



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

Mário de Oliveira Gouvêa

**BUBER E WEBER EM TORNO DA POLÍTICA E DA ÉTICA: O VÉRTICE DA
DECISÃO VALORATIVA COMO ESPAÇO PARA A DIALOGIA.**

**Dissertação de Mestrado apresentada para
obtenção grau de Mestre em Sociologia
orientadora: Prof^a. Dr^a Kátia Mendonça.**

Belém 2007



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA

Mário de Oliveira Gouvêa

**BUBER E WEBER EM TORNO DA POLÍTICA E DA ÉTICA: O VÉRTICE DA
DECISÃO VALORATIVA COMO ESPAÇO PARA A DIALOGIA.**

Dissertação apresentada para obtenção grau de Mestre em Sociologia

Data de defesa: _____/_____/_____

Conceito :

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a Kátia Mendonça

Dept^a de Sociologia/UFPA orientadora

Prof. Prof^a. Dr^a Eleanor Palhano

Dept^a de Sociologia/UFPA- Membro

Prof^a. Dr^a Maria Vitória Paracampo

Dept^a de Serviço Social/UFPA- Membro

Prof^a. Dr^a Maria José Aquino

Dept^a de Sociologia/UFPA - Suplente

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
Universidade Federal do Pará
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Rua Augusto Corrêa, nº. 01-Guamá
66.075-900 - Belém-Pará



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

ATA DA DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

MÁRIO DE OLIVEIRA GOUVÊA

A Banca Examinadora de Dissertação de Mestrado do Discente Mário de Oliveira Gouvêa, intitulada: *BUBER E WEBER EM TORNO DA POLÍTICA E DA ÉTICA: O VÉRTICE DA DECISÃO VALORATIVA COMO ESPAÇO PARA A DIALOGIA*, constituída pelos professores doutores: **Kátia Marly Leite Mendonça (Orientadora)**, **Eleanor Gomes da Silva Palhano (Examinadora)**, **Maria Vitória Souza Paracampo (Examinadora)** e **Maria José da Silva Aquino (Examinadora Suplente)**, reuniu-se no Laboratório “Arthur Napoleão Figueiredo”, no dia 13 de setembro de 2007, às 9h 30, para avaliar a Dissertação em pauta, de acordo com as normas estabelecidas pelo Regulamento do Curso. A dissertação foi aprovada por unanimidade.

Belém - Pará, 13 de setembro de 2007.

Profª Drª Kátia Marly Leite Mendonça
Orientadora

Profª Drª Eleanor Gomes da Silva Palhano
Examinadora

Profª Drª Maria Vitória Souza Paracampo
Examinadora

Profª Drª Maria José da Silva Aquino
Examinadora suplente

FICHA CATALOGRÁFICA

Gouvêa, Mário de Oliveira

Buber e Weber em torno da política e da ética: O vértice da decisão valorativa como espaço para a dialogia. Belém, 2007.

92p.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-
Curso de Mestrado em Sociologia

Universidade Federal do Pará

Resumo

Weber, como perceberemos mais tarde, assumiu como desafio a tentativa de apontar um resgate para a possível corrosão da política na modernidade, pois em uma época histórica marcada pela percepção de empreendimento, constitui-se uma dificuldade fazer com que a política assuma a característica de vocação. Buber assumirá a importância para a compreensão de um viés para o agir oriundo de uma outra vertente interpretativa da política, distinta dos traços clássicos da modernidade ocidental, contribuindo decisivamente para a elaboração da decisão ética firmada em uma transcendência alicerçada na mística judaica e no humanismo hebraico. Quais seriam então as condições para a política assumir uma relação digna com a ética, em uma era marcada pela desvalorização de todos os valores? Ou em uma concepção Iluminista, como doar à política a possibilidade de retomar o princípio da emancipação dentro da própria eficácia, incorporando a necessidade do “responder ético” em relação à face do outro? Questões como as apontadas acima são os alicerces que motivaram esta pesquisa.

Abstract

Weber, as we will perceive later, assumed as challenge the attempt to point a rescue with respect to the possible corrosion of the politics in modernity, therefore at a historical time marked by the enterprise perception, a difficulty consists to make with that the politics assumes the vocation characteristic. Buber will assume the importance for the understanding of a bias it to act deriving of one another interpretative source of the politics, distinct of the classic traces of modernity occidental person, contributing decisively for the elaboration of the firmed ethical decision in a valor religious in the Jewish mistic and the Hebrew humanism. Which would be then the conditions it politics to assume a worthy relation with the ethics, in an age marked for the depreciation of all the values? Or in an enlightenment of conception, as to donate to the politics the possibility to inside retake the principle of the emancipation of the proper effectiveness, incorporating the necessity of "answering ethical" in relation to the face of the other? Questions as the pointed ones above are the foundations that had motivated this research.

**À minha mãe minha eterna
gratidão**

“Como a mão mantida ante os olhos encobre a maior montanha, assim a pequena vida terrena se oculta da visão das enormes luzes e mistérios dos quais o mundo esta cheio, e aquele que pode afastá-la da frente de seus olhos, como alguém que retira sua mão, contempla o grande brilho do mundo interior”

Martin Buber

Agradecimentos

Agradeço a Govinda por ter me feito feliz em momentos tristes.

À minha mãe querida.

À minha esposa Flaviana Bentes por ter compartilhado seu grande coração comigo durante esse tempo.

À minha querida amiga e professora Kátia Mendonça.

À minha madrinha.

Aos meus irmãos.

A meu querido sobrinho Gabriel Socorro da Pança.

A todos os professores que contribuíram nesta caminhada.

A todos os meus amigos, com destaque especial ao camarada Marcellus Vital, que por um capricho do destino sempre apareceu na minha vida.

E deixo um agradecimento especial para o Paulo e a Rosangela que como instrumentos de Deus sempre se mostraram disponíveis em momentos necessários.

E por fim, à UFPA que possibilitou um grande retorno espiritual.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I - ENCANTO E DESENCANTO: WEBER E OS PILARES DA MODERNIDADE .	13
1.1 A perspectiva de Weber em relação à racionalização.....	13
1.2 <i>Fides efficax</i>	20
1.3 O Paradoxo da perda da liberdade pela racionalização.....	23
1.4 Secularização e desencantamento.....	26
II - CONVICÇÃO E RESPONSABILIDADE - A Tensão da Ética na Esfera Pública.....	29
2.1 A política e os tipos de dominação em Weber.....	29
2.2 A política como vocação.....	32
2.3 Ética da convicção e ética da responsabilidade.....	38
III - BUBER E SUA FILOSOFIA DA VIDA: Uma Teoria da Ação que conforta a Alteridade & O Despertar para o Humanismo.....	48
3.1 Uma breve apresentação.....	48
3.2 Um pensador existencialista.....	49
3.3 A responsabilidade genuína.....	56
IV - O TEMPO ANTROPOLÓGICO DE BUBER, UM CONVITE AO MISTÉRIO....	61
4.1 O presente como expressão de um tempo.....	61
4.2 A vida autêntica das comunidades.....	63
V - PODER E ÉTICA: DO DESENCANTO AO ENCANTO.....	71
5.1 O perfil da política através dos tempos.....	71
5.2 A separação.....	76
5.3 O reencontro.....	78
CONCLUSÃO.....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	93

Introdução

Ao considerar a noção que se dá para a política, notaremos uma gradativa distinção que se origina de acordo com o pensamento vigente de cada época

No entanto, para compreendemos um pouco mais esta mudança devemos considerar uma noção abrangente do que seja a política, para depois analisarmos as variações do sentido que se atribui a ela, assim como, qual a problemática que o sociólogo de origem alemã Max Weber (1864-1918) vai ressaltar para o processo de decisão política dentro da esfera das organizações burocráticas.

Weber, como perceberemos mais tarde, assumiu como desafio a tentativa de apontar um resgate para a possível corrosão da política na modernidade, pois em uma época histórica marcada pela percepção de empreendimento, constitui-se uma dificuldade fazer com que a política assuma a característica de vocação.

Devemos entender que em todo o pensamento clássico a política como atividade específica visava incorporar a noção de desenvolvimento humanístico, a excelência moral e a própria virtude cívica. Contudo, é importante evidenciar que estas qualidades, para alcançarem sua proposta, necessariamente deveriam ser situadas dentro do espaço da autonomia, da independência, da auto-reflexão, do senso de proporção e outras características que foram suplantadas pelo caminhar da modernidade e, além disso, percebermos que esta modernidade acabou estruturando e condicionando o sentido da humanidade para uma percepção e uma orientação burocrática extremamente sistêmica e entorpecida pela mecanização dos atos e por uma racionalização completamente instrumental.

Ter a idéia clara de como a política pode assumir o sentido de vocação, de percepção responsável no momento de decisão do homem público, ou seja, de como apresentar essas duas vertentes, ora se complementando ora não, pode capacitar o homem moderno, fazendo-o compreender a grandeza existente dentro de suas comunidades políticas em detrimento da simples salvação da alma individual; será um dos objetivos que esta dissertação tentará elucidar, apoiada pela própria teoria weberiana e sustentada por um pensador humanista chamado Martin Buber (1878-1965).

Buber assumirá a importância para a compreensão de um viés oriundo de uma outra vertente interpretativa da política, distinta dos traços clássicos da modernidade ocidental, contribuindo decisivamente para a elaboração da decisão ética firmada em uma transcendência alicerçada na mística judaica e no humanismo hebraico. Deste modo, a política assume um propósito de extrema dignificação para uma esfera dialógica, responsável e presente em relação ao “outro” que incorpora o limite ético da ação individual.

Indiscutivelmente a noção de política baseia-se na pluralidade dos homens e, sendo os homens distintos, é comum surgirem divergências de interesses. Portanto, a tentativa de harmonizar a convivência entre as diferenças de importância será justamente o papel da política.

Entretanto, nossa problemática pode ser resumida diretamente na seguinte questão: à proporção que a política, assim como a própria ciência e o capitalismo, começa a se relacionar com a necessidade do poder e do controle, curiosamente, esta só pode estruturar modelos de sociedade extremamente gerenciadas; e sua calculabilidade implacavelmente acaba impulsionando para além de seus limites o mundo dos valores e, conseqüentemente, a vinculação de um agir político vinculado com a ética .

Assim sendo, a grandeza que os clássicos entendiam como inseridas nas comunidades políticas, fica gradativamente mais difícil de ser praticada de maneira eficaz. Quais seriam então as condições para a política assumir uma relação digna com a ética, em uma era marcada pela desvalorização de todos os valores? Ou em uma concepção iluminista, como doar à política a possibilidade de retomar o princípio da emancipação dentro da própria eficácia, incorporando a necessidade do “responder ético” em relação à face do outro?

Questões como as apontadas acima são os alicerces que motivaram esta pesquisa.

I - ENCANTO E DESENCANTO: WEBER E OS PILARES DA MODERNIDADE

1.1 A perspectiva de Weber em relação à racionalização

Max Weber possui uma extensa obra sobre os mais variados assuntos, reflexo de sua curiosidade quase que infinita. No que tange como necessidade para a dissertação, apresentaremos alguns traços estruturais para se entender de que forma Weber pensava a política e como ele concebia a possibilidade de se ter liberdade política em uma era onde a prevalência do domínio técnico acaba incorporando o poder de decisão do homem que se encontra no espaço da escolha pública. Neste caminhar é necessário apresentar algumas considerações que fazem parte da cultura moderna do ocidente. E com o intuito de alcançar este objetivo, iniciarei nossa apresentação a partir de uma passagem que ilustra, de forma sucinta, os impactos da estrutura moderna sobre a vida dos homens:

No século XIX muitos escritores românticos, nos Estados Unidos e na Inglaterra, bem como na Alemanha, criticaram o Iluminismo por inventar esmerados esquemas intelectuais a fim de tornar o caótico e o não-analisável em sistemas cuja coerência acabou sendo mais restritiva do que libertadora. (DIGGINS, 1999, p.13).

Weber assumia um pensamento marcado pelas chamadas “antinomias”, o que representava uma oposição impossível de não ocorrer entre os princípios vitais da esfera humana. Era bastante evidente que seu pensamento possibilitava, ao bom entendedor, enxergar o largo e extenso abismo que há entre o que conhecemos como ideal e aquilo que se manifesta no real, em outras palavras, o espaço que existe entre o que aspiramos e o que nos adaptamos. Isso acabou possibilitando uma capacidade para o cientista permanecer nas indagações sem buscar de forma irritante a razão do fato.

Assim, percebia que a própria razão assumida por uma época como libertadora, acabou comprometendo, devido alguns fenômenos casuais, o valor e o sentido das ações humanas, resultando no que ele determinou como “secularização”, derivada de

um processo complementar, mas distinto - como veremos mais a frente - chamado de “desencantamento do mundo”; ou com uma expressão que inferi uma questão semelhante, porém com uma singular distinção, que é o termo “secularização do mundo”.

Weber apresenta um paradoxo que serve como ilustração para se compreender melhor o que ele determinava como secularização. Para “o estudioso da burocracia”, quando conseguimos identificar claramente quais são as razões que originaram nossas crenças e nos damos conta de que estas são na verdade fruto de uma necessidade e interesses forjados pelo nosso medo, por qual razão então deveríamos acreditar nelas?

