entanto apontava a necessidade da independência em relação à antropologia filosófica, sendo esta segunda a mais apta à resolução da problemática com mais propriedade de investigação

Uma antropologia filosófica legítima deve saber não apenas que existe uma raça humana, mas também povos, não apenas uma alma humana, mas também idades de vida; Só englobando sistematicamente estas e outras diferenças, só conhecendo a dinâmica que rege dentro de cada particularidade e entre elas, e só mostrando constantemente a presença do um nos vários, poderá ter diante dos olhos a totalidade do homem²³. (BUBER, 1995, p. 18, Tradução nossa).

Este aspecto da antropologia filosófica é retomado por Buber em sua obra e incluída na discussão sobre o homem, de certa maneira, diferenciando-o de outras perspectivas presentes na discussão²⁴. De fato, a antropologia filosófica se debruça sobre a questão do homem com propriedade, dedicando-se a totalidade do homem, e a sua complexidade; e o interessante dessa ciência particular é o fato que seus investigadores possuem a mesma natureza do objeto de estudo os quais desejam conhecer:

²³ “Una antropología filosófica legítima tiene que saber no sólo que existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistematicamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rege dentro de cada particularidade y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno em lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidade del hombre.” (BUBER, 1995, p.18).

²⁴ “[...] a interrogação sobre o ser do homem, sobre sua natureza, sobre o seu sentido pode ser considerada como o princípio iluminador das diferentes interrogações de Buber. A sua mensagem antropológica, revelada como verdadeiro projeto de esperança no humano, representa um marco essencial na atual preocupação pela sorte do homem das Ciências Humanas e da Filosofia. Esta mensagem, a ser ‘ouvida’ ao invés de ser meramente lida, é atual porque atuante. Ela é atuante porque provoca; o seu vigor gera novas reflexões.” (VON ZUBEN, 2003, p. 183).

[...] a antropologia filosófica se aventura a considerar o homem como tal, em sua totalidade; é por isso que ela se diferencia fundamentalmente das outras ciências. Essa totalidade do ser humano engloba o fato de que o homem é o ser a ser compreendido, mas, ao mesmo tempo, denota o próprio ser que compreende, que conhece, que perscruta o sentido de sua existência. A perspectiva é bem diferente das outras ciências particulares. Se a integralidade ou a totalidade do homem que é interrogador, estiver em jogo, convém partir deste núcleo interrogador e reflexivo, e ir ao encontro das manifestações múltiplas da experiência humana, e não perfazer o caminho inverso, o caminho do explorador que, abstraindo-se de si mesmo, apoia-se sobre os dados empíricos para reintegrar o núcleo reflexivo. (VON ZUBEN, 2003, p. 198).

Ser seu próprio objeto de estudo é colocar em jogo nada menos que si mesmo, é o seu *Eu* concreto em forma investigativa; o conhecimento de si é imprescindível, assim como as palavras princípios devem estar equilibradas. O autoconhecimento e a subjetividade são vitais para o homem e suas relações, que pode atingir a totalidade. O ser é um ser de relação, assim como o homem também o é. O caminho para o conhecimento é relacionar-se, é a relação do ser com o ser e este com o mundo que se constitui como totalidade existencial.

O fato de querer impor-se ao outro, com ares de indivíduo portador de toda a “razão”, em um discurso discriminatório de qualquer natureza, tratando o outro como um ser diminuto de sua totalidade e singularidade é uma atitude monológica grave e que fere as esferas do inter-humano, do diálogo, da relação dialógica e acima de tudo, do respeito ao outro. É necessário abrir-se ao outro e não se impor a ele, de maneira humilde e verdadeira, estabelecer relações éticas na dimensão inter-humana. Ser parceiro do outro em uma conversação genuína, voltar-se um ao outro como iguais, empaticamente,

[...] o que nos interessa são os pressupostos do inter-humano. O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana. Para isto, para a existência do inter-humano, é necessário, como foi mostrado, que a aparência não intervenha perniciosamente na relação entre um ser pessoal e um outro ser pessoal; é outrossim necessário, como foi também mostrado, que cada um tenha o outro em mente e que o torne presente no seu ser pessoal. Que nenhum dos parceiros queira impor-se ao outro é o terceiro pressuposto básico do inter-humano. [...] é a função de abertura entre os homens, é o auxílio ao vir a ser do homem enquanto ser-próprio, é a assistência mútua na realização do ser-próprio da natureza humana conforme a criação, é isto que leva o inter-humano à sua verdadeira altura. É somente quando há dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa elevada que a este é destinada e que serve ao cumprimento do seu destino, sem querer impor ao outro algo da sua própria realização, é somente aí que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem. (BUBER, 1982, p. 152).

A comunidade deve se estabelecer na responsabilidade, na plenitude do trato com o outro, em olhares acolhedores e genuínos. Nada mais é que pôr em prática o movimento básico de voltar-se ao outro dialogicamente. Tal movimento é prejudicado no mundo do *Isso* justamente por não ocorrer a abertura ao outro e sim o dobrar-se em si mesmo, as relações semi-dialogais entre os indivíduos são comuns, o outro nunca é visto como um ser cuja natureza *Eu* compartilho em essência, ele é visto como um ser em experimentação, no qual eu posso utilizar a minha maneira para determinado fim, por isso o homem coisificado no mundo do *Isso* sucumbe a uma solidão lancinante, pois vê o outro destituído de humanidade e atrelado ao mundo da objetificação:

Aquele que vive dialogicamente, alguma coisa é dita no decorrer habitual das horas e ele se sente solicitado a responder; e mesmo no grande vazio de, por exemplo, uma perambulação solitária pelas montanhas, ele não é abandonado pela presença, rica em metamorfoses, do Outro que o confronta. Aquele que vive uma vida monológica nunca percebe o outro como algo que, ao mesmo tempo, não é absolutamente ele próprio, mas com que ele assim mesmo, se comunica. (BUBER, 1982, p. 54-55).

A reciprocidade é inerente à vida dialógica, enquanto na vida monológica é ausente, até o momento em que o homem se liberta da coisificação e procura pelo *Tu*. A comunicação dialógica ocorre inclusive em silêncio, pois mesmo em uma situação de o “entre dois” ocorrer em silêncio ainda sim é uma relação autêntica, pois assim como o encontro não ocorre só em ocasiões extraordinárias, o diálogo também pode ocorrer sem o signo da palavra em ação. Afinal, o encontro é um evento real, pleno, que ocorre de diferentes maneiras, a saber: por um diálogo propriamente dito no “entre dois”, um aceno ao outro na cumplicidade, uma troca de olhares significativa e até mesmo em um silêncio reconfortante, recíproco, pois se dá na compreensão e aceitação do meu próximo, na relação sendo aceita, pois:

Tal dimensão tem um único caminho para ser acessada: o diálogo, mesmo que silencioso. Para ser reconhecida e valorizada em sua humanidade, basta que a pessoa se sinta incluída na existência do outro, o que não implica, necessariamente, a utilização de expressões verbais combinadas entre si. (PARREIRA, 2016, p. 122).

Para Buber, a comunidade consistia em um dos principais modos de organização social para amenizar os males relacionais vigentes na sociedade. Ele acreditava no seu poder de restauração deste quadro de inautenticidade, este momento de fragilidade do homem

moderno, e posteriormente, do contemporâneo. Para pensar a comunidade e a sociedade de seu tempo, Buber naturalmente sofreu influências de teorias da época. No entanto, como já foi dito, logo o autor diferiu consideravelmente de tais análises da época e seus escritos revelaram novas perspectivas acerca de discussões em voga. Tais perspectivas pairaram, principalmente, sobre a comunidade, mais especificamente sobre os laços que fazem a comunidade ser o que é. Quanto ao significado desse debate sobre comunidade, esclarece Dascal e Zimmermann (1987):

[...], mas a estas comunidades historicamente dadas e ‘pré-sociais’, tais como a tribo, a seita e a família, que Buber, nada há de irreversível em tal processo. Na realidade, Buber acredita que seja não somente desejável, mas também eminentemente realizável que a ‘sociedade’, regulada pelo princípio utilitário e por relacionamentos externalizados, dê lugar a uma ‘nova comunidade’, baseada na ‘lei intrínseca da vida’, no ‘princípio criativo’, e em relações consanguíneas. Neste sentido, ele propõe chamar esta nova forma de comunidade de ‘pós-social’. (DASCAL, ZIMMERMANN, 1987, p. 17).

Para o estabelecimento da comunidade, Buber aponta também o papel da educação neste processo. Educar para a comunidade é chamado de revolução por Buber por ser uma ação efetivada na base a fim de alcançar mudanças significativas na existência do homem, é algo além da noção de educação básica atribuída a mestres e alunos em uma sala de aula, por exemplo, a educação é tratada aqui como uma ação revolucionária de base, com projetos de dedicação ao outro para estabelecer relações dialógicas. Com esse movimento de base, a instauração da comunidade fica mais tangível e sem muitas resistências no plano prático,

[...] A atuação pedagógica de Buber e suas doutrinas são bem conhecidas, e não há necessidade de resumi-las aqui. No concernente à comunidade, ele primeiro denuncia as definições em voga de ‘educação comunitária’, concebidas em termos de um adestramento do indivíduo para cumprir seu papel na sociedade, no Estado, no partido, ou em qualquer outra forma de associação social com que venha a se deparar. Para Buber, isso nada tem a ver com o seu próprio conceito de comunidade, e conduz na verdade à sua antítese. A educação para a comunidade, no sentido buberiano, requer uma relação Eu-Tu entre discípulo e discípulo, como também entre mestre e discípulo, e isto só pode ser obtido não por meio de uma teorização ou pregação, mas pela transformação da própria escola num verdadeiro ninho de comunitariedade. (DASCAL, ZIMMERMANN apud BUBER, 1987, p. 28-29).

Neste aspecto, uma educação para a comunidade estabeleceria uma semente da comunitariedade nos indivíduos desde sua base, esta é a revolução em termos buberianos,

assim tornaria os homens mais aptos à solidariedade, a empatia e a vivência ética, afastando-os do egoísmo, da insensibilidade e da objetificação; o indivíduo estaria mais responsável tanto com sua própria vivência quanto com as de seus semelhantes, homens com personalidades genuínas, exercendo sua totalidade do ser em todas as suas relações, na vida comunitária e não incluso em nenhum agregado de indivíduos sem forma na massa, adestrados por uma educação limitadora. A vida social transbordaria liberdade cujos homens viveriam inclusivamente na vida comunitária, por sua livre escolha responsável e genuína. Para isto, é necessário o sentimento de mudança, revolucionar as bases sem necessitar destruí-las por completo, apenas modificar determinados pontos para alcançar novos ares, um ambiente acolhedor de fato, fruto de tal revolução que para Buber não contém nenhum aspecto de violência, basta haver homens dispostos a caminhar para uma nova ordem das coisas,

[...] deste modo, nossa comunidade não *quer* revolução, ela *é* revolução. Ela ultrapassou, porém, o antigo sentido negativo de revolução. Para nós, revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras. Uma vida no qual o poder criador arde e palpita de tal modo que ela se torna uma obra de arte tão resplandecente na forma e tão sonora em harmonia, tão rica em seu doce e secreto poder mágico como nenhuma vida anterior; a nova arte que cria a totalidade da totalidade oferece a cada dia uma festiva consagração divina. [...] os homens que na atual sociedade foram atirados em uma engrenagem movida pelo proveito, de modo a atrofiar sua criatividade livre sob o jugo do trabalho que visa o proveito, serão, nesta nova vida, elevados à nova ordem de coisas, onde reina não o princípio utilitário, mas o princípio criador e libertador de suas forças subjulgadas. Nesta nova vida renascerá, não só a pluricomunidade numa forma ainda mais nova, mais nobre e pura, mas também, e, através dela, e nela, a bicomunidade; e a solidão das mais calmas horas de contemplação e de criação receberá um novo e mais rico colorido. Cada um viverá ao mesmo tempo, em si mesmo e em todos. (BUBER, 1987, p. 38-39).

Por conseguinte, para a comunidade ser autêntica o homem necessita estabelecê-la como um fim em si mesmo, na busca pela relação dialógica, e não a alcançar com vistas em outro fim. A comunidade também é um lugar de ação. A aceitação ao outro em sua totalidade tem de ser democrática, afastando-se da sociedade tirânica que agrega os indivíduos em uma massa sem forma, Buber discute também sobre o papel do Estado na instauração da comunidade, ele não se mostra tão receptivo à ideia e apresenta assim, sua posição cuidadosa a respeito,

[...] apesar de ser um crítico severo da identificação então corrente do Estado centralizado moderno com a ‘comunidade’ e a ‘nacionalidade’, sua atitude em relação ao Estado em si não é inteiramente negativa. Na verdade, ele distingue entre dois tipos de Estado: o Estado que favorece a criação da comunidade, e o Estado que lhe é desfavorável. O primeiro é descentralizado, limitado em seu poder e em suas funções, não tentando intervir no delicado tecido da vida social; o segundo possui as características opostas. Porém, fiel à sua desaprovação de soluções prontas e de generalizações abstratas, Buber insiste que a ‘linha de demarcação’ entre os dois tipos de Estado deve sempre ser retraçada, no aqui e agora de uma situação constantemente mutável. É da responsabilidade de cada indivíduo traçar esta linha e defendê-la contra a destruição das formas de comunidade por um Estado voraz. Somente vivenciando a crise destes remanescentes de vida comunal, poderá o indivíduo realmente entender a verdadeira extensão do perigo a enfrentar, que não é somente devido à pressão externa do Estado, mas também à desintegração das próprias forças que devem manter uma comunidade viva. Somente assim poderá o indivíduo eventualmente chegar a ‘conversão’, que marcaria o início de uma regeneração destas comunidades, e que poria em movimento o que Buber mais tarde chamaria de ‘a revolução conservadora’. Se o ponto de partida da ‘revolução conservadora’ deve ser uma mudança dentro de cada indivíduo, o meio mais importante para conseguir uma tal revolução deverá ser a educação e não a violência. Quem quer que deseje obter comunidade deve educar para a comunidade. (DASCAL, ZIMMERMANN apud BUBER, 1987, p. 27-28).

Aqui Buber nos apresenta a problemática do papel do Estado para a conversão da comunidade, e sua natureza dúbia onde um lado é cooperativo com a noção de comunidade e o outro não o é. E ainda demonstra o papel do homem para regular sua realidade, a sociedade com este Estado instituído, pois novamente o homem deve manter-se atento às formas, aos fatores externos de sua realidade para manter sua comunidade, sua relação dialógica com os outros. Além de lidar com os conflitos internos naturais da própria comunidade, o homem necessita estar atento as problemáticas externas de sua realidade, a uma sociedade à mercê de um Estado, no qual, pode-se dizer, há monologicidade e dialogicidade em seu interior. Aspectos como aspirar a uma boa vivência na humanidade, desperta em opositores da teoria de Buber, por exemplo, o sentimento de uma filosofia utópica, onde a vida comunitária e o sentimento de alteridade e solidariedade ética não passam de um ideal inatingível no mundo. Reiteramos, novamente, que Buber compreendia as dificuldades de sua tarefa, de sua filosofia social, e atribuía ao homem a responsabilidade²⁵ para sair do desejo ideal e praticá-la de fato.

²⁵ Como Buber compreende que é responsabilidade do homem sair de sua vivência prejudicada em busca de uma relação autêntica dialógica, nota-se que sua teoria não chega próximo a compreender a força de um poder psicológico como o do neoliberalismo, que apreende o homem em sua racionalidade. O neoliberalismo ascendeu

Por esse motivo é um processo longo onde o despertar do homem ocorrerá de maneira reflexiva ao pensar acerca de sua realidade fragilizada; deve ocorrer em cada indivíduo, pois a palavra da relação está proferida, basta o homem disponibilizar-se ao encontro. O nascer de um novo destino está nas mãos do próprio homem apesar do contexto de sua realidade dizer o contrário. Sua consciência é seu guia. A revolução está à espreita, assim como o Tu que paira diante de nós, no aguardo de uma relação dialógica:

Na autonomia não pode de modo algum ser decretado. Ela não pode ser estabelecida de outro modo a não ser através do crescimento e da autoafirmação de um sistema comunitário que, de fictício, se transformou em entidade geral. [...] para que isso tudo ocorra é necessário que os homens e multidões de homens se despojem de muitas vantagens e privilégios particulares para o bem da comunidade e tomem parte de sua economia comunitária com toda a sua habilidade de trabalho; é necessário o inaudito, a saber, que os homens, as multidões, queiram a comunidade com toda a força de sua alma. (BUBER, 1987, p. 57).

O espírito da mudança é o vetor para o desenvolvimento, a conversão do homem perdido em direção à relação ética e o seu desejo latente de mudança é o que irá fundar a verdadeira comunidade. A autenticidade deste desejo de mudança é maior até que qualquer convenção política vigente, mesmo a mais prejudicial das organizações políticas. Esta salvação está nas mãos do homem, e este aspecto corresponde, inclusive, a influência hassídica de Buber. Qualquer organização política que não aspire a solidariedade, a responsabilidade pelo mundo, a relação ética, é uma organização fadada ao caos, a um estado lamentável cuja funcionalidade básica deteriorou-se. Buber corrobora tal ideia quando argumenta sobre o Estado, por exemplo, quando afirma que este é inconsequente em suas ações, que sua natureza não é pura e, portanto, o Estado não é uma comunidade, e não corresponde à totalidade do ser e da relação humanitária, ele falha em sua essência, ele é uma construção institucional que perdeu sua prerrogativa básica em troca de interesses ocultos, logo, seu sentido e funcionamento foi subvertido, porque:

O Estado se revelou inconsequente em suas ações. O Estado consiste antes de tudo, acredita-se, em um ser racional e coerente que age congruentemente. É justamente aí que ele falha. Desmoraliza o cidadão. Cada falha, seja tática, política ou moral, tem isso de singular, a saber, a congruência de seus atos. O Estado se contradiz; ele não se mantém, não

depois da morte de Buber, portanto, o filósofo nunca chegou a tematizar sobre o fenômeno. Esse exercício de aproximação é especulativo.

resiste, não controla os acontecimentos; não domina sequer seus empreendimentos e projetos. Não reconhece nem mesmo aquilo que ele próprio realizou. Comporta-se como alguém sem caráter, não no sentido de um homem sem caráter, no sentido moral; mas no sentido em que os atos do Estado conflituam com seus propósitos. [...] finalmente, chegou-se hoje à concepção básica do Estado como, por assim dizer, e a qual se aceita – declaradamente ou não – devido à segurança, quer externa, quer interna, que ele oferece. (BUBER, 1987, p. 65).

Esta força coercitiva do Estado descaracteriza a sociedade e os sujeitos, que por sua vez tornam-se um aglomerado de indivíduos sem forma, pois aproxima-se do coletivismo, da vivência inautêntica. No coletivismo, os homens estão unidos por seus isolamentos em comum. Buber afirma que tal degeneração do Estado sempre existiu, no entanto, os motivos de tal degeneração são de naturezas diferentes, ao que indica este aspecto particular tem relação com a utilidade presente na funcionalidade da instituição e provoca ao afirmar sobre os homens que acreditam no aparelho do Estado não passam de entusiastas “[...] aqueles que acreditam entusiasmar-se pelo Estado não passam, quando a própria vida em questão, de parte do Estado” (BUBER, 1987, p. 66), entusiastas, pois ao concordar com gerencialidade do Estado fazem parte de suas deliberações (cabe refletir se diretamente ou indiretamente), e afirma que não existe um Estado ideal, só há seres reais que existem dentro de seu aparelho.