É neste sentido que ele entende que a forma como a razão foi concebida na modernidade, isto é, a condição de como o conhecimento foi estabelecido passa a ser responsável pela eliminação da liberdade da vida e, conseqüentemente, este processo gradativo de racionalização acabou condicionando cada vez mais o homem à celebre expressão criada por ele: “cárcere de ferro”. E será dentro desta lógica que o autor irá perceber o “carisma” como possibilidade de representar a própria natureza da vida, conceituação que a racionalização não consegue abarcar e unificar dentro de singelos conceitos:

A leitura de algumas obras de Max Weber nos deixou uma impressão: A razão como um pêndulo, cujo movimento oscilante era delimitado nos seus dois extremos pela irracionalidade da valorização subjetiva. Num dos extremos encontramos o sujeito cientificamente desamparado, digladiando-se com os “Deuses e demônios” que habitam suas esferas de valores. Por essa situação necessariamente terá de passar todo aquele que procure o objeto de sua ciência. A partir deste ponto, o pêndulo percorrerá o rigoroso caminho da metodologia, que tende a garantir a validade e objetividade do conhecimento científico. Levando na sua inércia o rigor do método, ele continuará pelo vacilante e discutido arco da política até o outro extremo, no qual encontramos, impossibilitado de recorrer a razão, o sujeito imerso na sua esfera valorativa. Por isso passará todo aquele que ouse fazer da política a estrela-guia de sua vida. (SAINT-PIERRE, 2004, p.10).

De uma forma mais ampla, a equivalência do cientista e do político no momento de decisão se assemelha bastante, pois a decisão valorativa¹ irá também se manifestar na ação política. Será desta forma que Weber irá entender que a relação do homem com os valores serve como sinalização para se compreender uma determinada ação.

Weber demonstra uma constante tensão entre a razão e a paixão (ou fé), e será justamente na ação política que este conflito se manifestará de forma bastante evidenciada e, segundo ele, quase sem solução.

Entretanto, para darmos início a uma apresentação clara do que seja este conflito na política - problema este que Weber observa e procura responsabilmente sanar, embasando-se em uma ética que fixe o ser humano em primeiro plano - devemos trilhar um caminho apresentando certos pontos necessários da teoria *weberiana*, para em seguida analisarmos a perspectiva dada pelos inúmeros apontamentos de Martin Buber no que concerne à ética e à perspectiva de ação política amparada por uma responsabilidade genuína, característica que mais importa para o domínio deste trabalho.

Por tanto, faremos uma apresentação da análise *weberiana* presente na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, visando captar aquilo que o autor aponta como concepção de modernidade e a passagem fundamental de um tipo ideal de ação social com relação a valor para a predominância de uma ação social com relação a fins. Posteriormente entenderemos qual o impacto deste comportamento dentro da política visionada por Weber.

¹ É interessante notar uma referência que Weber nos apresenta, em relação à questão valorativa: “Juízos de valor não deveriam ser extraídos de maneira nenhuma da análise científica, devido ao fato de derivarem em última instância de determinados ideais, e de por isso terem origens ‘subjetivas’.” (WEBER, 2001, p.109).

Com o objetivo de compreender as razões que deram origem ao racionalismo ocidental, Weber escreve a sua obra mais celebre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

É nesta obra que o racionalismo² se apresenta como traço fundamental do capitalismo ocidental moderno e é apontado como oriundo de uma série de fatores motivados pela Reforma Protestante. Assim sendo, inicia sua obra com o objetivo de tentar responder qual o traço evidente do ocidente e de que forma este traço foi edificado como um princípio cultural. A racionalização ou calculabilidade da vida, segundo Weber, teria se manifestado com o processo de diferenciação e separação das esferas axiológicas (ciência, arte, moral, direito), antes unificadas pela religião.

O aparecimento daquilo que Weber chamou de cálculo racional dos custos no momento da produção, a institucionalização do trabalho assalariado baseada na legitimidade dada pelo tipo de dominação legal, a própria aparição de uma inovação na forma de pensar e de atuar que acabou patrocinando o artifício necessário para a acumulação e a ininterrupta inclusão da ciência e da técnica ao procedimento produtivo, como também a transformação do Estado, que começou a atravessar um processo de organização baseado em um sistema tributário centralizado, possuidor de um poder militar disponível a qualquer momento necessário, no direito da legislação e da violência e especialmente numa administração baseada no aspecto burocrático racional, são características evidenciadas do ocidente por este tipo de racionalização.

Obviamente que esse desenrolar da racionalização do ocidente abarcou, além das áreas mencionadas acima, a do *ethos* humano, cujo comportamento ocasionado pelo protestantismo teria condicionado o estabelecimento da vida calculada, trazendo a rigidez da ascese para a conduta do homem que se encontrava no mundo.

Este tipo de racionalismo econômico do ocidente, segundo Weber, atravessou um raio causal motivado justamente pelo *ethos* racional de comportamento da vida

² O racionalismo é a corrente filosófica que iniciou com a definição do raciocínio que é a operação mental, discursiva e lógica. Este usa uma ou mais proposições para extrair conclusões se uma ou outra proposição é verdadeira, falsa ou provável. Essa era a idéia central comum ao conjunto de doutrinas conhecidas tradicionalmente como racionalismo.

existente nas percepções protestantes, com maior destaque ao puritanismo. Este comportamento teria sido segundo o autor, um dos fatores responsáveis pela edificação do desenvolvimento racional do ocidente. Obviamente que Weber é dotado de uma humildade científica digna de ser destacada ao admitir a possibilidade de se valorizar outros fatores para se entender o fenômeno.

Weber pesquisou densamente a ética vocacional dos grupos religiosos, com a finalidade de procurar entender de que forma, e em que sentido o movimento religioso acabou influenciando o caminhar da cultura ocidental, ou seja, inquiriu até que ponto os costumes culturais do ocidente moderno tiveram como origem histórica algumas estruturas religiosas

É justamente na obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” que Weber (2004,p,23) afirma que: “os líderes do mundo dos negócios e proprietários do capital, assim como dos níveis mais altos da mão-de-obra qualificada, principalmente o pessoal técnica e comercialmente especializado das modernas empresas, são preponderantemente protestantes”. Os protestantes, segundo Weber (2004), além de serem herdeiros de uma extensa riqueza material, possuíam uma cultura diretamente oposta quando relacionada a dos católicos, o que acabou condicionando-os ao interesse pelos negócios capitalistas.

A educação católica, segundo o autor, tem como foco os estudos humanísticos, enquanto que no protestantismo, diferente do catolicismo, os estudos focalizavam os trabalhos técnicos e especializados, assumindo um comportamento particular que se aproximava para o racionalismo. E como conclusão Weber apresenta a idéia de que neste caso aquilo que ele aponta como “*espírito do capitalismo*” poderia ser decorrente da relação ocorrida entre um tipo de filosofia religiosa da vida com a mais intensa condição necessária para o incremento da mentalidade comercial.

Weber aponta um possível nexos entre a ética protestante e o “*espírito do capitalismo*”: a idéia de vocação³. Esta idéia constitui um método de vida que

³ “Não há dúvida de que já na palavra alemã ‘*Beruf*’, e, quem sabe, ainda mais, na palavra inglesa ‘*calling*’, existe um conotação religiosa - a de uma tarefa ordenada, ou pelo menos sugerida por Deus - que se torna tanto mais manifesta, quanto maior for a ênfase do caso concreto. Haja vista a trajetória histórica da palavra, através dos idiomas civilizados (*Kultursprachen*), nos quais se nota imediatamente que, para aquilo que hoje chamamos de ‘vocação’ (no sentido de um plano de vida, de uma determinada área de trabalho), nem os povos predominantemente católicos, nem a Antiguidade Clássica conheceram

condiciona o indivíduo à dedicação total a uma determinada área de trabalho, cuja ênfase valorativa do trabalho do dia-a-dia secular seria uma conseqüência direta da Reforma.

Foi a partir de Lutero (1483-1546) que o conceito de vocação assumiu esse novo significado, onde para se viver de forma aceitável por Deus bastava cumprir as tarefas do século ao qual o indivíduo foi condicionado no mundo. Segundo Weber (2004) esta noção de vocação é considerada uma das características principais para se entender a relação entre o *ethos* religioso e o desenvolvimento do capitalismo moderno ocidental. Entretanto, o *ethos* dos movimentos religiosos protestantes, sobre tudo o puritanismo, não pode ser, de forma alguma, entendido simplesmente como divulgação necessária do que convencionalmente conhecemos como o ‘espírito do capitalismo’.

Nesses movimentos religiosos a salvação da alma era o tijolo de edificação das vidas e das obras dos indivíduos que se comportavam por esse *ethos*. Embasando-se neste princípio, Weber assume que na maioria das vezes os resultados desta relação apresentada pela Reforma tiveram conseqüências imprevistas e indesejadas; em alguns casos até mesmo totalmente divergentes do que se desejava.

Para Weber, a ética do protestante somente representou uma das fontes da racionalização da vida que colaborou para a edificação daquilo que ele chamou de ‘espírito do capitalismo’. A partir do momento que Calvino (1509-1564) apresentou a doutrina da predestinação segundo Weber (2004), o capitalismo moderno foi favorecido historicamente. Logo, poderíamos resumir em poucas linhas a doutrina da predestinação, pois segundo ela Deus havia decretado que para a manifestação da sua glória alguns homens e anjos seriam predestinados à vida eterna e outros à morte; os homens existiriam por causa de Deus e, sendo assim, os desígnios do Senhor somente são revelados se este assim desejar.

Como conseqüência, o significado de nossa existência estaria envolto em um pleno mistério. Então na seguinte passagem entenderíamos que: *“a graça de Deus, uma vez que seus desígnios não podem mudar, é tão impossível de ser perdida por aqueles a quem Ele a concedeu como é inatingível para aqueles aos quais Ele a*

um termo equivalente, ao mesmo tempo que ele tem existido entre todos os povos predominantemente protestantes.” (WEBER, 2004, p. 72).

negou” (WEBER, 2004). Como nos disse Weber, a consequência desta afirmação seria o “*sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo*”, e para o pecador só lhe restaria a condenação de seguir sozinho “*seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade*”.

A residência pela qual o “Pai Supremo” havia escrito o destino da humanidade foi ocupada por um ser transcendente que se encontrava além daquilo que o entendimento humano poderia almejar e ao retratar o destino de cada ser teria regulado nos mínimos detalhes o “*cosmos da eternidade*”.

É exatamente neste apontamento que reside a diferença essencial e decisiva entre o calvinismo e o catolicismo. Na estrutura do calvinismo existe uma eliminação completa daquilo que se entende por salvação individual pelos mecanismos da Igreja e dos sacramentos, valendo-se de princípios completamente diferentes dos que o catolicismo acredita. Portanto o caminhar do indivíduo é solitário perante Deus e a Igreja; sacerdote, sacramento são palavras vazias de significância. Aqui reside o espaço da contribuição do calvinismo para o desencantamento da própria estrutura religiosa. Como apontado:

Aquele grande progresso histórico-religioso de eliminação da magia do mundo (*Entzauberung der Welt*), que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiando todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. (WEBER, 2004, p.72).

O valor que as correntes religiosas protestantes apresentaram na edificação da moderna cultura secular foi orientado de uma forma casual pela mais abrangente desestruturação de todos os sacramentos como instrumentos para a salvação do indivíduo, o que acabou, por sua vez, condicionando o desencantamento religioso do mundo. Weber afirmava que o protestantismo tinha a singularidade de construir comunidades que almejavam a idéia da pureza abandonando verdadeiramente o mundo e aceitando de forma absoluta Deus, que expressava suas palavras através da consciência, ou seja: “apesar da necessidade do indivíduo participar da verdadeira Igreja para a salvação, o intercâmbio com seu Deus era desenvolvido em um profundo isolamento espiritual”(WEBER,2004). Diante disto, a orientação espiritual do indivíduo

se estruturava totalmente em aguardar a ação do Espírito, pois esta espera tinha por objetivo ir além do caráter emotivo e irracional das paixões, assim como dos interesses do homem “natural”. Por tanto, o homem deveria comungar em silêncio, pois só assim alcançaria a tranqüilidade necessária para ouvir a palavra de Deus.

Decorrente deste comportamento silencioso que almejava o escutar da palavra de Deus surgiu o arquétipo de um homem capaz de se comportar profissionalmente, provido de uma educação tranqüila e capacitada para a reprodução eficaz dos negócios, pois por intermédio destas relações comerciais este homem encontrava a justificativa para a consciência individual: “*A eliminação da magia do mundo não permitiu nenhum outro curso psicológico, que não a prática do ascetismo laico. Uma vez que estas comunidades nada queriam ter que ver com os poderes políticos e com seu procedimento, disto resultou visivelmente a penetração desta moral ascética na vida profissional*” (WEBER, 2004, p.104-6)

1.2 *Fides efficax*

Para Weber, esta maneira de pensar e perceber o mundo acabou condicionando o indivíduo a agir objetivando a salvação; então a fé deveria ser alcançada e até mesmo provada pelos objetivos concreto, dispondo-se de uma base que sustentasse a certeza de se ter alcançado a graça de ser um dos eleitos.