As alianças em torno do Estado, para Buber, não se assemelham, por exemplo, as alianças existentes na comunidade, que são alianças de amor, cumplicidade, cuidado e respeito ao outro. Nenhum sujeito despoja-se de seus privilégios em alianças com o Estado, diferente da comunidade. No entanto, reiteramos que o Estado é dúbio para Buber e ainda pode existir uma manutenção em seu aparelho, uma revolução em termos buberianos, pois, “entre Estado e Comunidade há sempre uma linha divisória constantemente alterada, naturalmente não por nós. O mesmo ocorre na vida pessoal, na vida de cada homem” (BUBER, 1987, p. 73).

Tal linha tênue por vezes é atravessada. Deve-se salientar que Buber é um pensador de paradoxos, então por vezes sua análise acerca do Estado torna-se contraditória. Em determinados momentos ele afirma que o Estado, por ser um aparelho coercitivo, é prejudicial e contrário à criação da comunidade; em outros momentos já considera possível a criação de pequenas comunidades dentro do Estado, até mesmo refere-se à existência de mais de um Estado.

O Estado é o *status*, a situação, a condição peculiar da não-realização da verdadeira comunidade. É linha que se desloca incessantemente, para usar

uma expressão brusca, indicando o grau de coerção, que deve existir e de que maneira ela existe. [...] o Estado indica, a cada momento, o quanto pode ainda ser realizado, o grau de organização coercitiva necessário, de modo que os senhores não simplesmente tolerem, mas aproveem. Este elemento negativo recebe sempre uma forma, ou em termos mais preciosos, se cristaliza. O Estado é a cristalização do negativo, e esta cristalização é fatal, como também é fatal num Estado comunitário como a Pólis. [...] Algum tipo de comunidade existe em Estados hostis à comunidade onde perduram comunidades concretas, alianças, seitas, comunidades não reconhecidas pela autoridade estatal. Estamos, então, diante de uma articulação dinâmica entre Estado e Comunidade. Quando nos referimos ao Estado que envolve a comunidade, podemos dizer que o Estado contém a comunidade, que é possível existir um determinado número de comunidades no Estado. Pode-se, então, distinguir os Estados que são favoráveis à comunidade e os Estados que a recusam. (BUBER, 1987, p.72-73).

O que é claro para Buber é a existência de um certo mal na ideia de Estado, e na vida política em geral, pois os homens em suas relações políticas relacionam-se com base na utilização do outro, e esta relação é base também do Estado, e por esse motivo há monologicidade na instituição estatal, pois só reflete as relações que ocorrem atualmente entre cada homem. A vida pública está impregnada pela monologicidade das relações, e este é motivo pelo qual o afastamento desta é imprescindível para o estabelecimento de uma sociedade sã, uma comunidade genuína e ética. Sobre a vida pública, Buber ressalta a importância dos interesses genuínos nas tomadas de decisão do poder, onde cada situação momentânea de crise, por exemplo, pode ser resolvida se levar em consideração tais interesses naquele determinado momento, o reconhecimento deles contribuirá inclusive a uma paz orgânica. O respeito mútuo e o reconhecimento do outro com um ser semelhante a mim faz findar quaisquer conflitos de guerra e conflito.

Assim como a mudança tem de nascer no coração de cada homem para instaurar-se, a paz necessita da mesma prerrogativa, pois uma mudança individual que nasce no coração de cada indivíduo, passa assim a ser uma mudança organizacional nas estruturas sociais; e o poder desta mudança influencia a vida pública, e concomitantemente, o poder vigente. Uma das principais preocupações de Buber é o excesso de poder, principalmente o político, que abrange toda a estrutura organizacional. A necessidade da organização política, como dito, é crucial na sociedade. Buber constata esse pensamento ao afirmar sobre a comunidade, pois o que não pode ocorrer, de fato, é a subjugação de um determinado grupo perante outro, ou seja, o excesso de poder político acima da comunidade, da união entre semelhantes. Em sociedades em crise o excesso de poder torna-se frequente sob o argumento de controlar a anomalia momentânea, porém isso é perigoso para a vivência comunitária, pois instaura a instabilidade

entre os homens e elimina a totalidade do outro, minando a espontaneidade das relações sociais e subvertendo a comunidade em um agregado de indivíduos sem forma. A administração institucional deve-se basear também em relações inter-humanas genuínas, e assim equilibrar tal aspecto ao poder político, para que o excesso de poder não triunfe perante a solidariedade social e a distância entre representantes e representados seja mais encurtada.

Sendo assim, o caminho para a paz e a vida comunitária para Buber é um caminho longo que necessita nascer no espírito de cada homem e esta força colocar-se em prática, cabe ao homem decidir se tal ideal está mais próximo ou distante da realidade. Esta é a responsabilidade que o homem carrega desde seu nascimento, sua chegada ao mundo. Convidar o outro ao colo do diálogo, caminhar em busca da relação dialógica, mesmo que em silêncio, em uma troca de olhares em determinado lugar, ou em um sorriso dado de bom grado ao outro. A responsabilidade de responder autenticamente ao outro. De estar em um centro vivo e mútuo, que mesmo que com alguns conflitos, seja semeado pela compreensão, respeito e solidariedade. Estabelecer um diálogo autêntico com o homem, não uma conversão semi-dialogal onde estranhos se falam e se ouvem apenas, o que significa dizer que falam consigo mesmos, é relacionar-se no *Eu-Tu*, com uma reciprocidade viva, pelo desejo de conhecer o outro mais atentamente em sua essência, com sensibilidade e respeito as singularidades.

Por isto, o mal e o bem para Buber são coexistentes dentro do homem, assim como *Eu-Tu* e o *Eu-Iso*, e tal como as palavras princípios, são instâncias internas em profunda dualidade dentro do sujeito. Não se trata de provocar conflitos maniqueístas, para Buber, atitudes como essa são pura ficção e uma amostra de ilusões, Buber considera o paradoxo e isso o eleva a uma análise mais singular sobre a existência humana. O homem, em sua natureza, é dúbio. Por esse motivo pode ser capaz de realizar as mais belas façanhas, e a mais cruel das atrocidades. Diante disso, em um exercício de relacionar, não se pode atribuir o mundo do *Iso* somente ao mal, a inautenticidade, ao coletivismo, ao excesso de poder, em outras palavras, atribuir o *Iso* apenas a quesitos negativos e por outro lado, atribuir o *Tu* apenas ao lado da relação, do diálogo, da reciprocidade, da administração social responsabilizada e assim por diante.

Nesses termos, é preciso sempre considerar a dualidade das coisas que envolvem o homem e sua vivência. Senão, é factível cair em armadilhas singulares, onde se escolhe um lado específico desconsiderando o outro. Por esse motivo, a complexa questão do que é o homem é, de fato, tão enigmática. Por debruçar-se em um objeto de estudo tão controverso. É necessário, portanto, aceitar a complexidade do homem em sua essência, para assim

compreender melhor sua natureza e a difícil missão de caminhar rumo a uma vivência humanizada:

Não é uma radicalidade que caracteriza o homem como profundamente destacado de tudo o que é apenas-animal, mas é a sua potencialidade. Se o colocarmos sozinho diante da totalidade da natureza, aparece então encarnado nele o caráter de possibilidade da existência natural, caráter que até então pairava em volta da densa realidade apenas como uma névoa. O homem é a potencialidade estorvada pelos fatos. [...] isto significa que a ação do homem é imprevisível quanto à sua natureza e extensão e que, mesmo que para todo o resto esteja na periferia do cosmos, ele permanece o centro de surpresa do universo. Ele é, entretanto, a surpresa algemada, livre apenas em seu interior; e suas algemas são sólidas. O homem não é bom, o homem não é mau, ele é, no sentido eminente, bom-e-mau. O bem-e-o-mal, quem dele come o conhece, como o conhece quem comeu daquele fruto. [...] o bem e o mal não podem então ser aqui um par de oposições como direita e esquerda, como acima e abaixo. 'Bem' é o movimento que tende para a direção da volta ao lar, 'mal' é o tumulto sem direção da força da potencialidade humana, força sem a qual nada se consegue e pela qual, se ela não aceita a direção e se entrega à confusão, tudo fracassa. E mesmo se o bem e mal fossem eles próprios dois pólos, então seria cego o homem que assim não os visse, mas mais cego ainda seria o homem que não percebesse o relâmpago que lampeja de um pólo ao outro, a conjunção 'E'. (BUBER, 1982, p. 126-127).

Compreender tal fato é crucial para notar o poder da escolha do homem no mundo. Tal aspecto é singular na filosofia buberiana, o poder de escolha que faz o homem ser livre ao decidir seu próprio destino na humanidade. Mesmo que esteja preso em determinadas situações sociais de objetificação, pode-se alcançar a verdade e a comunidade. Verdade esta que também é responsabilidade do indivíduo enquanto sujeito social. Proferir a verdade em sua relação existencial é crucial para o diálogo pleno, é uma responsabilidade para com a reciprocidade no inter-humano, é necessário estar presente, no face-a-face com o outro, proferindo a verdade durante o encontro real. Pois, a mentira cabe nas relações monológicas, onde o outro é utilizado com qualquer outro fim que não seja conhecer a si mesmo e o outro no encontro. O homem não se perde em uma relação dialógica verdadeira, diferentemente da relação monológica de utilização. Os sujeitos têm de ser reais face ao outro, ter uma existência responsável. Preocupar-se com sua essência ao invés de sua aparência perante os outros. A diferença entre o ser e o parecer é crucial para reconhecer uma relação genuína de uma relação semi-dialogal monológica, a diferença entre elas é a autenticidade e a verdade daquele determinado momento apontado por Buber como impedimento a uma vida dialógica:

Nós podemos distinguir duas espécies de existência humana. Uma delas pode ser designada com a vida a partir do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra, como a vida a partir da imagem, uma vida determinada pelo que se quer parecer. [...] tomemos como o exemplo mais simples e, contudo, bastante nítido uma situação em que duas pessoas olham uma para a outra, uma pessoa pertencendo ao tipo básico da primeira espécie e a outra ao da segunda. O homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantém relações pessoais; é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’; é verdade que, naturalmente, ele não deixa de ser influenciado pela intenção de fazer-se compreender pelo outro, mas não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza. É diferente com o seu oposto; já que para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais ‘expressivo’ desta aparência, o seu olhar, ele ‘faz’ este olhar; com a ajuda da capacidade que o homem possui em maior ou menor medida de fazer aparecer um elemento determinado do Ser no olhar, ele fabrica um olhar que deve atuar como uma manifestação espontânea e, com bastante frequência, assim atua; e não somente como manifestação do acontecimento psíquico que supostamente se dá neste momento, mas também ao mesmo tempo como a reflexão de um ser pessoal de tal ou tal natureza. (BUBER, 1982, p. 142).

Ora, o indivíduo focado no Parecer ao invés do Ser atua durante a relação, ele simula estar em uma relação autêntica para enganar o seu semelhante, ele está na relação em busca de algo em troca com o outro, e isto fere a relação inter-humana. Afeta profundamente sua existência considerar a aparência como prioridade em sua vida. O inter-humano é ameaçado pela mentira, pois ele só ocorre na verdade, no encontro real dialógico. O reino da aparência é distanciado da verdade, subverte as relações sociais, relacionando-se com a experimentação do mundo do *Isso*, que se agravou consideravelmente na contemporaneidade, onde associa-se também com as mudanças sociais desenvolvidas na sociedade, como as transformações políticas, econômicas e sociais de modelos hegemônicos. Esta crise relacional, de honestidade entre os homens é fatal para o inter-humano de Buber, e claro, para o próprio homem, vivendo com base em sua aparência e não sua essência.

O sujeito não é autêntico sem as relações inter-humanas, dialógicas, por isso ao perder-se no mundo da objetificação, tal homem sucumbe em um sentimento de vazio, desamparo e solidão. Na contramão do inter-humano, existe a dependência dos homens entre si, e não seu diálogo um com o outro. E como visto, tal quadro de dependência pode ocasionar o caos e com este despersonalizar o homem, até mesmo ocasionando o excesso de poder na esfera pública. O equilíbrio é complementemente necessário.

Qualquer que seja em outros campos o sentido da palavra ‘verdade’, no campo do inter-humano ela significa que os homens se comunicam um-com-o-outro tal como são. Não importa que um diga ao outro tudo que lhe ocorre,

mas importa unicamente que ele não permita que entre ele e o outro se introduza sub-repticiamente alguma aparência. Não importa que um ‘se abandone’ perante o outro, mas importa que ele permita ao homem com o qual se comunica de participar do seu ser. É a autenticidade do inter-humano que importa; onde ela não existe, o humano também não pode ser autêntico. (BUBER, 1982, p. 143).

A conversação genuína, o tornar-se presente ao outro é fundamental para a criação e a manutenção da comunidade, as relações semi-dialogais são apenas uma troca de palavras aleatórias de dois estranhos frente ao outro, e tais relações, aponta Buber, são as mais comuns na existência humana, principalmente na contemporaneidade e sob o viés da sociedade capitalista. É semelhante uma atuação frente ao outro, uma conversa diante do espelho, ou diante de um interlocutor vazio em seu ser, porém não fadado completamente à objetificação, pois para Buber todo homem pode ser redimido e resgatado de tal mundo experimental. Toda vida atual é um encontro e todo homem é passível de mudança. Considerar a filosofia de Buber uma abstração utópica, portanto, é desacreditar no poder do homem de subverter suas relações sociais monológicas na contemporaneidade para uma vivência humanizada, autêntica, ética e dialógica. É um caminho deveras tortuoso, é de conhecimento geral tal fato, porém não impossível. Onde há vida, há esperança, e onde há esperança pode haver o desejo de mudança. Embora imerso em relacionamentos monológicos do mundo do *Isso*, como vimos, a palavra do *Tu* ainda paira em busca do homem disponibilizar-se a encontrá-la. Mesmo imersos em um poder político de controle, é possível encontrar a palavra “pairando sobre nossas cabeças”.

Como dito, as relações estão fragilizadas, o homem está imerso em crises, promovendo uma vivência onde não se relaciona como deveria e sendo refém de tais situações. É necessário despertar de tal momento devastador e caminhar rumo a dialogicidade, afastar-se do uso do outro como objeto e semear a palavra do diálogo, com uma educação humanizadora, com relações equilibradas entre o mundo do *Tu* e do *Isso*, com um Estado que resguarde o direito à uma boa vivência e ao bem estar social, e não semeando a competição generalizada, o controle sobre os corpos e mentes dos sujeitos, o abolindo de todos os sentimentos de prazer, transformando-o em uma mera máquina que está em constante trabalho para manter privilégios e a manutenção de um sistema completamente desigualitário em sua essência. Se a responsabilidade para com o outro é o que nos faz humanos, estamos em grande falta com a nossa humanidade.

4 O PRINCÍPIO POLÍTICO DO COMUM

Apesar de Martin Buber não ter visto a ascensão do neoliberalismo ou nem mesmo do princípio político do comum, sua filosofia, de certa forma, alinha-se com esses dois fenômenos. O filósofo do inter-humano acreditava na ideia de comunidade, assim como preconiza o comum. Defendia a relação autêntica do *Eu-Tu* que estabelecia a dialogicidade das relações, contrapondo-se a monologicidade do *Eu-Iso* que se aproxima da vivência neoliberal onde os sujeitos tratam o outro como um objeto, na contemporaneidade. Dito isto, o *Eu-Iso* de Buber, intensificou-se na sociedade neoliberal devido as mercantilizações das relações e o impacto de uma racionalidade neoliberal que prioriza o lucro acima de tudo, no qual também corrói o meio ambiente e seus recursos naturais que caminham rumo a destruição. Diante desse cenário, é imprescindível repensar e instituir uma nova forma de organização social, com um vínculo dialógico entre os homens, uma organização cuja racionalidade seja mais saudável e benéfica tanto para a sociedade quanto para o globo. E a racionalidade que se apresenta no horizonte é o princípio político do comum.

4.1 Significado do comum como princípio político

O comum é um princípio político que está tanto na esfera social quanto política, e está além do que se compreende como Estado e mercado; o Estado ainda existe, mas não é centralizado e soberano. Os cidadãos, portanto, estabelecem suas próprias atividades e funções e como irão utilizar as práticas coletivas dos comuns. Nesse sentido, dentro do princípio, não existe lógica capitalista, nem interesses competitivos de nenhum gênero como apresenta-se na sociedade neoliberal. O governo dos comuns é instituído com suas próprias regras acordadas coletivamente, e é inapropriável, ou seja, não é associado a pertencimento privado de um sujeito ou uma instituição, é dado pelo uso comum de todos, onde tem como base a cooperação, o compromisso, é uma lógica anticapitalista pois prega o uso coletivo, é uma forma de repensar a institucionalidade, uma nova razão política:

A reivindicação do *comum* foi trazida à luz primeiro pelas lutas sociais e culturais contra a ordem capitalista e o Estado empresarial. Termo central da alternativa ao neoliberalismo, o 'comum' tornou-se princípio efetivo dos combates e movimentos que há duas décadas resistem a dinâmica do capital e conduzem a formas originais de ação e discursos. Longe de ser pura invenção conceitual, é a fórmula de movimentos e correntes de pensamento que pretendem opor-se à tendência dominante de nossa época: a da

ampliação da apropriação privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida. Nesse sentido, o termo ‘comum’ designa não o *ressurgimento* de uma Ideia comunista eterna, mas o *surgimento* de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação. É também uma maneira de dar as costas ao comunismo de Estado definitivamente. Tornando-se proprietário de todos os meios de produção e da administração pública, o Estado destruiu metodicamente o socialismo, ‘que foi sempre concebido como um aprofundamento da democracia política, e não como sua negação’. Para os que não se satisfazem com a ‘liberdade’ neoliberal, isso significou abrir outro caminho. É esse contexto que explica como o tema do comum surgiu nos anos 1990, tanto nas lutas locais mais concretas como nas mobilizações políticas de grande extensão. (DARDOT, LAVAL, 2017, p.19).

O comum é a base política anticapitalista e antineoliberal que pode ser instituída através de lutas sociais, estudantis, movimentos e levantes populares para instaurar a racionalidade política do comum que busca formas coletivas e democráticas. Ela é comunitária e dialógica, tal como Buber defendia as relações em sociedade. O governo dos comuns apresenta-se como a melhor alternativa de racionalidade para a sociedade. Uma coisa comum foge da lógica da propriedade pública e privada.