Deste modo a busca incansável da sensação de autoconfiança na atividade profissional acabava sendo aceita como um instrumento apto e mais adequado para afugentar a incerteza gerada por um paradoxo religioso. Weber denomina esta noção de vocação para a salvação como *fides efficax*, e este “chamado” seria audível apenas pelos eleitos. Essa *fides efficax* acabou gerando uma orientação cristã que visava incansavelmente a glorificação de Deus pela atividade secular. Logo, Deus estaria ajudando aquele que se ajuda: madrugando cedo para o trabalho; todavia para que isto ocorresse, o indivíduo orientado por este tipo de conduta precisaria valer-se de um autocontrole metódico que a qualquer instante poderia ingressar as decisões presentes na indagação complexa de ser condenado ou eleito pela graça de Deus. Por conseguinte, exatamente aqui residiria outra diferença estrutural com o catolicismo.

Segundo a teoria *weberiana*, a ética protestante defendia as obras, aceitando-as como dever profissional de extrema importância para o êxito da salvação. Tal conduta se tornou mais forte justamente pela inquietação que motivou a busca dos indícios de salvação dos protestantes de sua época. Por outro lado, no catolicismo existia um apego em relação às obrigações tradicionais, onde as obras, mesmo tendo como objetivo a salvação, não edificaram um sistema de vida integrado baseado na extrema calculabilidade; as obras não se integravam, pois eram submetidas de forma isolada. Os católicos não foram condicionados, tanto quanto os puritanos, para aquilo que Weber entendia como racionalismo do mundo, além do que a “desmagificação” ainda não havia amparado as obras do catolicismo.

Conforme os calvinistas, Deus solicitava de seus fiéis não apenas um comportamento isolado, mas uma orientação santificada coordenada em um método unificado. E daí reside a noção universalista desta religião.

Estruturada num ordenamento sólido e plenamente capaz de ser orientado pela consciência, o *ethos* do homem do protestantismo passa a ser totalmente calculado racionalmente e orientado pela objetividade de intensificar a glória de Deus na estrutura secular. Então, o puritanismo conseguiu fazer com que uma reflexão interminável na vida superasse o estado de natureza da existência e com isso a conduta racional da vida protestante foi se estruturando ao longo do tempo no espaço do ascetismo cristão monástico, onde o monasticismo foi responsável pela base da edificação de todo um sistema baseado na calculabilidade da conduta capaz de controlar o estado natural da existência. Assim, foi a partir dele que a conduta humana inicia um processo de liberação em relação aos impulsos irracionais, mantendo suas práticas e ações sob constante vigilância da própria consciência.

Conseqüentemente os homens que reestruturaram o protestantismo acharam nos mosteiros este tipo de racionalismo cristão que foi apontado anteriormente e que acabou conduzindo essa percepção para um tipo de ação prática no mundo. Weber (2004, p.85) aponta na seguinte passagem que: “*O calvinismo substitui a aristocracia espiritual dos monges, alheia e superior ao mundo, pela aristocracia espiritual dos predestinados santos de Deus, integrados no mundo*”. Foi esta conduta ética racionalizada que acabou conduzindo a consciência individual para uma eterna

vigilância do ser na vida e não tão longe esta conduta teria possibilitado a noção do conceito de vocação deste protestantismo ascético intramundano.

Weber possibilita ao seu leitor perceber que esta noção de vocação a partir do instante que é concebida por este véis secular [intramundano], acaba auxiliando o desenvolvimento da estrutura cultural da modernidade. É interessante perceber que esta afinidade revela um significado bastante evidente quando surge o debate entre riqueza e aquisição. A riqueza se estabelece como um sério perigo, como uma simples tentação que, quando desprovida de um sentido virtuoso, acabaria se tornando um alvo digno de suspeitas morais. Obviamente que isto ocorreria justamente pelo fato de que aqueles que visam apenas uma vida entregue ao ego, determinada pelo gozo da própria riqueza, da sensualidade, do ócio e conseqüentemente do perigo dado pelo relaxamento total, acabariam seguindo um caminho contrário da vontade de Deus.

Por conseguinte, o homem do puritanismo deve trabalhar nesta terra em tempo total dentro daquilo que o fez ser chamado, pois somente desta forma a glória de Deus seria alcançada. No tempo não pode haver perdas com atividades relacionadas ao luxo, a preguiça etc. justamente porque tempo perdido é possibilidade de glorificação a Deus jogada fora, como aponta Weber (2004): “O trabalho é o velho e experimentado instrumento ascético, que previne o homem das tentações, inclusive as sexuais, que devem estar voltadas para o mandamento ‘crescei e multiplicai-vos’”.

A arma mais eficaz contra os perigos da tentação residiria justamente no trabalho intenso destinado ao chamado da vocação e, portanto, a ausência de pretensão para o trabalho assumiria, nesse caso, a aparência de uma total ausência do estado de graça. O trabalho acaba sendo, por meio de um paradoxo na cabeça do homem, a única maneira de sentir-se pleno e harmônico devido os indícios da salvação.

Em certo ponto, este processo de intensificação do trabalho dentro de uma vocação acabou gerando uma especialização responsável por um determinado avanço na própria divisão social do trabalho, no qual o próprio trabalhador, oriundo desta relação devido a qualificação cada vez mais crescente, auxiliou qualitativamente e quantitativamente o progresso da cultura moderna.

1.3 O Paradoxo da perda da liberdade pela racionalização

Como resultado deste *ethos* puritano dado para a noção de vocação na sociedade, além de influenciar o desenvolvimento do modo de produção capitalista tivemos o início de um fenômeno bastante específico na história da modernidade, no qual a possibilidade da materialização da impessoalidade dada por esse processo da razão, seria a estrutura básica daquilo que futuramente Goffman (2001) nos apresentaria em uma tendência mais extrema de mortificação do “EU”.

Segundo Weber, este referido tipo de ascese condicionava toda a sua força fundamentalmente em direção a um determinado tipo de atitude: a de não conseguir viver uma vida espontaneamente desfrutando tudo o que ela poderia nos oferecer; pois os domínios culturais construídos na vida secular, de forma alguma poderiam ter a possibilidade de serem objetos de prazer. A exemplo, o próprio esporte deveria assumir esta relação com uma condição racional, neste caso uma estruturação saudável para o corpo. Assim, observaremos mais tarde que este costume teve um impacto fundamental na maneira pela qual a política passaria a ser entendida dentro da modernidade. E o marco histórico ocorreu a partir de Maquiavel (1469- 1527).

A concepção fundamental condizia com a idéia de que o homem representaria o papel de um guardião e reproduzidor dos bens confiados pela graça divina, e assim sendo, este deveria prestar contas com o seu dono. Por tanto, não seria concebido de forma alguma a este homem buscar outra finalidade para os bens de Deus que não fossem os da própria reprodução.

Esta concepção de obrigação do homem para com os domínios que lhe foram conferidos - no qual assume a noção de administrador de um reproduzidor maquinário de fazer dinheiro - acobertou com uma força paralisante toda a vida. O homem que tinha mais poder de posse, diretamente se sentia mais responsável na corrida existencial para conservar e intensificar o aumento destes bens valendo-se desta calculabilidade aplicada ao trabalho. Weber nos apresentou que neste aspecto residiria uma herança do ascetismo intramundano.

Destarte, este ascetismo secular do protestantismo, desta forma, assumia uma proposta antagônica à espontânea utilização das riquezas, e conseqüentemente

acabava delimitando o consumo. No entanto foi ele quem assumiu o papel de libertação psicológica para a conquista de bens que não eram tão permitidos pelos costumes da tradição. A partir de então os grilhões da aquisição do lucro foram completamente rompidos e este ainda assumiu uma postura de dignificação ao próprio Deus. Obviamente que esta luta contra a sedução do pecado pelos bens materiais não era motivada pelo simples enriquecimento, mas sim pela utilização irracional desta riqueza.

Este tipo ideal que Weber condiciona como “espírito do capitalismo” representaria o resultado da relação estrutural da limitação do consumo com a permissão da busca pela riqueza. O ascetismo acabou assumindo o papel de uma virtude burguesa onde os próprios trabalhadores que buscavam empregos tinham a plena consciência de que sua ação era atrelada a um aspecto valorativo condicionado pela ascese.

A noção de ‘vocação’ individual, teve o impacto de limitar o trabalho especializado contra esta condição genérica do homem universal. Com o tempo este ascetismo rompeu os muros dos mosteiros e acabou vestindo o espírito da vida profissional influenciando totalmente esta moralidade mundana. Como consequência deste processo tivemos uma contribuição intensa para que a ordem econômica atingisse uma organização técnica atrelada a eficácia da produção.

Portanto, o ascetismo intramundano do protestante teria doado a edificação de um sistema racional em que estes indivíduos se comportassem como se estivessem presos em uma “jaula de ferro” e, por consequência, poderiam até perder sua liberdade. Weber em vários momentos demonstrou alguns aspectos deste processo de racionalização do mundo como opostos a própria noção de democracia.

Para o andamento desta dissertação é necessário deixar claro que este dano na liberdade do homem é concomitantemente a perda de sentido para a vida. A própria ciência libertária que anteriormente assumia um veículo condizente para esta estrutura se efetivar não está livre para agora doar sentido. Obviamente que não apenas a ciência deve ser tomada como exemplo destes motores que condicionam a desestruturação da liberdade, mas também pode ser citado: a própria técnica, a organização do trabalho através de uma extrema calculabilidade nas fábricas, a organização racional do trabalho, a burocratização etc. O homem novamente se torna

servo devido à estruturação crescente desta calculabilidade extremamente impessoal que condiciona o homem a uma passividade e isolamento. Esta estrutura que regulava de forma administrativa a vida, a burocratização, assumiu um aspecto tão elevado que os homens poderiam até mesmo perder a noção de liberdade para as possibilidades de suas decisões devido a força da coordenação dada pela racionalização da vida, que agora estaria sem o manto do encantamento valorativo que auxiliou a estrutura do capitalismo nascente.

Weber afirma que este ascetismo conduziu uma reorganização do mundo e condicionou uma estrutura ideológica que auferiu aos bens materiais uma força cada vez maior sobre os homens como nunca havia ocorrido na história. Atualmente esta base estrutural que condicionava um aspecto valorativo para as ações humanas se desprendeu totalmente de seu cárcere e o capitalismo, libertado por uma simples relação casual, não precisa mais desta estrutura encantada para sua legitimação. A riqueza é a busca incessante do capitalismo moderno que agora está totalmente despido daquele manto ético-religioso responsável pela eterna vigilância subjetiva do homem. Eis que o próprio capitalismo assumiu seu altar.

Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda se nenhuma dessas duas (..) Nesse último caso, os 'últimos homens' esse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como 'especialistas sem espírito, hedonistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado. (WEBER, 2004, p. 166).

Após termos percebido a posição de Weber para a imersão do ocidente a este mundo racionalizado, fica mais claro compreender a noção de secularização e desencantamento do mundo propostas pelo autor. Assim, como ponto fundamental para a problemática desta dissertação, iremos entender a concepção *weberiana* para a política dentro deste mesmo condicionamento, e quais as implicações da posição ética do homem que se encontra na modernidade inserido na esfera do poder.

1.4 Secularização e desencantamento

A noção de secularização em Weber assume um sentido muito amplo, afinal de contas ele foi quem elaborou o conceito bastante utilizado para se entender a modernidade, conhecido como “desencantamento do mundo”:

Segundo consta, para cunhar tão marcante sintagma ele teria se inspirado numa locução análoga, de autoria do poeta Schiller, referente ao efeito de des-divinização ou des-endeusamento da natureza (*Entgötterung der Natur*). Uma vez pelo menos, e assim mesmo como adjetivo, Weber usa a idéia de des-divinização para se referir ao "mecanismo des-divinizado do mundo". É quando, na "Introdução" (*Einleitung*) à *Ética econômica das religiões mundiais*, ele discute a diferença entre, de um lado, o conhecimento e a dominação racional do mundo natural e, do outro, as experiências místicas individuais, inexprimíveis, incomunicáveis, "cujo conteúdo indizível permanece como o único Além ainda possível junto ao mecanismo des-divinizado do mundo. (PIERUCCI, 1998).

Como podemos notar em suas obras, o termo desencantamento seria o de maior utilização por Weber, pois comumente encontramos esta noção em sua teoria como artefato para se enquadrar este processo de racionalização do mundo expressado anteriormente através da obra “*A ética protestante e o espírito do capitalismo.*”

Weber conseguiu entender a possibilidade de se enquadrar um processo histórico e cada vez mais abarcador das relações, como já apontado anteriormente, conhecido como racionalização do mundo. Fruto concebível por ele como estruturação de uma racionalização religiosa secular que foi capaz de atrelar, por intermédio de uma relação simplesmente casual, uma eticidade. Segundo Weber este processo resumidamente é apontado na obra a qual já nos referimos na seguinte passagem:

Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui à sua consumação (WEBER, 2004, p. 72).

Nesta passagem, Weber atrelou os limites pelo qual se iniciou este processo. Interessante apontamento foi feito por Pierucci quando distingue com grande louvor os conceitos de secularização e desencantamento; segundo ele:

Existe entre os comentaristas a tendência a tomar os dois por sinônimos, a aceitação tácita (mas nem sempre) de sua equivalência. Por isto mesmo, é sempre bom lembrar aos intérpretes teoricamente mais incautos que os dois diferentes termos têm, também em Max Weber, significados diferentes, embora a diferença pareça só uma sutileza. É mais que isto, bem mais. Ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é *um processo essencialmente religioso*, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação, conforme fica explicitado nesta outra passagem de *A ética*, na qual Weber estabelece estilisticamente, com o uso dos dois pontos, a seguinte equação: "o desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação" (PE, p. 114; EP, p. 81). Por isto, por mais de uma vez Weber lhe agrega o adjetivo *religioso*: o "desencantamento *religioso* do mundo" [*die religiöse Entzauberung der Welt*; PE, p. 156]. Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; significa *sortie de la religion* (Gauchet, 1985); é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela. " (PIERUCCI, 1998).

Weber assume a apresentação desta distinção ao se referir neste trabalho sobre as seitas que manifestaram este processo de secularização, manifestação esta que alude a tempos posteriores até mesmo às próprias seitas do protestantismo norte americano. Seguindo esta lógica, Weber chegou a conclusão que este processo de secularização na verdade é conseqüência do processo histórico e religioso do desencantamento do mundo. Interessa perceber que para o nosso autor o processo por ele definido como racionalização da vida é muito mais abrangente que a noção que temos quando nos referimos ao conceito de desencantamento do mundo. Por tanto, o sentido dado ao desencantamento do mundo assume uma duração mais extensa do que aquilo que Weber determina como secularização, no entanto é necessário fazer um destaque e apontar o que Weber verdadeiramente caracteriza singularmente em ambos os processos.

Diante disto, o desencantamento do mundo expressa o antigo conflito da religião com a magia, o qual podemos tomar como exemplo um período da Idade Média em que a caça às bruxas e feiticeiros era uma atividade rotineira, tendo em vista que este grupo de pessoas se encontrava fora da sistematização política religiosa deste período medieval; enquanto que a secularização pode ser expressada pelo conflito da modernidade cultural com a própria religião. Obviamente que as conseqüências diretas

deste conflito seriam: o declínio da religião como discurso narrativo de legitimação do Estado, a degeneração do seu status e sua completa limitação no que diz respeito a integração das esferas do conhecimento.

Assim, é incontestável que a relação de desencantamento e secularização contribuíram de forma determinante o processo da modernidade. A consequência do desencantamento em relação a religião foi negativo e estruturou, como já visto anteriormente, o chão para o andamento da secularização e do futuro avanço no processo de racionalização e da própria dominação política; ponto este fundamental para a nossa problemática:

A teoria da secularização é uma teoria *geral* da mudança *societal* e consiste de um corpo empírico coerente de generalizações empíricas que repousa sobre premissas weberianas fundamentais. De acordo com essas premissas familiares, em certas sociedades as visões de mundo e as instituições ancoradas na transcendência perdem influência social e cultural como resultado da dinâmica da racionalização. [...] Porque as sociedades ocidentais foram as mais afetadas por processos de racionalização, elas se tornaram profundamente secularizadas. (Lechner apud PIERUCCI, 1998).

É exatamente neste ponto que ingressamos em uma temática de extrema importância para o dilema das decisões políticas: de que forma Weber compreende a ética na política e quais os impactos destes fatores da modernidade no momento da escolha para a esfera pública?

II - CONVICÇÃO E RESPONSABILIDADE - A Tensão da Ética na Esfera Pública

2.1 A política e os tipos de dominação em Weber

Para darmos continuidade a esta dissertação, devemos discutir de forma mais intensa um debate que Weber colocou em sua célebre palestra publicada na obra “Ciência e Política: Duas vocações”, quando expôs o dilema da ética na esfera pública. Obviamente que já devemos ter entendido neste percurso que esta manifestação da ação social com relação a objetivos, fruto da racionalização do mundo e profundamente encontrada como traço da modernidade, manifestar-se-á na discussão da escolha ética da decisão política.

Weber (2002, p. 55) assinala no conceito de política dois sentidos: um vinculado a uma noção geral e outro mais restrito. No sentido abrangente a política é compreendida como “qualquer tipo de liderança que atue de forma independente através de uma ação”, enquanto que no sentido restrito, a política representaria a liderança de um tipo de associação específica, ou seja, neste caso estaríamos lidando com a liderança do aglomerado político reconhecido como Estado.

O Estado para Weber (2002, p. 55-56) é concebido como “uma comunidade humana que pretende o monopólio do uso legítimo da força física dentro de determinado território”. Após ter definido esses conceitos, o autor passa à análise da natureza dos elementos estruturais que edificam o Estado, para posteriormente adentrar no conceito de autoridade e de legitimidade.

Logo, para que um Estado exista, Weber chama a atenção para a necessidade de que um conjunto de pessoas obedeça à autoridade alegada por aqueles que se encontram como detentores do poder no mencionado Estado. No entanto, para que estes dominados aceitem e obedeçam este poder é imprescindível que os detentores tenham uma autoridade reconhecida como legítima.

Devemos fazer um destaque neste momento para um apontamento dado por Aron (1999) em relação à metodologia utilizada por Weber, pois segundo Aron, a metodologia weberiana se aproxima em parte de uma perspectiva apontada por Pareto

quando o pensador analisou a relação das ações através de uma antítese entre ação lógica e ação não-lógica, vejamos:

Weber parte da distinção entre quatro tipos de ação: a ação racional com relação a um objetivo, a ação racional com relação a um valor, a ação afetiva ou emocional e, por último, a ação tradicional.

A ação com relação a um objetivo corresponde aproximadamente a ação lógica de Pareto; é a ação do engenheiro que constrói uma ponte, do especulador que se esforça por ganhar dinheiro, do general que quer ganhar uma batalha. Em todos estes casos a ação é definida pelo fato de que o ator concebe claramente o seu objetivo e combina os meios disponíveis para atingi-lo.

Entretanto, Weber não diz explicitamente, como Pareto, que a ação na qual o ator escolhe meios impróprios devido a inexatidão dos seus conhecimentos é não-racional. A racionalidade com relação a um objetivo é definida com base nos conhecimentos do ator, e não do observador. Esta última definição seria a de Pareto.

A ação racional com relação a um valor é, por exemplo, a do socialista alemão Lassalle, que se deixou matar num duelo, ou do capitão que afunda com seu navio. A ação é racional não porque pretende alcançar um objetivo definido e exterior, mas porque seria desonroso deixar de responder a um desafio ou abandonar o navio que afunda. O ator age racionalmente, aceitando todos os riscos, não para obter um resultado extrínseco, mas para permanecer fiel a sua idéia de honra.

A ação que Weber chama de afetiva é a ação ditada imediatamente pelo estado de consciência ou o humor do sujeito. É a bofetada dada pela mãe na criança que se comporta de modo insuportável, é o soco dado numa partida de futebol pelo jogador que perdeu o controle dos nervos. Em todos estes casos, a ação é definida por uma reação emocional do ator, em determinadas circunstâncias e não em relação a um objetivo ou a um sistema de valores.

A ação tradicional é aquela ditada pelos hábitos, costumes e crenças, transformada numa segunda natureza. Para agir de conformidade com a tradição, o ator não precisa conceber um objetivo, ou um valor, nem ser impelido por uma emoção; obedece simplesmente a reflexos enraizados por longa prática. (ARON, 1999, p. 448-449).

Esta autoridade distingue-se por intermédio de três tipos básicos: a racional-legal, a tradicional e a carismática; e estes três tipos de autoridade correspondem, também, a três tipos de legitimidade, sendo elas: a racional, a puramente afetiva e a utilitarista.

Dentre os três modelos primeiramente citados, o racional-legal tem como alicerce o domínio em virtude da crença na regularidade do estatuto legal e da competência funcional, fundamentada, por sua vez, em regras racionalmente criadas. A autoridade apresentada por este tipo mantém-se, desta forma, segundo uma ordem impessoal e

universalista, e as limitações de seus poderes são produzidas pelas esferas de competência, apresentadas pela própria ordem. Quando esta autoridade racional-legal envolve um corpo administrativo organizado, segundo Weber, ela atinge forma de estrutura burocrática, forma esta que iremos trabalhar mais a frente, quando formos discutir a noção de liberdade dentro da esfera política.

Já a autoridade que Weber (2002, p. 57-58) aponta como tradicional assume sua posição por procedimentos considerados como legítimos devido a idéia de que seu exercício sempre teria existido, e é aceita em nome de uma tradição concebida por todos como válida. A prática da autoridade nos Estados regidos por esse tipo acaba sendo definido por um sistema de status, cujos poderes são determinados, em primeira instância, por prescrições concretas da ordem tradicional e, posteriormente, pela autoridade de outros que se encontram posicionados acima de um status particular no sistema hierárquico estabelecido. Os poderes são também edificados pela existência de uma esfera arbitrária de graça, sujeita a critérios variados, como os da razão apresentada pelo próprio Estado, justiça substantiva, estima de utilidade e outros.

Outro ponto importante para se entender este tipo de autoridade, diz respeito à inexistência da separação nítida entre o espaço da autoridade e a competência privada do indivíduo, fora de sua autoridade. Seu status é absoluto, pois seus diversos papéis estão bem mais unificados do que no caso de um ofício no Estado regido pelo modelo racional-legal. Weber inclui ainda alguns apontamentos a este tipo de autoridade tradicional, pois ela apresenta uma subclassificação em relação ao desenvolvimento e ao papel assumido pelo corpo administrativo: A gerontocracia e o patriarcalismo. Ambos assumem a característica na qual nem o indivíduo e nem o grupo conseguem ocupar uma posição de autoridade sem considerar o controle de um corpo administrativo, cujo status e cujas funções são tradicionalmente fixados.

Ao considerarmos o tipo patrimonialista de autoridade, notaremos que os benefícios pessoais do "chefe" são muito mais amplos e parte considerável da estrutura da autoridade tende a se libertar do controle da tradição.

Fechando a tríade de modelos de autoridade inicialmente citados anteriormente, temos o tipo de dominação que Weber determina como carismática, e é aquela que vai se opor às bases de legitimidade da ordem estabelecida e institucionalizada. O líder

carismático, de certa maneira, sempre se apresenta de forma revolucionária quando considerarmos que ele se coloca em aversão consciente a algum ponto estabelecido da sociedade, iremos perceber logo a frente o papel do carisma em relação a liderança política. Assim, para que este tipo de autoridade seja edificado é necessário que o apelo do líder seja considerado como legítimo por aqueles que o seguem, cuja espécie de lealdade estabelecida por estes é do tipo pessoal. Uma característica fundamental deste modelo de dominação é que por ela ser um fenômeno excepcional, a dominação não pode estabilizar-se sem passar por densas transformações nas estruturas e conseqüentemente acaba se transformando em racional-legal ou tradicional em algumas de suas configurações básicas.

Posteriormente, quando apresentarmos a relação necessária para se pensar a ação política coerente com uma responsabilidade presente nas decisões, vamos perceber a necessidade da tensão entre dois destes tipos de dominação, a saber, a dominação legal com a própria estrutura carismática.

2.2 A política como vocação

Max Weber (2002, p. 55) em sua obra *Ciência e Política*, duas vocações apresenta como uma das problemáticas, a questão ética do homem “adquirir o direito de introduzir os dedos entre os raios da roda da História” (p.105). Para o autor, este homem que se encontra nesta esfera de domínio necessitaria de alguns princípios para uma ação política harmoniosa, assim, o Weber distingue três qualidades que seriam extremamente determinantes para isto.

A primeira delas seria marcada pela paixão, que seria a manifestação da vontade de realizar algo diferente de vontades que se mostram como apenas momentâneas e passageiras, ou como Weber (2002, p. 106) cita, retomando George Simmel, uma “excitação estéril”. A paixão exige devoção a alguma causa boa ou má. Seria a manifestação da vontade de acontecer, uma motivação que busca uma satisfação de um determinado valor. Seria a expressão do sentido que move e conduz o ato do político na defesa de determinada causa, mas como perceberemos a paixão não é a causa em si. Todavia, para efetivar tal afirmação é necessário que esta paixão, como já

dito, tenha uma causa, pois sem uma causa o homem político perde a paixão e o sentido de seus atos acabam fluindo também em um moinho vazio.

Este valor atrelado à causa pode ser bom ou ruim, porém a paixão e a causa isolada de outro sentimento acabam não sendo completos e por este motivo se faz necessário mais um domínio, o da responsabilidade e o do senso de perspectiva. A responsabilidade e o senso de proporção [ou perspectiva] servem ao chefe político como algo determinante para uma atuação harmônica. Com estes princípios as escolhas seriam mais coerentes com a vida dos principais sujeitos que irão sofrer as conseqüências delas.

Segundo Weber (2002, p. 106), quando o político se posiciona a favor de uma causa, este, também, fundamentalmente deveria atuar através de um determinado recolhimento, com o intuito de ponderar se suas decisões não são fruto de uma condição emocional que torna incapaz de se entender a profunda realidade do impacto da escolha. É neste momento que Weber aponta o senso de proporção como uma característica fundamental para a ação política⁴

Para Weber, manter a distância dos homens e das coisas, “deixando que os fatos ajam sobre si no recolhimento e na calma interior do espírito” seria a faculdade psicológica que o chefe político deveria ter. Entretanto, a questão fundamental que Weber (2002, p. 106) nos coloca é a de “como fazer conviverem no mesmo indivíduo, a paixão ardente e o frio senso de proporção?”