Não se trata de um conceito abstrato e utópico, pois é uma questão de instituição, de institucionalidade, de decisão coletiva e democrática visando ao governo do comum, algo inegociável por natureza, de uso de todos, onde os homens por meio de uma sociedade cooperativa e com base no coletivo, deliberam decisões que impactam sua subsistência e instaura uma vida humanizada. Não se trata de um uso compartilhado de propriedade, não há titulares de direito privado, o que há é um sistema coletivo de decisões, de emancipação e com universalidades práticas. É um princípio político que deve ser instituído em escala mundial, para opor-se ao capitalismo neoliberal e à manutenção dos grandes oligopólios na sociedade. O comum não pode ser instituído por fora ou do “alto”, ele é instituído e governando pelos sujeitos, para mantê-lo inapropriável, pois caso seja possuído pelo Estado como uma propriedade, ele é destruído. Uma racionalidade baseada nos comuns é contra expropriações e apropriações:

Em todos os manifestos, plataformas e declarações publicadas nos últimos dez anos em nome da luta ‘contra a globalização’, o termo ‘comuns’ ou a expressão ‘bem(ns) comum(ns)’ servem para traduzir lutas, práticas, direitos e formas de viver que se apresentam como contrário aos processos de privatização e às formas de mercantilização que se desenvolveram a partir dos anos 1980. A palavra ‘comum’, como adjetivo ou substantivo, no singular ou plural, começou a funcionar como bandeira de mobilização, palavra de ordem da resistência, fio condutor da alternativa. É por esse motivo que a atual convergência das mobilizações contra o neoliberalismo

que se faz em nome do *comum* marca um novo momento na história das lutas sociais contra o capitalismo em escala mundial. (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 101).

O sentido de comunidade, justiça social e partilha é a prerrogativa básica dos comuns – assim como na filosofia de Buber como dito anteriormente – é a regra de um uso coletivo racionalizado e com limites, uma gestão comunitária de recursos comuns. Com base em uma ação e prática política responsável, a luta dos comuns é uma luta contra a lógica proprietária e a governança capitalista neoliberal. É uma organização social baseada no respeito, na partilha, no uso racional dos recursos naturais, na solidariedade e no respeito ao meio ambiente, contra as relações sociais baseadas na propriedade privada e em formas de poder capitalistas.

A luta pelo comum já ocorre em diversos espaços e países, também é um princípio de contestação simbólico, uma necessidade prática de resistência em forma de organização social, um desafio que deve ser superado para ser instituído e tornar-se realidade para a instituição do governo dos comuns, da federação dos comuns. Não se trata de um “costume” passageiro e falível, de simples mudanças no fazer e no agir, trata-se de um novo modelo de racionalidade, de uma instituição aberta a ideias, de um princípio político com exigência democrática, participação e deliberação popular, coletiva, cidadã. A articulação na esfera dos comuns deve ocorrer diariamente, em decisões, essa forma de organização social permite deliberações públicas para suprir os interesses dos cidadãos, esse exercício de autogestão civil não seria possível em uma sociedade de propriedades privadas.

O que a política do comum estabelece é a recusa de meios tirânicos de controle, de qualquer natureza, prezando pela emancipação democrática. Seu caráter e objetivo histórico é substituir o capitalismo de mercado e destituir o Estado como regulador das decisões públicas e sociais. Através dos movimentos e lutas que já ocorrem desde o século XX, essa forma institucional pode ser adotada e tornada realidade saindo de um ideal compartilhado utópico:

O agir comum é um agir político, e como tal aspecto político, ele é instituído, construído e legitimado; é o governo de instituições práticas, dos homens e para os homens. Ele permite novas práticas e novas relações, e possibilita um desenvolvimento mais livre da sociedade, com suas próprias regras instituídas. [...] a política do comum é sempre transversal às separações instituídas, ela efetiva uma exigência democrática ao mesmo tempo generalizada e coerente: é literalmente ‘por toda parte’, em todos os domínios, que os homens agem em conjunto e devem ter a possibilidade participar das regras que os afeta, do governo das instituições nos quais atuam, vivem e trabalham. Essa política do comum não é exclusividade das pequenas unidades de vida e trabalho, separadas umas das outras. Ela deve

permeiar todos os níveis do espaço social, do local ao mundial, passando pelo nacional. (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 486).

O comum é uma ambição política que necessita ser reinventada e instituída para transformar o social, é o principal caminho para extinguir a dominação capitalista, permitindo o desenvolvimento de uma vivência verdadeiramente comunitária, uma comunidade dialógica. A transformação social e política é urgente. A cooperação é essencial no governo dos comuns, a articulação da esfera social e pública se dá pela institucionalidade, onde as demandas de cada grupo federativo são respeitadas e discutidas com base na codecisão. São as práticas coletivas que decidem o que é o comum, junto a práxis instituinte, e como ele deve ser aproveitado e conservado, instituindo as regras em torno do uso sustentável, estabelecendo, portanto, a norma de inapropriabilidade, ou seja, que não deve ser negociado. Assim, o governo dos comuns se autogoverna através dos comuns políticos e sociais, por isso é independente do Estado e do mercado, é um princípio político que contém a esfera social e pública/política.

Dessa forma, pode instituir-se a democracia do comum, o comum político como base. Não há Estado soberano ou regulador de políticas públicas, nem controle financeiro de grandes oligopólios globais. A federação dos comuns administra os aspectos socioeconômicos e políticos da democracia do comum. Instituir o comum é instituir o oposto do neoliberalismo, é radicalizar através de uma nova racionalidade, de um novo imaginário político; o comum é uma hegemonia com uma nova perspectiva social e política baseada na comunidade e coletividade. É a alternativa mais viável e potente contra as forças neoliberais. O agir comum necessita de compromisso prático e tático, não submete o sujeito a ditames totalitários, as decisões são com base nas necessidades de cada grupo, deliberadas racionalmente pela práxis instituinte, não há exercício de poder soberano ou submissão às demandas do mercado acima da justiça social como ocorre no neoliberalismo.

Os recursos naturais são administrados com bom senso e visando à subsistência, não há desperdícios ou ganância em adquirir mais do que se necessita. O comum deve se manter de acordo com as regras construídas durante sua criação, tais regras não são necessariamente permanentes, mas devem estar sempre de acordo com os ideais do comum. É um autogoverno que cuida de seus próprios interesses e deve ser mantido inegociável e inapropriável para manter-se distante da lógica de propriedade. Se, eventualmente, existir conflitos, eles podem rapidamente ser solucionados através do diálogo e da cumplicidade, logo, no bem comum. Como foi dito, a práxis instituinte determina, no governo dos comuns, o que é inapropriável, ou seja, reservado ao uso comum. A práxis pertence aos comuns políticos que cuidam da

esfera pública de todos os níveis dos comuns, pois o comum está além do mercado e do Estado justamente por bastar-se em si mesmo, isto é, por serem capazes de organizar socialmente esferas que antes eram delegadas a várias instituições políticas burocráticas:

Se o *comum* é um princípio político transversal às duas esferas, e se os comuns são os espaços institucionais abertos por certo tipo de atividade relativo a certas coisas, seja qual for o gênero delas, é porque existem tanto comuns *políticos* como comuns *sociais*. Os comuns políticos se encarregam da ‘coisa pública’ em todos os diferentes níveis, do local ao mundial, passando pelo nacional. A esfera socioeconômica é organizada a partir do critério de extensão da atividade social, de acordo com a lógica federativa. A *comuna* é a forma elementar do autogoverno na esfera propriamente política; nesse sentido, é o *comum político de base*. Portanto, está fora de questão perpetuar o modelo do Estado-nação unitário e centralizado, ordenado pelo princípio de soberania. Desse modo, o princípio político do comum delinea os contornos de uma dupla federação: federação dos comuns socioeconômicos constituídos sobre uma base socioprofissional, federação dos comuns políticos constituídos sobre uma base territorial. Constitui-se assim uma *democracia dos comuns*. (DARDOT, LAVAL, 2017, 619).

Dessa forma, a autossuficiência do governo dos comuns é ideal para a substituição da hegemonia neoliberal de controle e da sociedade capitalista, por essa razão o comum foi de certa forma suprimido da história, epistemologicamente apagado. Por isso que apelos populares e manifestações em geral são neutralizados rapidamente na sociedade neoliberal, o neoliberalismo teme a hegemonia do comum, por esse motivo, apresenta-se como a melhor alternativa: uma racionalidade sustentável do ponto de vista ambiental e suficientemente eficiente tanto no âmbito social como político.

4.2 O comum e a dialogicidade de Buber

A filosofia de Buber é a filosofia da relação, do diálogo, do *Eu-Tu*, de uma vida ética e dialógica para os homens, com relações genuínas que contribuem para uma vivência humanizada e uma verdadeira comunidade. A solidariedade e o companheirismo são essenciais na filosofia buberiana, em contrapartida, o individualismo sempre se apresentou preocupante ao filósofo, individualismo este que se aprofundou na contemporaneidade, com a racionalidade neoliberal. Nesse sentido, de certa forma, Buber anteviu o impacto de uma vivência precarizada e mercantilizada que o sujeito vive na contemporaneidade, além de

afirmar que uma sociedade tirânica é despersonalizante para o sujeito privando-o de uma vivência democrática e humanizada, tal como ocorre na sociedade neoliberal.

Dessa forma, salienta-se que na filosofia de Buber e no princípio político do comum, ambas defendem e desejam por uma vivência humanizada onde os sujeitos estejam em uma comunidade autêntica com práticas comunitárias. A relação dialógica buberiana pode ocorrer no governo dos comuns, uma vez que nessa experiência não há espaço para individualismo ou submissão dos sujeitos a um sistema em busca de lucro, os próprios cidadãos são responsáveis pelo uso do comum, pela sua manutenção, é uma comunidade que funciona como um centro vivo e mútuo baseada na autenticidade das relações. No governo dos comuns, tende a se configurar como possibilidade de constituição das relações inter-humanas tematizadas por Buber relações genuínas entre os homens, vivência na qual a confirmação do outro é respeitada e o *Eu-Tu* pode ser vivenciado. A cooperação que existe no comum é a união que Buber outrora buscava demonstrar como a melhor forma de relacionar-se com os outros, longe de dominação e subserviências, uma existência compartilhada entre iguais, uma autêntica relação ética.

A relação fundamental entre as pessoas na vivência do diálogo e reciprocidade que Buber preconizou ocorre no princípio político do comum em todos os seus aspectos: o compromisso social e político dos que fazem parte do comum, as decisões baseadas no diálogo, o respeito à natureza e aos recursos naturais, a dinâmica do inter-humano com os ideais de cooperação entre os sujeitos, até mesmo o aspecto do Estado não interventor na sociedade, alinham os ideais²⁶ do filósofo com o comum.