Por tanto, a devoção a uma ação política difere bastante de uma decisão intelectual, pois a primeira deve ter como princípio a sinceridade da busca fornecida pela paixão, enquanto a decisão intelectual não necessita de paixão, mesmo que às vezes possa tê-la. O político para atuar com a paixão deve acima de tudo também ter o hábito do recolhimento, que seria esta presença de perspectiva sobre os fatos. Weber (2002), afirma que até mesmo aquilo que se considera como força de uma personalidade política, seria justamente afirmação do homem que possui estas

⁴ Muitos políticos acabam influenciados por assuntos totalmente distantes nas horas das decisões, no Brasil, por exemplo, nos deparamos com uma relação patrimonial bastante arraigada em inclusão direta com a própria burocracia, fruto condicional desta modernização do mundo - o paradoxo que Raymundo Faoro, denominou, através de duas classificações weberianas de estamento burocrático – serve como representação de um Estado onde as decisões que deveriam ser públicas no momento de sua elaboração, acabam sendo manifestações ou de um ego superior, ou de um ego grupal.

qualidades. Logo, o sentimento de vaidade é algo que deve ser visto como inimigo do político, pois este acaba elevando o ego impossibilitando o afastamento de si no momento de uma decisão que exija recolhimento.

A questão da vaidade na hora da escolha se torna algo tão importante que acaba orientando para Weber um “pecado contra o Espírito Santo” da vocação política. Para o chefe que atua por intermédio deste sentimento frívolo, o desejo pelo poder se torna algo motivado apenas por uma exaltação pessoal. O sentido da escolha pública se esvazia perante o ego, fazendo com que o político atue sem motivação, sem responsabilidade e sem senso de proporção, ou seja, sem os principais domínios que ele deveria ter.

De uma parte, a recusa de se colocar a serviço de uma causa o conduz a buscar a aparência e o brilho do poder, em vez do poder real; de outra parte, a ausência do senso de responsabilidade o leva a só gozar do poder pelo poder, sem deixar animar qualquer outro propósito positivo. Com efeito, uma vez que, ou melhor, porque o poder é o instrumento inevitável da política, sendo o desejo do poder, conseqüentemente, uma de suas forças motrizes, a mais ridícula caricatura da política é o matamouros que se diverte com o poder como um novo-rico ou como um Narciso vaidoso de seu poder, em suma, como adorador do poder pelo poder. (WEBER, 2002, p.108).

Como podemos perceber, indiscutivelmente toda ação política acaba passando por uma situação, que é a dos resultados esperados no momento da escolha, no qual o resultado final da atividade política, segundo Weber, “raramente corresponde à intenção original do agente”; porém o mesmo defende que esta situação não deve ser compreendida como fonte de uma alegação que recuse a presença de uma causa para a ação. Caso isto ocorra, as atividades políticas acabariam sofrendo um esvaziamento de sentido, produto intenso daquilo que entendemos em tópicos passados como secularização.

Weber (2002) questiona: “Qual é, independentemente de seus fins próprios, a missão que a política pode desempenhar na economia global da conduta na vida?” Qual é, por assim dizer, o lugar ético em que ela reside? Evidentemente que a ética não deve ser usada para legitimar uma razão, ainda mais quando esta razão se legitima por

intermédio de uma atitude desvinculada da objetividade; e aqui a política solicita o olhar. Weber coloca como exemplo a seguinte situação:

Coisa semelhante pode ser dita a respeito daquele que é vencido; em vez de comprazer na atitude de velha comadre à procura de um responsável-pois que é sempre a estrutura mesma da sociedade que engendra o conflito-melhor faria ele se adotasse uma atitude viril e digna, dizendo ao inimigo: Perdemos a guerra e vocês triunfaram. Esqueçamos o passado e discutamos as conseqüências materiais que estavam em jogo e – ponto essencial – considerando a responsabilidade perante o futuro, que pesa, em primeiro lugar sobre o vencedor”. Toda outra maneira de reagir denota simplesmente ausência de dignidade e terá de ser paga mais cedo ou mais tarde. Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta a sua honra, sobretudo quando age á maneira de um predicador, que pretende ter razão a qualquer preço. (WEBER, 2002, p.109-110).

Então como a política deve se comportar em relação à ética? Weber (1972), indaga se existe uma ética que possa ser imposta da mesma forma que as aplicadas nas demais relações sociais. Será possível a existência de uma ética que comporte os mesmos valores para a política, sabendo que esta última possui como instrumento específico de atuação a violência? Para Weber o verdadeiro homem que pratica a ação política deveria fazer dela um meio para a aquisição de valores, a exemplo a própria noção de justiça da comunidade que o circunda, assim como, a própria possibilidade da expansão cultural da mesma. O que moveria a ação deste jamais seria a busca pelo poder, pois obviamente o poder não poderia ser entendido como “fim”, mas apenas como meio para se atingir e concretizar a realidade de uma determinada causa.

Como nos recorda Saint-Pierre:

A presença do valor que Weber coloca sempre como fonte normativa da ação política e sem a qual esta perderia “coerência interna”, é que nos alenta a contestar aqueles que o interpretam como um Maquiavel contemporâneo pelo fato de que para ele a esfera da política seria absolutamente autônoma da ética.

Ascender ao poder é assumir as decisões de uma associação política, é passar a decidir o destino da comunidade de homens que esta associação administra. (SAINT-PIERRE, 2004, p.86).

Será neste sentido que definiremos mais claramente que a própria noção de ação política deve basear-se em um tipo de poder que almeja tornar completamente realizável um determinado estado de coisas desejadas. E nesta lógica, este desejo último que move a ação deve estar alinhado com um determinado meio possibilitador da concretização na mente do próprio político. Não obstante, devemos considerar que na mente do político esta ação deve se posicionar com o objetivo de modificar, de alterar uma realidade inicial. Mas é justamente aqui que reside a questão que nos conduz ao confronto ético em Weber na política.

Se considerarmos o espaço que existe entre a aquilo que vai determinar os fins almejados e a própria efetivação da ação, encontraremos residindo várias reflexões e especulações relacionadas aos efeitos diretos que esta considerada ação política poderá ocasionar no decurso de uma série de acontecimentos causais, assim como a possibilidade de concretização de uma determinada finalidade de acordo com cada meio elegível. Aqui reside o espaço para um determinado fenômeno que reconheceremos mais a frente como fruto do processo de secularização total da esfera da vida. Como a política é produto variante das pretensões humanas, esta ação que a utiliza como meio deve considerar a variação do estado de coisas iniciais como efeito do próprio tempo.

Assim, o político que se encontra vinculado à pretensão de compreender o maior número de variações dadas pelos esquemas típicos ideais - oferecidos pelo próprio sistema de racionalização - acabaria se situando em uma esfera que Weber determina como ética da responsabilidade, pois este princípio ético orientará o praticante quanto aos possíveis efeitos causados por determinada ação. Obviamente que este tipo de comportamento é responsável pela doação para o político planejar e arquitetar um determinado efeito de coisas para concretizar de fato o seu fim em si.

O interessante é perceber que justamente na equação para se escolher o melhor meio para uma determinada ação, irá residir, também, a discussão *weberiana* da decisão política:

Com respeito ao processo de construção dos “meios de estimativa” que constituem o marco teórico referencial da decisão política, Weber não é claro nem explícito; e, ainda que em sua teoria da ação possam ser

encontradas quase todos os elementos para a elaboração de tais esquemas, ele só se refere ao processo de decisão de maneira indireta. É claro que a aplicação “real” da ação do político no fluxo “real” dos acontecimentos, como a seqüela “real” de sua ação, não se desenvolve necessariamente até o fim previsto como possível de antemão, mas normalmente esta sujeita a um número indeterminado de fatores que nem sempre dependem do político. (SAINT-PIERRE, 2004, p. 88).

Portanto, a causa que move este político jamais pode ser entendida como alvo apenas de previsão racional, visto que é refrataria a previsões absolutas. A causa pode ser abandonada, assumida com um compromisso vital ou até mesmo confrontada de uma maneira direta através de um discurso arcado em solo vazio. O que determina o motivo que move a opção da causa são fatores totalmente indeterminados e invariáveis de acordo com a simples possibilidade da escolha.

A partir do momento que se assume uma causa, encontramos diretamente ligada a ela a possibilidade da paixão assumir seu espaço, à vista disso a paixão permitirá ao político escrever o seu nome na possibilidade da eternidade ou não.

A causa limpa os caminhos, a paixão conduz e motiva o político. Obviamente que na modernidade a ciência – produto, também, deste processo de racionalização já mencionado anteriormente – pode auxiliar a eleger os meios mais próximos e adequados para se atingir a concretização do objetivo determinando e calculando os efeitos. No entanto, como mais uma antinomia da modernidade, esta determinação das causas, no final das contas, assume uma questão valorativa.

Ora, a ciência pode até assumir em alguns momentos o discurso em defesa da causa, mas a escolha desta causa é o local onde se confronta o eterno pendulo oscilante entre o irracional e o racional da escolha do político. O político, aqui respondendo a solidão da escolha, quando mergulha na consciência profunda do senso de perspectiva volta com a força da convicção. É justamente por esse fato que não se pode interpretar a ética de Weber em relação à política estritamente técnica.

Notamos a importância da relação da ação política com a causa, pois uma causa sem a prudência estratégica de se eleger os mecanismos capazes para se concretizar, tornar-se-ia totalmente ilusão. Paradoxalmente uma motivação da paixão assumida sem responsabilidade, acabaria se tornando uma cegueira total e, por fim, uma responsabilidade sem paixão recairia no desencantamento paralítico da ação. Quando

a fé move a ação, entramos em um domínio distinto da chamada *ética da responsabilidade* para o da *ética da convicção*. Nesta última o alívio da consciência política é fornecido necessariamente pela entrega total do político a um sentido maior que conduz a sua vida.

2.3 Ética da convicção e ética da responsabilidade

Conforme Weber (2002), toda ação na esfera pública norteada segundo a ética irá apresentar, então, essas duas segmentações inteiramente diversas e irreduzivelmente opostas. Assim sendo, a atividade pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou de outra forma, segundo a ética da convicção.

A ética da convicção não anula a possibilidade da responsabilidade no agir, ou vice-versa. No entanto quem se entrega totalmente à convicção, acaba entregando as conseqüências, como Weber (2002) coloca: “o cristão cumpre seu dever e, quantos os resultados da ação, confia em Deus”; e não distante quem se entrega totalmente à responsabilidade diz: “devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”.

Todavia, para aqueles que se agregam à verdade da ética da convicção, torna-se desagradável entender que suas atitudes não possam ter como conseqüência algo benéfico. A pressão vinculada ao extremo da racionalização sobre a liberdade individual acaba fornecendo uma incapacidade de o ator perceber o senso de responsabilidade. Quando se deparam com tal situação, a culpa jamais será deles, mas sim da situação externa que os rodeia, pois a convicção firma a vontade do homem independente das conseqüências, como citado:

Basta dar continuidade à chama da doutrina pura, a fim de que ela não se extinga, de velar, por exemplo, para que se mantenha a chama que anima o protesto contra a injustiça social. Seus atos, que só podem e só devem ter valor exemplar, mas que considerados do ponto de vista do objeto essencial, aparecem como totalmente irracionais, visam apenas aquele fim: estimular perpetuamente a chama da própria convicção. (WEBER, 2002, p.114).

Por outro lado, os partidários da ética da responsabilidade buscam, justamente na situação externa que o rodeia, a razão para não deixar a imputabilidade tomar conta das conseqüências de sua ação. Além disso, Weber ilustra a ética da convicção como acósmica e também como aistórica, pois não necessita de um contexto histórico e por ser totalmente indiferente às particularidades conjunturais a que a política esta submetida.

Para Weber, uma importância deve ser dada ao fato de que não existe ética que possa deixar de lado a existência de situações conflituosas a respeito da forma como se visa alcançar os fins; visto que em muitas situações, para se atingir fins bons, o homem se vê em situação de abarcar a possibilidade de surgirem resultados não agradáveis. Além do que, não existe ética que possa afirmar que um fim moralmente bom possa justificar os meios e as conseqüências moralmente perigosas. A ética da convicção se torna alvo de conflito justamente quando é entendida sob a ótica da justificação dos meios pelos fins. Aqueles que defendem a ética da convicção acabam se tornando a representação de um “profeta milenarista” que fatalmente não consegue lidar com a irracionalidade do mundo, pois seu mundo é totalmente coordenado pelos fatos que ele acredita realmente ser.

A dificuldade de unir a ética da convicção com a ética da responsabilidade diz respeito ao problema que se tem em anular a controvérsia sobre o “fim que justifica o meio”, ou “a moral que justifica a escolha de um determinado meio”. E nesta dinâmica encontramos a problemática, também, da ética no campo da política, pois esta última possui como instrumento específico a violência legítima⁵ servindo como meio para se atingir determinada finalidade. Portanto, em todas as ações que o homem esteja envolvido com a política⁶, necessariamente ele estará também envolvido com as conseqüências do instrumento dela.

⁵ Segundo o autor: “Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado teria também desaparecido e apenas subsistiria o que, no sentido próprio da palavra, se denomina “anarquia”. A violência não é, evidentemente, o único instrumento de que se vale o Estado – não haja a respeito qualquer dúvida, mas, é seu instrumento específico. Em nossos dias, a relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima”. (WEBER, 2002,p.56).

⁶ Para Weber, essencialmente nesta obra, a política diz respeito ao “conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado”. (WEBER, 2002,p.56).

O homem que se enquadra na ética da convicção, segundo Weber, quando consegue incorporar uma causa nova na política, por exemplo, uma vitória que consiga instaurar a justiça social sobre a terra, terá obrigatoriamente que ter como ajuda alguns seguidores que sejam representantes de uma determinada organização humana. Como toda servidão exige recompensas - materiais ou psicológicas - estes chefes, após a conquista, necessariamente deverão ser responsáveis pela satisfação material dos servos. Logo, graças a este fato, deverão compartilhar das vontades de seus partidários. Como lembra Weber:

Nesse caso, com efeito, como em geral, em toda atividade que reclama uma organização devotada ao chefe, uma das condições para que se alcance êxito é a despersonalização e o estabelecimento de uma rotina, em suma, a proletarização espiritual, no interesse da disciplina. Essa a razão por que os partidários vitoriosos de um chefe que lute por suas convicções entram – e, de ordinário, rapidamente – em processo de degeneração, transformando-se em massa de vulgares aproveitadores. (Weber,2002,p.120).

É nesta condição, segundo Weber (2002), que se tem a conclusão de que toda escolha ética dentro da esfera pública deve, sobretudo, entender que sendo a violência o instrumento que firma a política, todos os homens que nesta ingressam estarão fadados a agirem por intermédio dela. Assim, “aquele que deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política, que por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência”.

O verdadeiro político por vocação consegue entender que a convicção se torna incoseqüente quando a eloqüência da vida se manifesta por meio de um discurso irresponsável. As motivações que fazem este discurso proclamar “não eu, mas o mundo é responsável” conduzem a palavra ao sentido vazio das certezas que tornam a verdade ofuscada. E, além disso, uma característica que este chefe deveria assumir reside na conveniência que se faz em ter a ética da responsabilidade ingressada em uma tensão necessária com a ética da convicção, pois esta acabaria conduzindo às escolhas os limiares necessários para uma ação política harmoniosa para a esfera pública.

A relação entre a ética e a política são relações estritamente estreitas e cheias de tensões, porém a possibilidade de uma harmonia para o público se condiciona justamente por essa estreiteza, que somente o chefe político na situação vivida poderá optar. No ensaio de Paul Ricouer (1995) intitulado de *Tarefas do educador político*, encontramos um detalhamento maior sobre a postura que o político autêntico deve assumir através das tensões entre as éticas, diz ele:

Estou convencido, com efeito, de que a saúde de uma coletividade repousa em última instância sobre a justeza das relações entre essas duas morais: de um lado a moral da convicção é sustentada pelas associações de pensamento e de cultura e pelas comunidades confessionais – entre as quais as igrejas, que encontram aqui, e não na política propriamente dita, seu verdadeiro ponto de inserção; de outro lado, a moral de responsabilidade é também moral da força, da violência regrada, da culpabilidade calculada. A tarefa da educação é, a meu ver, manter nesse ponto uma tensão viva: pois se reduzíssemos a moral de convicção à moral da responsabilidade cairíamos no realismo político, no maquiavelismo, que resulta da confusão constante dos meios e dos fins. Mas, por outro lado, se a moral da convicção pretendesse ter uma espécie de ação direta, cairíamos em todas as ilusões do moralismo e do clericalismo. A moral da convicção só pode agir indiretamente, pela pressão constante que exerce sobre a moral da responsabilidade e de poder; a diferença desta, ela não está ligada ao possível e ao razoável, mas ao que poderíamos chamar de “desejável humano”, de “*optimum ético*”. Se tomarmos essa moral no seu ponto mais elevado, tal como é expressa no sermão da montanha, fica claro que o problema não é realizar imediatamente essa moral, mas exprimi-la indiretamente pelo conjunto das pressões que ela pode exercer sobre a moral da responsabilidade. (Ricouer, 1995, p.157).

Weber oferece uma perspectiva inaugural para se perceber os perigos de se praticar uma ação política dentro da modernidade ao notar que a secularização dos valores políticos, enquanto fruto da modernidade, estabeleceram a profissionalização política. Em muitos momentos na história desta mesma modernidade poderemos perceber que a relação extrema da ética da responsabilidade pode dar espaço para uma vinculação subjetiva do autor da ação, que não necessariamente deva satisfação para os envolvidos. E isto para a política acaba assumindo uma postura violenta também. Por outro lado, a chamada ética da convicção seria responsável por uma condição quase que mecânica na prática de uma ação política, pois o ator que se

comporta por este viés, assumiria uma condição calcada apenas em um artefato estruturado, incapaz de perceber um horizonte além da sua crença.

Vamos tentar exemplificar esta condição segundo um exemplo devidamente recordado por Jhon Patrick Diggins na obra “Max Weber, A Política e o espírito da tragédia” na atuação política de Abraham Lincoln:

[...] os debates que Lincoln travou com Stephen Douglas ressoaram mais tarde na famosa conferência de Weber, “Política como vocação”

Nesses debates, Douglas sustentou que a questão da escravidão era importante demais para ser deixada aos moralistas abolicionistas e particularmente a estadistas como Lincoln; em vez disso deveria ser deixada ao próprio povo, resolvida democraticamente por meio da “soberania popular”. Quando Lincoln respondeu que o povo não tem direito de errar, ele estava pisando em terreno movediço do ponto de vista democrático. Ainda assim, em terrenos Weberianos, ele estava trazendo uma ética da convicção (Gessinnungsethik) para valer em política. Mais tarde, no meio da Guerra Civil, quando reconheceu que estava disposto a tolerar a escravidão restrita ao sul a fim de preservar a União, ele estava praticando uma ética da responsabilidade (Verantwortungsethik) que olhava as conseqüências práticas independentemente da intenção moral. A própria decisão de ir a guerra dificilmente pode ser compreendida em termos democráticos. (DIGGINS,1999,p.15).

Entendendo então que a política moderna assumiria este atrelamento condicional com a violência, podemos perceber que Weber olhou a história como possuidora de ironias e tragédias, uma vez que a política não pode assumir um espaço de redenção espiritual, pois, independente das condições no momento da prática da ação, ela acabaria se atrelando ao poder e suas corrupções.

No caso do Abraham Lincoln, esta condição de escravidão dos norte- americanos que residiam no Sul do país estava incorporada às leis instituídas como legítimas pela maioria democrática. No entanto, Lincoln tentou abolir a escravatura buscando uma legitimação por intermédio da Bíblia e da Declaração de Independência. Contudo, para alcançar este objetivo foi necessário que o exército da União dominasse parte do país que ainda estava atrelado às antigas tradições.

Surge então uma indagação exposta pela complexidade da dinâmica política moderna: Como então fazer com que uma ação política orientada pela ética da convicção, se estruture em um tipo de dominação burocrática legal, orientada necessariamente por uma ação social com relação a fins, a mesma que rege a ética da

responsabilidade, se manifeste e reestruture aquele “estado de coisas” iniciais? Da mesma forma se pergunta como fazer com que uma ação política orientada simplesmente pela ética da responsabilidade, consiga estruturar uma paixão - apresentada pela forma da convicção - que motive a valorização na política?

Então, para elucidar a dinâmica e o cerne do problema levantado, podemos entender, a partir de uma dominação legítima, o processo de estrutura burocrática orientado para a tentativa de um meio solucionador da questão levantada.

O avanço dessa complexidade acabou ocasionando estruturas administrativas extremamente racionalizadas, como já visto anteriormente, mas o que aqui merece um destaque é que a própria política acabou ingressando neste campo da racionalização e conseqüentemente da burocratização. O aparato político foi, cada vez mais, abarcando este sujeito considerado como ator político, mas obviamente que para este aparato estruturar e se legitimar tiveram que considerar em sua natureza algumas características do sujeito político.

Em relevância a este último ponto levantado, sabemos que uma estrutura racional burocrática ficaria bastante próxima de uma simetria com a própria ética da responsabilidade, pois como já dito, ambas atuam na determinação do meio mais adequado para se chegar a uma determinada finalidade, ou seja, são intensificadas pelo propósito da lógica e da eficácia, no entanto considerar a ética da convicção dentro deste espaço acabou se tornando um dos grandes problemas que Weber apontou para a teoria política moderna.

Destarte, devemos dar destaque a uma importante colocação apontada por Weber (1979) como tentativa de demonstrar a possibilidade crítica do ator político praticar esta tensão saudável referida entre as duas éticas. Como visto anteriormente, Weber caracterizou em sua tipologia das ações o conceito daquilo que seria a ação racional orientada a fins. Seria dentro deste conceito que o ator orientaria sua ação de acordo com a eleição dada através de uma avaliação racional dos fins, dos meios e das conseqüências inferidas a ela. O equilíbrio saudável para o ator deste tipo de ação estaria justamente na relação de adequação desses elementos envolvidos.

O agente teria a capacidade de agir com a probabilidade dos efeitos de optar por um fim em relação a outro fim. Mas é justamente nesta avaliação que Weber oferece

na obra *Economia e Sociedade* que irá possibilita um esclarecimento maior em relação a tal propósito, visto que no momento da escolha do fim o agente poderia optar por um valor, o que abriria a possibilidade da existência de um tipo de ação racional com relação a fins relacionada apenas a meios, pois se o fim optado estive vinculado a um valor, consideravelmente teríamos um exemplo desta tensão necessária e saudável entre as éticas levantadas para a estrutura política.

Weber faz uma importante ressalva em relação a esta possibilidade dizendo que:

Desde a perspectiva desta última à primeira [convicção] é sempre irracional, acentuando-se tal caráter na medida em que o valor que a move se eleve a uma significação de absoluto, porque a reflexão sobre as conseqüências é tanto menor quanto maior seja a atenção concedida ao valor próprio do ato em seu caráter absoluto.(WEBER.1979,p.20).

Portanto, com o advento da modernidade, o tipo de dominação legal marcada pela administração burocrática, como já percebemos anteriormente, possibilitou um fenômeno trágico para a história da humanidade, pois este tipo de dominação como resultado da própria secularização da vida acabou gerando alguns efeitos irreversíveis. O primeiro deles foi marcado pela previsão avassaladora baseada no calculo das ações, lembrando que nem sempre essas previsões são totais, como podemos perceber no caso da política conjuga com esta a imprevisibilidade. Evidentemente que para esta característica se efetivar é necessário uma tendência cada vez mais intensa da administração em todas as esferas da vida, e como efeito desta relação temos como característica, também, a perda da liberdade tanto daqueles que estão na esfera da dominação, quanto daqueles que estão na esfera dos dominados. Como diz Weber(2002,p.123):“Aqui, como em todo aparelho submetido a uma chefia, uma das condições de êxito é o empobrecimento espiritual, a coisificação, a ploretarização espiritual em prol da disciplina”

Como percebemos anteriormente, a estrutura do tipo de dominação legal baseado na burocracia, assume como forma pura, além dessa característica retomada por Weber, algumas outras que acabarão tendo um condicionamento efetivo para a ordem política. Vamos observar algumas disposições dessa ordem para posteriormente identificarmos o efeito condicionante dela para a política:

O Quadro administrativo, na sua totalidade, é composto de funcionários individuais, que caracterizam a estrutura burocrática pelas seguintes condições:

- 1) São pessoalmente livres, e suas obrigações limitam-se exclusivamente aos deveres objetivos de seus cargos;
- 2) Seu cargo escalona-os dentro de uma rigorosa hierarquia administrativa
- 3) Nesta, assumem competências rigorosamente fixadas;
- 4) Sua incorporação à organização realiza-se por contrato, ou seja, em princípio, dá-sena base da livre seleção;
- 5) Essa relação se realiza visando à classificação profissional que fundamenta sua nomeação. Pode ser por meio de provas de proficiência ou apresentando diplomas que certifiquem a capacitação do candidato para o cargo
- 6) O cumprimento das obrigações é retribuído em dinheiro, com salários fixos regulados primeiramente em relação a hierarquia administrativa, depois conforme a responsabilidade do cargo e, em geral, segundo o princípio do “decoro estamental”;
- 7) Exercem o cargo de forma exclusiva, ou como principal ocupação;;
- 8) Existe para eles a possibilidade de fazer “carreira”, isto é, a perspectiva de ascender e avançar por anos de exercício, ou por serviços, ou por ambas as coisas, de acordo com o juízo de seus superiores;
- 9) Trabalham em seus cargos sem a apropriação dos mesmos e totalmente separados dos meios administrativos;
- 10) Finalmente, estão submetidos a uma rigorosa disciplina e vigilância administrativa. (SAINT-PIERRE,2004,p.121).

Essa estrutura apontada por weber se articulou também na própria esfera da política e acabou influenciando uma condição para a própria ação política em virtude dos cargos serem ocupados conforme a especialização, onde a própria funcionalidade individual assume uma característica de objetividade determinada. Assim, a estrutura maquinária conduz o indivíduo imerso nestas condições a uma neutralidade no que diz respeito aos valores e a própria estrutura da dominação por ter como edificação esse propósito da funcionalidade objetiva; acaba, por sua vez, reproduzindo em sua totalidade a mesma condição de neutralidade, pois sua missão é simplesmente tornar eficaz um objetivo de acordo com a previsão calculável de todos os passos necessários para tal.

Então, a conduta ética do funcionário estaria situada dentro da ética da responsabilidade, no entanto devemos nos recordar que a estrutura hierárquica da burocracia possui um vértice no qual se assume uma determinada ação voltada para a decisão do chefe que está situado nesta. É neste ponto que entendemos a

possibilidade do irracional residir dentro desta estrutura extremamente racionalizada. No entanto, tal qual um paradoxo, será esta irracionalidade a própria razão de angústia como de possível esperança para o processo político.