Para Buber, dentre os dois tipos de Estado que explicita²⁷, afirma que o Estado que favorece a criação de uma comunidade é justamente aquele que não intervirá na mesma, não interfere no social, é limitante em suas funções e em seu poder assim como o papel do Estado apresentado no princípio político do comum que não é um Estado centralizado e soberano, apenas garante certas proteções públicas e assegura direitos fundamentais estabelecidos pelo comum político. E em ambos os casos, vale ressaltar, é fundamental a responsabilidade dos sujeitos para manter a proteção, contra o Estado interventor, com o propósito de manter a

²⁶ É importante destacar que no princípio político do comum as práticas coletivas são essenciais para o processo, devido ao poder coletivo dos sujeitos para a transformação da racionalidade. Como foi dito, para Buber, o coletivismo tem outro sentido epistemológico, refere-se a um agrupado de indivíduos sem forma, que estão juntos devido seus isolamentos em comum. Nesse sentido, essa divergência sobre o termo “coletivo” ou “coletividade” entre as abordagens deve ser mencionada, para compreender que o exercício de aproximação entre as teorias também possui algumas divergências epistemológicas.

²⁷ Sobre o Estado e a Comunidade em Buber, verificar o item 3.4 desta pesquisa.

segurança da comunidade. Os próprios cidadãos, nesse sentido, têm a responsabilidade de salvaguardar a comunidade cujos interesses são primários, de subsistência, longe dos ideais de propriedade privada. Assim, uma nova forma de organização social, uma organização humanizada e comunitária, pode ser composta, de alguma forma, tanto pelo princípio político do comum quanto pela filosofia de Buber. Afinal, as boas relações sociais e o meio ambiente têm que ser prioridade na nova organização social:

A verdadeira vida entre o homem e seu semelhante não se passa, no entanto, na abstração do estado, mas essencialmente lá onde existe uma vitalidade da coexistência espacial, funcional, emocional e espiritual, a saber, na comunidade, precisamente na comunidade da aldeia e da cidade, da cooperativa de trabalho e da oficina, da camaradagem, da união religiosa. Esta verdadeira vida está hoje prejudicada, reprimida, posta de lado; o estado homúnculo sugou o sangue das veias da comunidade, e deste modo governa, exuberante, o corpo exangue, em toda sua abstração e mediatez, como se fora um ser vivo e não um artefato. [...] a comunidade em todas as suas formas deve ser enriquecida com nova realidade, com a realidade das relações, puras e justas, entre os homens, de modo que, da união de autênticas comunidades, surja um verdadeiro sistema comunitário que observa, sorridente, como a engrenagem enferrujada se transforma, pedaço por pedaço, em sucata. (BUBER, 1987, p. 54-55).

A autonomia da comunidade e sua ascensão é essencial para uma verdadeira vida entre os homens, assim como instituir o comum, alternativa eficaz capaz de se contrapor ao neoliberalismo, é essencial para uma nova era de práticas coletivas e respeito aos recursos naturais e ao planeta. Esta nova era necessita de muitas lutas, movimentos sociais e o poder da coletividade contra aqueles que desejam a manutenção de seus privilégios, que não possuem a mínima responsabilidade social e destroem o mundo mesmo sendo a minoria da população. A autoafirmação de um sistema comunitário, de um governo dos comuns, pode e deve ser a resistência contra a hegemonia de um poder político, a acumulação de riquezas e consequentemente, o aprofundamento das desigualdades. Para Buber, a mudança tem que ser alimentada com toda a força no coração, é necessário coragem para aspirar a uma vida comunitária, coragem e força para criar a comunidade, esse círculo de relações humanas comunitárias e comum que trará ao homem a mais verdadeira das relações, relações autênticas inter-humanas, em uma esfera inapropriável e inegociável baseado em associação, cooperação, codecisão e compromisso. Portanto, o desenvolvimento da vida pública e os serviços públicos devem participar do comum, estar a serviço da comunidade e dos cidadãos, respeitando o compromisso e a justiça social, não se deve esperar pelo Estado ou pelos grandes oligopólios para a manutenção dos problemas que afligem a sociedade; é necessário

se adequar a alternativa de organização social que deseja o equilíbrio das relações sociais e o bem-estar da vida na terra:

A lógica do comum que deve prevalecer no campo social é a da participação política direta na decisão e na gestão do que é 'posto em comum'. Os fluxos financeiros que circulam entre contribuintes e beneficiários não são 'de ninguém' em particular, assim como não são de 'responsabilidade' de empregador: na realidade são usos da produção decididos coletivamente e atribuídos individualmente. Portanto, a organização e o significado da solidariedade têm de ser inteiramente revistos a partir do eixo do comum. Permitindo-se a introdução de relações democráticas no governo dos organismos sociais, é a administração do Estado social que deve ser transformada em instituição do comum. (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 542-543).

Como dito, a instituição do comum se dá por constantes mobilizações políticas a fim de emancipar-se de uma economia burocrática neoliberal, ou melhor, da racionalidade hegemônica. Essa criação de organismos cooperativos do comum é autogerida por aqueles que regram o uso do comum sem apropriar-se dele, isto é, um apropriar que se destina ao uso dos demais na comunidade, diferente de um apropriar com pertencimento semelhante a lógica da propriedade privada.

Para Buber, a verdadeira comunidade é esse grupo de pessoas baseados na cooperação, pois a comunidade é um centro vivo e mútuo com decisões que impactam e beneficiam de maneira direta a vivência dos outros sujeitos, é uma associação vital de uma relação autêntica, com o terceiro elemento buberiano que é o inter-humano. A comunidade só é possível com uma verdadeira vida entre os homens, autêntica e concreta, constituída por sujeitos dialógicos, que buscam uma vida ética. Assim como a articulação do agir comum possibilita deliberações coletivas baseada no interesse de quem se dedica a salvaguardar o comum. A totalidade da relação autêntica é componente da comunidade, não utiliza o outro como objeto ou com um determinado fim, no governo dos comuns o outro é companheiro de jornada, há uma relação de cooperação direta, respeita-se as bases fundamentais, os direitos e assim encarregam-se também pela ordem pública, social e política. Seu exercício é autêntico e responsável, além de dialógico e humanizante. A comunidade é plural, ou seja, as singularidades humanas são respeitadas e celebradas, é um encontro *Eu-Tu*. Estar integrado em um centro vivo, tal como o comum é, é estar em uma comunidade dialógica.

4.3 O neoliberalismo e o princípio do comum

O modo de compreender e atuar no mundo no sistema neoliberal é capaz de produzir transformações em todos os aspectos da existência. Como uma razão de mundo que é, todas as esferas da vida são avaliadas pelo critério econômico e objetivo, impactando a vivência do sujeito e sua imagem perante a sociedade. O Estado torna-se um instrumento do mercado, a judicialização submete-se ao mercado e aos detentores do poder econômico e político e toda essa soberania está sob a égide da racionalidade neoliberal. A subjetividade do sujeito neoliberal é, no mínimo, subvertida a mercantilização das relações, logo o sujeito neoliberal relaciona-se pelo *Eu-Issó* que Buber preconizou, onde o homem estabelece relações objetificáveis, despersonalizando-o o outro, retirando sua humanidade ao tratá-lo como um objeto, e o homem, assim, sucumbe dentro de si mesmo, perdendo-se em seu interior. Todos aqueles que representam, de alguma forma, um perigo para o imaginário neoliberal é indesejável na sociedade, sejam a maioria da população que não contém riquezas ou aqueles que desejam outras formas de organização social que é distante dos ideais neoliberais.

O princípio político do comum que é a principal alternativa de uma nova organização social, de um novo imaginário, é um indesejável do neoliberalismo, um desafio paradigmático. O comum elimina o aspecto da concorrência, da objetividade, da irracionalidade quanto aos recursos naturais, do consumismo desenfreado, do sujeito empresário de si mesmo, da subjetividade doutrinada e forjada, dos interesses econômicos a qualquer custo e da busca desenfreada de lucros, acumulações e manutenção de privilégios. O desaparecimento dos laços sociais é a característica do sujeito empresário de si, já que observa o outro em um viés de competição, como um inimigo que precisa ser destruído. A produção de imagens para controle e manipulação dos sujeitos que constroem essa dimensão coletiva do imaginário gera um egoísmo coletivo, com indivíduos que marcham fixamente para relações destituídas de significados, com a subjetividade fragilizada devido a uma realidade social forjada cuja concorrência e interesses são apenas individuais.

Em contrapartida, o agir comum possui uma lógica anticapitalista, o comum é mais que um imaginário, é uma palavra de ordem que busca a reestruturação de uma sociedade destruída pelo neoliberalismo. É o resgate urgente e necessário para o globo. O fortalecimento dos laços sociais é retomado pelo espírito comunitário e cooperativo, logo os sujeitos têm de ser reeducados para instituírem o comum e lidar com seu eixo organizacional. Dessa maneira, o comum nunca será instituído pelo Estado, por determinado partido ou ideologias de

esquerda ou direita; ele está além desse aspecto. A administração burocrática vigente deve dar lugar a instituição do comum, a federação do comum e conseqüentemente, a democracia do comum que é, política e socialmente, autossuficiente para lidar com todas as esferas da sociedade.