Weber(1979) apresenta-se um pouco temeroso em assumir que neste vértice da burocracia reside um espaço para uma estrutura não-burocrática . Então não necessariamente o homem que se situa neste vértice estará guiado por uma ética da responsabilidade, pois se a decisão acaba sendo assumida através de uma crença valorativa teríamos aquele tipo de ação racional onde os fins estariam relacionados apenas aos meios.Como esclarece Saint-Pierre :

O valor diz respeito ao comportamento e realiza-se na própria conduta por ele orientada, sem exigir do agente a consideração dos efeitos e conseqüências desejados e não desejados. Simplesmente o ator ajustará racionalmente o seu ato com a orientação normativa do valor por ele escolhido.(SAINT-PIERRE,2004,p.126).

Resumidamente o aparato burocrático para Weber assumiria então, dentro das determinações éticas explicitadas anteriormente, a característica de uma ética da responsabilidade no meio, pois como podemos perceber dentro da estrutura cada um assume uma funcionalidade para se atingir um determinado fim, e no vértice, a possibilidade da última decisão adentrar em um espaço não burocrático, determinado pelo próprio valor apontado por uma ética da convicção. Devemos recordar que por mais paradoxal isso possa parecer, Weber assume que ambas [éticas] podem ser complementares.

Um importante ponto que devemos salientar neste espaço é o papel de santo ou demônio que o líder carismático pode assumir, pois como sabemos o carisma pode subverter uma ordem racional como a burocracia, pois o poder de um líder carismático pode acabar fazendo com que os seguidores deleguem um poder conveniente ao líder para reestruturar uma ordem determinada.

Devemos entender então que a partir da análise *weberiana* sobre a decisão política, a política moderna assume, também, a noção de pêndulo entre o caminho racional da ética da responsabilidade com o espaço para uma possível liberdade, que, quando não regrada, torna-se cega para uma decisão valorativa. Conduzir-se com prudência e valor neste emaranhado caminho representa uma virtude não

apenas para a contemplação individual do político, mas também de extremada conveniência para o momento atual.

Agora, passando do plano institucional para o domínio da esfera social do mundo vivido, apresentaremos uma forma de pensamento que condiciona um pensar a eticidade movido pela presença de um sentido vivo no momento da escolha, respaldado por um tipo de ética que vai enobrecer o coletivo como espaço simultâneo para a valorização individual.

É neste espaço que apresentaremos Martin Buber como possibilidade de entendermos de que forma seus pensamentos contribuem ao engrandecimento de uma escola política ocidental.

III. BUBER E SUA FILOSOFIA DA VIDA: Uma Teoria da Ação que conforta a Alteridade & O Despertar para o Humanismo

3.1 Uma breve apresentação

Antes de darmos início as questões cruciais que aprimoram o olhar da ação política dentro da modernidade, vamos entender um pouco da biografia de Martin Buber.

Filósofo e judeu, Martin Buber não se limitou a expressar um sistema filosófico que na contemplação encontra a forma para ação; pelo contrário, a sistematização jamais se tornou alvo de suas análises. Buber como admirador e estudioso do *hassidismo*, encontrou na relação com um Deus universal a emanção presente em cada gesto da criação; seus passos na vida refletem sua extrema religiosidade perante o mundo.

Suas considerações apresentam uma complexidade que ultrapassa a discussão simplesmente religiosa, tendo em vista que assumem uma grande importância para todas as áreas que tem como problemática o homem.

Buber (1985) relata que em seu processo de formação educacional teve a possibilidade de compartilhar duas experiências hassídicas fundamentais: a primeira experiência foi acompanhada de seu pai, quando este visitou uma comunidade hassídica na Polônia que seguia os ensinamentos do fundador do Hassidismo, Baal-Schen-Tov. Buber, em tal momento, na espontaneidade de sua infância, recebeu os ensinamentos no decurso do puro sentimento do agir sem reserva que tanto iria utilizar no futuro como necessidade para o que ele chamava de “diálogo genuíno”. A segunda experiência se deu quando entrou em contato com o livro *Testamento de Israel Baal-Schen-Tov*, despertando sua sensatez hassídica.

O *hassidismo* tem como um de seus fundamentos a necessidade de renovação para a mística judaica, cujo princípio fundamental, se assim podemos dizer, é a concepção de um Deus horizontal, distante das objetivações que forçam o caminhar através de uma verticalização religiosa. Para o *hassidismo* aqueles que buscam nos caminhos mais curtos a possibilidade de uma emanção divina se desviam cada vez mais de um olhar para o outro que reflete o mistério.

Portanto, a corrente hassídica expressa o Deus, que na concretude do mundo - local onde residem os elementos portadores de uma total alteridade reveladora - oferece possibilidade de emanação das centelhas divinas. Então, a cada indivíduo cabe a responsabilidade pela parte do mundo que lhe foi confiada, e renegar esta parte seria não se permitir entender o que ele denominava: *Tu eterno*, ou seja, a representação da face divina.

Nesta realidade temos como consequência lógica uma reflexão ética profundamente intuída pela religiosidade e pela responsabilidade genuinamente individual. A relação ética fica sendo para Buber o caminho para o encontro com Deus e esta relação possibilitará a reflexão sobre a ação que de nós emana. Logo, se nos domínios do utilitarismo da ação o *hassidismo* for conceituado com uma ação instrumental para se atingir Deus, a defesa dele estaria no fato de que a finalidade desta ação é a vida, e Deus em Buber é vida.

Entendido então a forma de visão, que Buber assume para a vida, onde o mundo não é apenas uma simples criação de Deus, e sim algo estritamente ligado a sua emanação, podemos entender que a intenção ética também vai acabar interagindo diretamente com esta percepção. Para Buber, o *ali*, representado pelo campo transcendente, jamais está dissociado do *aqui*, ou seja, da esfera mundana onde os homens se relacionam entre si; a ética não irá se referir simplesmente a uma regra determinada, a um campo onde os deveres precedem a escolha, mas sim a uma ação que na escolha responsável abdica qualquer aparato que substitua a decisão. Nenhum de nós pode se ausentar de identificar um caminho em vez de outro, pois assim como Deus é horizonte para o *hassidismo*, as relações assumem os espaços que nos são confirmados como disponíveis para uma atitude que conduza ao mundo vivido ou ao mundo instrumentalizado da conceituação.

3.2 Um pensador existencialista

Bartholo (2001) afirma que Buber é um pensador que rompe com qualquer tipo de classificação, visto que é impossível de ser enquadrado nos limites das caixinhas conceituais definidoras do pensamento moderno. É curioso perceber que até mesmo

Buber não se denominava como ser pensante de uma determinada área do conhecimento, como ele mesmo afirmou “eu me chamaria de um homem atípico” (Buber, 2001, p. 689).

Buber assumia uma característica anárquica libertária e em vários de seus escritos, onde esta noção aparece claramente resumida em passagens como esta:

[...] não tenho nenhuma doutrina. Apenas aponto para algo. Aponto para a realidade, aponto para alguma coisa na realidade que não tinha sido vista, ou o tinha sido muito pouco. Tomo quem me ouve pela mão e o encaminho à janela. Abro a janela e aponto para o que está lá fora. Não tenho nenhuma doutrina, mas mantenho uma conversação. (Buber, 2001, p. 689).

A direção que Buber apresenta pela janela é o princípio dialógico, uma realidade da qual nossa modernidade se fez cega. Buber se apóia na noção de que a nossa condição humana não é edificada nas estruturas que nos distinguem apenas como sujeitos, pois segundo ele, o sujeito não é a chance primordial do Ser, mas sim nossa possibilidade de sermos permeáveis para a alteridade adentrar. (Bartholo, 2001, p. 9).

Em sua principal obra, *Eu e Tu* (2001), a sua maior percepção, ou seja, a do encontro entre as pessoas, foi ilustrada através das distinções que o mundo pode assumir perante as percepções dos seres. Para Buber (2001) só existe um mundo, mas o homem acaba camuflando o verdadeiro sentido da criação. Este camuflar se denomina o *mundo do isso*, que deriva da palavra dirigida ao outro que aqui não é visto como dotado de presença, mas sim de formas conceituadas, isto é, de algo que possa satisfazer uma necessidade instrumental. A relação *Eu-Iso* é uma linguagem que o *Eu* pode escolher por intermédio da atitude perante o outro, onde neste momento este *Eu* pode remeter a presença viva do outro para as conseqüências da reificação.

A outra palavra que conduz ao mundo da dialogia, à esfera harmônica fornecida pela alteridade, está representada pela forma *Eu – Tu*; é o respeito que se tem por aquele que na relação dialógica se faz doar na presença para um genuíno contato que ira recebê-lo com total ausência de reservas, fazendo com que a ação de reciprocidade brote como condição desta situação. Neste tipo de relação a ética não separada do religioso se destaca como intenção pura que nasce nos domínios do *entre*. Assim, a descoberta do *Eu do mundo do Tu* somente é possível neste último tipo de relação.

O homem que escolhe a relação viva para Buber (2001), desperta a alteridade existente em toda a criação. O verdadeiro *Eu* somente surge quando o responder se torna algo verdadeiro e a palavra só toma realidade quando responde a algo também real e vivo. O *mundo do isso* tem como seu espelho a coordenação, assumindo como pressuposto sua coerência no espaço-tempo. Saber seus limites é o que transforma o vinho em água, a pura coisificação do indivíduo. Contudo, o *isso* quando ingressa em uma relação genuína abraça a possibilidade de se tornar *Tu*.

Para Buber esta condição humana sente a necessidade vital das relações interpessoais, pois sem o “Tu”, o “Eu” é impossível (Bartholo, 2001, p. 9). Buber (2001) constrói uma espécie de antropologia-filosófica edificada pelas estruturas dos princípios dialógicos, onde o homem é compreendido como um ser basicamente relacional. A relação e existência do ser humano são apontadas pelo autor como possibilidade de caminhar entre essas duas estruturas relacionais básicas, condicionadas pelas palavras-fundantes “Eu – Tu” e “Eu – Isso”.

Uma vez proferidas as palavras princípios elas se tornam condicionadoras das realidades: para a palavra-princípio “Eu – Tu” teríamos como conseqüência uma realidade marcada pela presença daquele que a pronuncia, enquanto um outro par de palavra-princípio marcado pela relação “Eu – Isso” condicionaria a uma realidade de coisas e objetos marcados pela utilização e pela coisificação.

O homem assume no espaço da existência a possibilidade de proferir, a cada momento de sua vida, a escolha dessas palavras-princípios (“Eu – Tu” ou “Eu – Isso”), e ao optar acaba, como já dito, edificando uma ou outra realidade. A existência é fruto também, para Buber, dessa tensão marcada por esta polaridade. O “Eu” que pronuncia o “Tu” não é o mesmo “Eu” que diz “Isso”, mesmo que as duas palavras tenham sido optadas pela mesma pessoa em momentos diferentes.

O mundo do “Isso” agrupa em si vários submundos: da razão utilitarista marcada pela coordenação da vida, da objetivação, da causalidade, da intencionalidade, da mediação, pois um “Isso” pode sempre ser analisado, medido, enquadrado, explicado, inserido em uma cadeia de causas e efeitos. Seria um traço predominante no processo que podemos perceber quando Weber retrata a secularização do mundo

Por outro lado, o mundo do “Tu” é singular, caracterizado pelos contatos pessoais marcado pela imediaticidade e inteireza, no encontro face-a-face com a impossibilidade de transformar neste primeiro momento o outro em uma simples codificação, pois este “Tu” é irreduzível em relação a sua alteridade, que é presença e interlocução.

O “Tu” jamais pode ser apreendido pela sua totalidade, uma vez que jamais pode ser inteiramente explicado e analisado no discurso do “Eu/Sujeito”, pois nenhum modelo o esgota, nenhuma categoria ou esquema conceitual, visto que ele sempre os ultrapassa, trazendo em sua essência algo de incognoscível: sua irreduzível alteridade.

Buber (2001) evidencia em sua obra que seria errado afirmar que o mundo do “Isso” é inerentemente negativo. A condição do homem não seria possível sem esta capacidade de instrumentalizar a realidade que se efetiva no mundo do “Isso”, no entanto, o lado negativo residiria na pretensão humana de subordinar toda as esferas da vida humana dentro do cárcere da utilização gerado pela razão instrumental, além de fazer com que a causalidade eficiente e a calculabilidade total dos cursos de ação - essa apontada por Weber anteriormente - silencie a imprevisibilidade e os riscos da abertura dialogal.

Buber (2001), ao responder a indagação “O que é o homem?” afirma que é o ser que está face-a-face, o ser que está disponível à relação com a alteridade, o ser-em-relação, presente ao diálogo. O homem seria, portanto, compreendido aqui como o modo relacional entre dois ou mais, que pressupõe alteridade, vulnerabilidade e responsabilidade.

Segundo o pensador, a existência humana transcende o espaço do estritamente pragmático, utilitário, funcionalista e instrumental, pois radica numa abertura ontológica à relação do tipo “Eu – Tu” um modo de relação que tem fundamentos absolutamente diversos dos determinantes da racionalidade instrumental como já podemos perceber.