A transformação do cidadão crítico e solidário deu lugar a um ser egoísta, um consumidor feroz que não possui limites no que tange a seus interesses e desejos. Esse autogoverno de si mesmo é completamente diferente do governo do comum que é autossuficiente, sendo o primeiro uma estratégia neoliberal de controle de corpos e o segundo a autossuficiência de uma nova racionalidade instituída. O sucesso político do neoliberalismo se dá por diversos fatores, dentre eles, o alinhamento perigoso entre o poder político e econômico, pois isso interfere diretamente no poder democrático gerando uma série de desigualdades devido o poder político das elites determinar os rumos das decisões democráticas públicas. As políticas estatais permitiram a financeirização, o capital improdutivo, isto é, o crescimento financeiro global de grandes oligopólios políticos, e assim o enriquecimento improdutivo daqueles que não trabalham e nem geram renda produtiva, apenas expropriam e exploram os papéis financeiros de quem mantém o sistema erguido.

A alienação e o domínio da psique agem sob o sujeito neoliberal, o explorando inconscientemente, enquanto ele gera riquezas a outros pensando estar beneficiando a si próprio. O neoliberalismo compreendeu que explorar alguém contra sua vontade não é tão produtivo. Assim, a lógica do capital se estende consideravelmente, e globalmente, enquanto dizima as relações sociais e conseqüentemente, o planeta. Os poderosos se fortalecem cada vez mais por conta desse caos normativo, o que caracteriza e aponta o quanto essa hegemonia necessita cessar, caso contrário, a ruína será de tudo e de todos. É possível e necessária uma reviravolta na história, uma alternativa de uma nova forma de organização global sustentável. Dessa forma, recuperar a ideia de revolução – ideal e conceito banido do imaginário neoliberal por ser um indesejável ao sistema – e sua grandeza tem que ser discursivamente viável e formalmente arquitetado:

[...] o neoliberalismo só se impôs pela implantação de políticas deliberadas que construíram pouco a pouco o *arcabouço* institucional em cujo interior se acredita ter livre curso a luta sem quartel entre povos e indivíduos. É o rigor inflexível desse arcabouço macro e microeconômico, material e ideal, político e social, que alimenta, talvez como nunca desde o início do capitalismo, a visão pesadelar de um sistema do qual ninguém mais consegue sair. Na verdade, é perfeitamente correto, quase por definição, que o que *funciona* no arcabouço institucional do mercado concorrencial é necessariamente determinado pelas injunções sistêmicas e pelas próprias

finalidades das instituições capitalistas. Nesse sentido, os neoliberais foram bem sucedidos na revolução *deles*, que foi também e sobretudo uma contra revolução, ao tentarem alcançar o objetivo que se propunham pela criação consciente de um *sistema coerente de instituições capitalistas*. [...] conseqüentemente, romper com o neoliberalismo exige que o arcabouço institucional existente seja desconstruído e substituído por outro. Como Auguste Comte gostava de dizer, imitando Danton, só se destrói bem o que se substitui. Portanto, a esquerda precisa se reinventar, assumindo que é plenamente revolucionária, tal como os neoliberais souberam ser a seu modo. E a boa notícia é que, trazendo à tona a exigência do comum, os movimentos de resistência e as insurreições democráticas deram, há mais de dez anos, o primeiro grande passo na formação de uma racionalidade alternativa: o comum é a *nova razão política* que deve substituir a razão neoliberal. (DARDOT, LAVAL, 2017, p.607-608).

Repensar a institucionalidade é essencial. Recuperar a grandeza da ideia de revolução para substituir o imaginário é imprescindível, uma revolução sem violência como apontava Buber, uma revolução com educação para comunidade, para viver em comunidade. Com esse modelo hegemônico, o mundo caminha para as ruínas. É necessária uma revolução que não traga rupturas parciais e sim, se possível, a substituição total do sistema. Um princípio político que mine qualquer ressurgimento tanto do neoliberalismo como de outro imaginário insustentável.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: uma alternativa para uma sociedade mais justa

Como foi apontado, a hegemonia neoliberal tornou-se – pois desde o início seu objetivo era maximizar lucros – insustentável, tanto do ponto de vista social e político quanto no que diz respeito ao clima e o meio ambiente. A incapacidade de criar vínculos e laços sociais verdadeiramente genuínos, foi minada pela instituição do ideal concorrencial e a busca pelos interesses do empresário de si mesmo. O consumo excessivo, que sempre foi característica de uma sociedade capitalista, foi progressivamente agravada no sistema neoliberal. Essa racionalidade aprisiona o sujeito, através de seus dispositivos de controle, com uma ideia de liberdade, capitalizando-o em suas decisões. As políticas estatais pertencem aos detentores do poder econômico e político, e a cidadania sacrificial estabelece uma carga de responsabilização que não deveria estar subordinado aos sujeitos tais como preocupar-se com o bem econômico da nação.

O projeto de crescimento econômico fere o cidadão moralmente, exigindo seu sacrifício e disponibilidade constante para manter o sistema firme. Essa arquitetura de poder exaure o sujeito, subvertido aos olhos da hegemonia apenas como um capital humano de interesses, domina os aspectos globais financeiros e corrói progressivamente o bem-estar do planeta. É alarmante o planeta está sendo dizimado por uma minoria parasitária que controla a economia e toda a estrutura do poder político. Reequilibrar e eliminar o que há de errado não só é essencial como passou a ser uma questão de sobrevivência. A instituição de uma alternativa viável para uma sociedade justa e igualitária é urgente.

A viabilidade econômica tem que ser reinvestida, o capital improdutivo destituído, os produtos financeiros pararem de multiplicar-se, o uso dos conhecimentos e acessos a informação alargados para oportunidades mais justas, haver a taxação de grandes fortunas e o desenvolvimento sustentável ser uma realidade, com práticas coletivas e humanitárias instituídas; tais propostas devem parar de serem adiadas e agendadas para o futuro, senão agirmos agora, talvez o futuro seja mais que incerto, será inexistente. A era da financeirização, da exploração e da apropriação devem ser cessar, pois o problema não é econômico e sim de organização política e social. Assegurar políticas democráticas em prol do bem comum é a prioridade.

A nova razão política já está delineada no horizonte e apresenta-se viável, disponível para discussão e implementação. Uma ética do diálogo em um governo dos comuns

apresenta-se como uma alternativa para um desenvolvimento saudável. Não haverá a figura do Estado para destituir o poder coletivo dos sujeitos ou um mercado financeiro que deseja ser correspondido em suas demandas. A democracia do comum não será extinguida formalmente de si mesmo como a democracia neoliberal. O comum, na sua constituição, não permite a ideia de mérito ou empreendedorismo neoliberal, nem desigualdades de qualquer gênero. O comum e a comunidade buberiana são vivências autênticas e dialógicas, uma vivência *Eu-Tu*.

O princípio político do comum rege e permanece, isso significa que ele é instituído e carece de cuidados para permanecer com as regras que são instituídas para o seu funcionamento, assim como a comunidade, apontada por Buber, que deve permanecer no seio da dialogicidade, respeitando a condição humana, a pluralidade e a singularidade dos sujeitos. A justiça e a partilha social com igualdade são o objetivo. A autenticidade do comum é significativa, o comum é inapropriável e inegociável, ou seja, não deve pertencer como propriedade privada de nenhum sujeito, como o próprio termo indica, o comum é de uso comum, seu primado é a instituição de uma comunidade, uma comuna, uma democracia dos comuns.

Nesse sentido, é compreensível o porquê de o princípio do comum ter sido apagado e suprimido da história, pois defende o contrário ao que o neoliberalismo prega e institui. A singularidade do neoliberalismo em moldar tanto a subjetividade do homem, a seu favor, quanto o tecido social é sem precedentes. Não é interessante, aos que desejam manter seus privilégios, que a teoria seja posta aos holofotes, pois quanto maior a noção de solidariedade social e justiça for fragmentada mais efetivo será para a racionalidade. Assim como aqueles que desacreditavam da teoria de Buber apontando-a como algo utópico e deveras ingênuo por tratar-se de diálogo, de relações autênticas no seio de uma comunidade, uma comunidade como um centro vivo e mútuo com experiências dialógicas.

Conduzir o homem de volta à alteridade é o que torna a filosofia de Buber uma expressão da urgência de nosso tempo, assim como instituir o princípio do comum contra as forças neoliberais também o é. O poder psico-político do neoliberalismo deve ser apartado por todos aqueles que desejam vivenciar uma outra racionalidade e se desvencilhar de uma vivência desumanizante, o qual destitui o sujeito de sua humanidade, como aponta a palavra-princípio *Eu-Isso* de Buber. A dimensão ética perpassa pelo diálogo, por isso é um ato humano, factível, pois o homem é um ser de relação. O estar um com o outro, em busca dos mesmos interesses, em cooperação do agir comum é instituir e cultivar a comunidade.

Entrar em contato com o outro em uma relação genuína ultrapassa qualquer relação semi-dialogal de mercantilização, pelo simples fato de ser uma relação com o outro, para o

outro, não utilizando este como um determinado fim. A formação e a narrativa com que Martin Buber percorre seus textos demonstra a grande formação humanística desse filósofo judeu. Sua essência é a relação, o inter-humano, o encontro, o diálogo, a ética e a alteridade. É reconhecer a humanidade no outro e tratar como um igual, como um ser de relação, é agir com dialogicidade. Uma ética do diálogo, com preceitos dialógicos, é urgente para a vivência na contemporaneidade, instituir uma comunidade onde os homens se relacionem com partilha, igualdade e justiça social deve ser a prioridade.

Para isto, novamente, aponta-se a urgência de destituir a racionalidade neoliberal, efetivamente, sem permanecer nenhum aspecto desta governamentalidade que assola a sociedade descaracterizando a subjetividade dos homens e interferindo, moldando, o tecido social de acordo com seus interesses obscuros. Tal mudança é factível, embora o “slogan” dos neoliberais é apontar que não há alternativas. Nessa racionalidade, o egoísmo é uma virtude e a solidariedade é uma fraqueza que deve ser combatida. É o governo dos descartáveis, da concorrência desenfreada, da imposição, da economia de mercado e do capital humano. As perspectivas de solidariedade e partilha desaparecem, a democracia neoliberal não corresponde as satisfações da sociedade, e sim aos interesses daqueles que mantém o sistema às custas dos dominados. A racionalidade neoliberal é um jogo e os sujeitos não têm consciência que é um jogo de azar.

O Estado neoliberal é forte para salvaguardar os interesses do mercado em crises, não há compromisso com a justiça social. É uma racionalidade com dispositivos de segurança, dos mais diversos²⁸, com uma violência simbólica oprimindo todos em sociedade, é uma necropolítica. É legitimado, jurídico, social, político, comportamental, econômico, ele permeia todos os aspectos da existência humana. O mal-estar coletivo na sociedade neoliberal é evidente. Todos aqueles dispostos a se oporem a essa racionalidade serão taxados como inimigos públicos, pois sempre há inimigos em todo modelo autoritário de poder. A necessidade de uma revolução é vital para instituir uma nova racionalidade preocupada com o bem-estar social. Uma democracia do comum onde a comunidade estabelece suas regras, tenha o poder sobre seus usos, seu corpo social, aspectos políticos, baseado em partilha e justiça, além disso, protegendo e preservando o meio ambiente, que dentro deste princípio, é de uso comum a todos sem ser apropriado por um determinado sujeito. Reiteramos, que este

²⁸ Tais como os sistemas de comunicação, celulares, aparelhos eletrônicos de modo geral que estimulam uma certa alienação quanto a assuntos sociais, políticos e econômicos, o consumo desenfreado, certas manipulações midiáticas, a forma de governo da economia que conseqüentemente atinge os meandros da existência, até, e principalmente, a relação do homem em seu ambiente de trabalho, o controle do Estado-empresa no seu cotidiano e nos momentos de lazer, como apontado anteriormente.

princípio não é apenas uma contestação ou resistência passageira, é estratégico e operacional pois estabelece uma instituição do comum, por via de lutas coletivas, algo sistemático e que aponta para um novo modelo teórico possível. O que é comum é uso de todos igualmente, não há direito à propriedade privada. Portanto, a comunidade e o diálogo genuíno estabelecem responsabilidade ética, sem objetificações ou ganâncias, logo, são o caminho para o bem-estar social.

Esperamos que o enlace filosófico desta pesquisa, devido sua enorme complexidade, tenha sido minimamente uma jornada agradável de se conhecer, sua elaboração foi, antes de tudo, para demonstrar e apontar que há esperança para uma nova racionalidade antineoliberal, para sairmos desse poder psicopolítico que inviabiliza uma vivência dialógica e ética. Apesar de todo ceticismo e pessimismo que nos ronda, é importante ainda termos esperanças de um futuro melhor, caso contrário sucumbiremos mais ao vazio e ao desânimo que tanto nos afligem na contemporaneidade. Estudar Martin Buber é avistar uma ponta de esperança no fim do túnel ao acreditar na condição humana assim como estudar política nos faz compreender melhor as nuances de nossa existência. Para além de um comprometimento intelectual, essa pesquisa foi um singelo manifesto contra tudo que está errado em nossa sociedade. Nossa existência merece ser vivida com respeito e dignidade para todos, caso contrário, é necessário revolucionar para consegui-la. Revolucionar as bases estruturais para alcançar um bem estar coletivo é essencial para todo aquele que desejar viver em paz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primárias

A VIDA é um desafio. Compositor: Pedro Paulo Soares Pereira. *In.* NADA como um dia após o outro. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. 1 CD, faixa 10.

BARTHOLO, Roberto Jr. **Você e Eu.** Martin Buber, Presença Palavra. Garamond, 2001.

BRITO, Suellen Lima de. Considerações acerca da vivência dos indivíduos na era neoliberal a partir do pensamento de Martin Buber. *In:* Voluntas: **Revista Internacional de Filosofia.** Santa Maria, vol.11, p. 1-8, 2020.

BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente.** Traduzido por Mario A. Marino, Eduardo Altheman C. Santo. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. **Undoing the demos – Neoliberalism`s Stealth Revolution.** Zone Books, 2017.

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade.** Tradução Juliane Bianchi Leão. Pequena Biblioteca de Ensaio, Zazie Edições, 2018.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

BUBER, Martin, **Do Diálogo e do Dialógico.** Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weiberg; Editora Perspectiva S.A, São Paulo – Brasil, 1982.

BUBER, Martin, **Sobre Comunidade.** Tradução: Newton Aquiles Von Zuben; Editora Perspectiva S.A, São Paulo – Brasil, 1987.

BUBER, Martin. **Que es el hombre?** Breviarios del Fondo de cultura económica. Traducción de Eugenio Ímaz. 1º reimpréesion, Chile, 1995.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **A Nova Razão de Mundo Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal.** Ed Boitempo, Tradução de Mariana Echalar, Coleção Estado de Sítio, 2016.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. **Comum Ensaio sobre a revolução no Século XXI.** Ed Boitempo, Tradução de Mariana Echalar, Coleção Estado de Sítio, 2017.

DASCAL, Marcelo. A ideia de paz na filosofia de Martin Buber. *In.* Buber, M. **Do diálogo ao dialógico.** Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weiberg. Editora Perspectiva S.A, São Paulo – Brasil, 1982, pp 11-29.

DASCAL, M. ZIMMERMANN, O. Introdução. *In.* **Sobre comunidade.** Tradução: Newton Aquiles Von Zuben, Editora Perspectiva S.A, São Paulo – Brasil, 1987, pp 13-31.

DOWBOR, Ladislau. **O Capitalismo se Desloca: Novas Arquiteturas Sociais**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.

DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo: Porque oito famílias têm mais riqueza do que metade da população do mundo?** - São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão. Ed Martins Fontes, São Paulo: 2008 – (Coleção Tópicos).

GILES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Tradução de Maurício Liesen, Preparação de Ligia Azevedo e Revisão de Ana Martini e Fernanda Alvares. Editora Âyiné, 1ª Edição, 2018.

HARVEY, David. **O Neoliberalismo História e Implicações**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2008.

LAVAL, Christian. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. Tradução de Márcia Pereira Cunha, Nilton Ken Ota. – São Paulo: Elefante, 2020.

LÉVY, Dominique. DÚMENIL, Gérard. **A Crise do Neoliberalismo**. Tradução Paulo Cezar Castanheira – 1º Ed – São Paulo: Boitempo, 2014.

MANZANO, Sofia. **Economia Política para Trabalhadores**. Cadernos do ICP (Instituto Caio Prado Jr): São Paulo: ICP – 2019.

PARREIRA, Gisele Geralda. **Martin Buber e o Sentido da Educação**. Goiania: IFG – 2016.

SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento. **Diálogo e Educação: O Pensamento Pedagógico em Martin Buber**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco. CE, 2008.

VERBICARO, Loiane. **A pandemia e o colapso do neoliberalismo**. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, vol.11, p. 1-9, 2020.

ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Introdução. In. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001, pp 7-49.

Secundárias

ARAÚJO, Willamis Aprígio de. **Ética e Alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro**. UFPE, 2014. Mestrado em filosofia.

BAUMAN, Zygmunt. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 2009.

BORDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: Cursos no Collège de France (1989-92). [edição estabelecida por Patrick Champagne. *[et al.]*; Tradução de Rosa Freire d'Aguiar – 1º Ed – São Paulo: Companhia das letras, 2014.

BÜREN, Maria Paula de. Contraofensiva neoliberal: la Escuela Austríaca de Economía en el centro estratégico de la disputa. Editorial: **Instituto de Investigaciones Gino Germani CLACSO**, Buenos Aires, 2020. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.org/Argentina/iigguba/20200824052712/Contraofensiva-neoliberal.pdf>. Acesso: 28 set. 2020

CROMBERG, Monica Udler. **A Crisálida da Filosofia**: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapespa, 2005.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Ed Contraponto editora, Brasil, 1997.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Tradução Nélio Schneider. 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975 – 1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. – (Coleção obras de Michel Foucault).

FRASER, Nancy. JAEGLI, Rahel. **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

GAGO, Verónica. **A razão neoliberal economias barrocas e pragmática popular**. Editora Elefante, 2014.

GARCIA, Cláudia Amorim. COUTINHO, Luciana Gageiro. Os Novos Rumos do Individualismo e o Desamparo do Sujeito Contemporâneo. **Psyche**: São Paulo: v. 8, n 13, 2004.

HAN, Byung-Chul. **O que é poder?** Tradução de Gabriel Salvi Philipson – Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª edição amp. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**: Uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1992.

LAZZARATO, Maurizio. **O Governo do Homem Endividado**. Traduzido por Daniel P.P da Costa. São Paulo: N-1, 2017.

MACÊDO, Kátia Barbosa. O Desamparo do Indivíduo na Modernidade. **Ecos**, Vol. 2, Nº 1, Estudos Contemporâneos da Subjetividade, 2012.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. 2ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro II: o processo de circulação do capital. Tradução e seleção de textos extras Rubens Enderle. 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro III: o processo global da produção capitalista. Tradução Rubens Enderle. 1ª ed. - São Paulo: Boitempo, 2017.

PARREIRA, Gisele G. **Um Encontro com o Pensador Martin Buber: Do sentido das relações**. ITGT – Instituto de Treinamento e Pesquisas em Gestalt-Terapia, Disciplina Relação Dialógica, Cap. 1, 2010.

SANTOS, Rudinei Borges. **No princípio é a Relação**: Encontro e Diálogo no pensamento de Martin Buber. Trabalho de Conclusão de Curso. Centro Universitário Assunção – São Paulo, 2005.

SCHOLEM, Gershom. **O Golem, Benjamin, Buber e outros justos**: Judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1994.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. A Revelação no Pensamento de Martin Buber. **Revista Pistis e Praxis**, Curitiba, Vol. 9, Nº 3, 2017.