O tipo de relação “Eu – Tu” ocorre no diálogo do “entre”, e este diálogo não é um processo meramente físico ou psicológico. Para Martin Buber, mesmo que ocorresse a possibilidade de demarcar de forma exaustiva as condições factuais do diálogo, ele sempre transcenderia às fronteiras da categorização. Para ele tudo o que é factual está para além da essência do diálogo, pois:

O diálogo acontece numa esfera que não é nem fática, nem física, nem psicológica, e que é muito difícil de ser determinada. [...] Somos inapelavelmente impelidos [...] à compreensão de todo o âmbito de todos os fenômenos que acontecem entre os seres, esta esfera que denomino “entre”. Este diálogo não acontece aqui ou ali, em nenhum de nossos órgãos da fala, em nossos ouvidos, [mas] não ocorre sem esses elementos. Ao contrário, o diálogo, como tal, acontece na esfera específica do “entre” que utiliza as circunstâncias espaçotemporais e as inclui. (Buber, 1987, p. 127).

Para Buber, o mundo do “Isso” é disponibilizado ao homem por meio da experimentação: as “coisas” se colocam em frente do homem para que ele as experimente, e nesse experimentar as conhece, coordenando e limitando no tempo e espaço. Defrontar-se com uma coisa como objeto de conhecimento é parte condicional do método científico. Entretanto, o mundo do “Tu” tem uma essência distinta, pois o “Tu” não é nem coisa, nem objeto de conhecimento. Não se tem um “Tu” coordenado: pois ele só existe na relação que exige presença e responsabilidade.

Devemos deixar bastante evidenciado que para Buber a dualidade existente entre as palavras-princípios [Eu – Tu e Eu – Isso] não pode ser entendida ou explicada como um antagonismo entre razão e sentimento. O sentimento é também uma experiência de coisas que se realiza naquele que sente. No meu sentimento para com um outro, ele se torna naquele momento um “Isso”.

Para Buber, a relação “Eu – Tu” é um acontecimento que surge nos domínios do inter-humano, não havendo possibilidade de aprisionar a relação “Eu – Tu”. Assim, a pessoa que diz “Tu” participa de modo presente e genuíno na realidade. Por outro lado, a pessoa que diz “Isso” tem uma experiência da realidade sem estar presente nela de modo vinculante. Portanto, quem se utiliza do “Isso” posiciona-se de modo exterior à possibilidade do vínculo com o interlocutor, haja vista ser um contato apenas marcado pelos domínios do condicionamento instrumental.

Em Buber notamos claramente uma diferença entre o “Eu” que pronuncia “Tu” e o “Eu” que diz “Isso”, visto que o “Eu” que diz “Isso” é um ente separado do mundo. Ele observa, prova, delineia, rotula, mede, normatiza, ordena e condiciona. Por intermédio

desse comportamento contextualiza os fenômenos da realidade e constrói as relações causais que os ordenam e explicam; atitude típica do ser que coordena o mundo para dele tentar extrair e possuir a realidade.

A relação “Eu – Isso” é necessária, como já dito antes, para que se possa encontrar a coerência espaço-temporal da vida humana e dos fenômenos que a rodeiam. Ela é imperativa para podermos satisfazer as necessidades humanas através das ações técnicas, científicas, econômicas, políticas, que asseguram o entendimento objetivo da vida. Para o “Eu” que afirma “Isso”, condiciona-se uma realidade verbal transitiva, mediante uma atitude de objetivização da realidade, sempre entendendo a relação como um complemento instrumental, um verbo que exige algo.

Por outro lado, o “Eu” que afirma o “Tu” é um ente que se expressa por meio de uma estreita vinculação com mundo, construindo uma realidade de presenças, desprovida desta tão necessária coerência espaço-temporal.

Entre o “Eu” e o “Tu” não há intermédios nem finalidade, antecipação, causalidade e estruturas de calculabilidade. Nosso autor afirma com uma grande expressão que o “Tu” encontra-se comigo por graça (Buber, 2001, p. 12).

A relação expressada pela palavra-princípio “Eu – Tu”, a que Buber denomina *encontro*, não pode ser programada de forma calculável com pressupostos, pois o encontro simplesmente ocorre e, por essa razão, não pode ser experimento, acontecendo apenas na relação imediata entre o “Eu e o Tu”. Então, o “Eu” que diz “Tu” só pode existir se pronunciado na inteireza de sua pessoalidade e na realidade vinculante das presenças que se interferem em reciprocidade assimétrica.

A relação edificada pela presença “Eu – Tu” é uma relação de intermédio e disponibilidade total para com a alteridade do outro; assim, interferência, vulnerabilidade e presença são essenciais ao diálogo porque são as características que irão chamar do “Eu” uma abertura dialógica que assume o primado do ouvir e da disponibilidade.

No princípio da relação “Eu – Tu” está a escuta da *presença-palavra* do outro. Presença-palavra pronunciada além dos limites do “Eu” e incondicional a tudo que possa vir a ser autoritariamente sabido pelos cômodos saberes do “Eu”. Pois o que este “Eu” pode conhecer do “Tu” no diálogo autêntico não consegue jamais se adequar nos

limites do que ele já sabe. Para ter este conhecimento é necessário ouvir a palavra que é expressada, ao chamado que responde ao que o “Eu” não sabe.

Em Buber as possibilidades relacionais do tipo “Eu – Tu” são expressões do que há de mais propriamente humano na existência, pois toda a vida verdadeiramente humana é encontro, é presença genuína, uma realidade que não é possibilitadora passível de ordenação, de racionalização, de esquematização, de calculabilidade e projeção. Nesta pronúncia encontramos o espaço para o sentido pleno da vida.

No encontro, ganhamos algo que não possuíamos antes e recebemos de tal modo que sabemos que nos foi dado (Buber, 2001, p. 126). Esta recepção não é um conteúdo, mas uma presença responsável que junta três fatos em uma unidade indissolúvel: fundamentalmente a reciprocidade e o vínculo dado pelo ente que tornam a vida pesada de sentido e encantamento; em segundo lugar, a inexprimível confirmação desse mesmo sentido pela vida vivida nos encontros; e por fim a afirmação real de que o sentido para vida não está fora dos seus domínios, em outro tempo-espaco fora da existência real.

O sentido da vida é presente nesta realidade e por detrimento algo poder ser explicado, pensado ou experienciado racionalmente, pois ele só existe na disponibilidade do encontro. Para Buber, a diferença característica da condição do homem é a permissão dialógica ao mundo existente nesse encontro dialógico.

Portanto, o diálogo pode transcender os limites da linguagem, afirmando sua realidade para além dos conteúdos ditos ou dizíveis. Isso não implica, no entanto, identificá-lo com um acontecimento místico extramundano, pois ele é um acontecimento concreto da cotidianidade da vida vivida das pessoas (Buber, 1982). Para Buber a realidade dialógica edifica e condiciona para a prática da responsabilidade, sendo esta responsabilidade compreendida como resposta eticamente fundada à *presença-palavra* que me é dirigida por outrem que não necessariamente é conhecido pelo “Eu”.

Ao responder ao chamado do “Tu”, permito-me ser responsável, e esta responsabilidade é, então, algo que irá ocorrer no mundo real concreto, no mundo da vida vivida, pois não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal (Buber, 1982, p. 47).

3.3 A responsabilidade genuína

Devemos perceber que para Buber a responsabilidade e a ética são referidas à vida vivida, onde as virtudes éticas se exercem na concretude dos desafios presentes dado pelas situações. É muito comum encontramos uma tendência a normatização da ética através de uma série de disposições prescritivas universais, desvinculadas do comprometimento dado pela situação real, isto para Buber é sinônimo de falsidade e hipocrisia.

Bartholo (2002) afirma que a ética sempre se refere à experiência de um limite e a prática ética está ligada à experiência da finitude do “Eu” no contexto relacional dialógico. Esta mortalidade é, dentro desta relação, o extremo da experiência, assumindo até mesmo a capacidade de ser olhada como a raiz existencial desse aprendizado.

É interessante perceber que a modernidade contemporânea se empenha a cada instante a nos desenraizar, na excitação de um leque de saberes tecnocientíficos direcionados a esconder e poupar o encontro com a finitude ou, pelo menos, a fazer-nos esquecer dela em vida. Pois:

Recusamo-nos a olhar nos olhos da “irmã Morte”, recusamos a com ela coabitar em vida, e talvez aqui resida a raiz de um embotamento crucial que nos faz alheios a experienciar outros tipos de limite. Olhar nos olhos da “irmã Morte” não é querer morrer. Não é, tampouco, o exercício fácil de falar da morte do outro. É conhecer minha/nossa mortalidade. Meu/nosso limite. E selar, nesse conhecimento, um pacto. (Bartholo, 2002, p.136).

Assim, cada instante pessoal da vida vivida tem uma singularidade intrínseca ao qual o chamado é proferido à qual a pessoa chamada possa responder em responsabilidade. Talvez o horizonte mais propriamente ético dessa resposta não esteja atrelado ao previsível, programável, calculável e controlável. Esta resposta não nasce como um desejo que almeje a instrumentalização da vida tentando se conduzir por um espaço coordenado, “mas um desejo de fruir a aventura de possibilidades surpreendentes” (Bartholo, 2002, p. 136).

O comportamento firmado na responsabilidade solicita um agir em meio a dúvidas e riscos, pois damos uma resposta no momento, ao mesmo tempo em que nos responsabilizando por pelo momento. Um chamado foi realizado e nós podemos responder: Um cão olhou para ti, tu respondes pelo seu olhar; uma criança agarrou tua mão, tu repondes pelo seu toque; uma multidão de homens move-se em torno de ti, tu respondes pela sua miséria. (Buber, 1982, p. 50)

Este agir com responsabilidade que Buber nos aponta não é algo que possa ser imposto a alguém, pois a responsabilidade autêntica é liberta, pois responder não é um dever moral, mas é um poder (Buber, 1982, p. 71). É um poder próprio à decisão existencial de qualquer ser humano, independentemente de seus atributos e competências.

Buber destaca que o dialógico não é a mesma coisa que o dialético, um privilégio da atividade intelectual, pois não existe nessa realidade dotados e não-dotados, somente aqueles que se dão e aqueles que se retraem (Buber, 1982, p. 71).

Bartholo (2002) afirma que desde a perspectiva buberiana, o debate sobre a ética deve romper a estrita referência ao primado do sujeito e sua autonomia, para ser referido ao primado de duas outras categorias: alteridade e vulnerabilidade (Bartholo, 2002, p. 137). O “Eu” que se permite vulnerabilidade à presença do “Tu” determina a abertura dele ao diálogo. Assim sendo, o comportamento ético e responsável não pode se abstrair dessa vulnerabilidade à alteridade do outro. A disponibilidade ao diálogo, a possibilidade de afirmar uma resposta e de atuar em responsabilidade é algo colocado ao homem enquanto tal. Ele escolhe por ela em liberdade, e tal escolha não necessariamente tem que depender de qualquer característica que o constitui; a possibilidade do diálogo é inerente a condição existencial do homem:

O lugar onde nasce a ética, para Buber, é esse entre dois. É desta recíproca (mas não necessariamente simétrica) experiência de limites que o exercício, a ascense das virtudes éticas se nutre. É no horizonte do entre dois que o agir ético atua. A ética, buberianamente concebida, pertence ao entre das relações Eu-Tu, no qual toda escolha é sempre um risco e uma prova. Querer escolher com segurança, querer fazer do sucesso, da eficiência, da produtividade, critério do Bom, do Belo e do Verdadeiro é eliminar esse horizonte: é despersonalizar. É fazer do cálculo utilitarista, juiz. (Bartholo, 2002, p. 138-139).

Para Buber (1982), a convicção pode acabar negando as situações vividas no presente, mas a ética que conforta no encontro as possibilidades de escolha consegue eliminar a abstração que iguala a todos através da concretude do estar presente. Esclarecendo que para estar presente basta um simples ato, que é estar completamente sem reservas perante determinada situação; é ouvir e ao mesmo tempo atuar sobre o que ouve e sente. Sobre a ética, em uma coletânea de ensaios denominada de *Eclipse de Dios* afirma:

Por lo ético em este sentido escitico entendemos el si y el no que hombre da a la conducta y a las acciones que le son posibles, a la radical distinción entre ellas que las afirma o las niega, no de acuerdo con su valor y su disvalor. Hallamos lo ético em su pureza solo allí donde la persona humana se enfrenta con su propia potencialidad y distingue y decide em tal confrontación, sin preguntar qué es lo Bueno y qué lo malo em ésta, su propia situación.(BUBER,1984,p.128).

Para o autor, a religiosidade manifestada em uma escolha que somente o homem em sua concretude deve responder, precede a ética e paradoxalmente encontra também nesta a possibilidade de se manifestar. Isto é o que da a ele a importância para o propósito maior deste trabalho.

Conforme a antropologia filosófica de Buber, esta noção de presença caracteriza todas as decorrências que a etimologia dessa palavra aponta, uma vez que ela relata a presença no sentido real tempo presente e é referida pelo sentido *hassídico* como dádiva, graça. Então, assume também a caracterização de presença no sentido da oferta em que o “Tu” se coloca como presença ao “Eu”.

Segundo Buber, o que é importante na existência humana é vivido no momento presente, pois as múltiplas dimensões desse presente preparam o espaço para o diálogo genuíno. Devemos perceber que este presente não pode ser compreendido como o momento que faz a ponte do passado ao futuro, mas sim como o momento atual e completamente presente que se possibilitado apenas quando a existência se faz como presença, encontro e relação (Buber, 1977, p. 14).

A relação “Eu – Tu” só ocorre como acontecimento presente, no entanto, a relação “Eu – Isso” fica condicionado pelos experimentos passados. Como afirma Buber:

O Eu da palavra-fundante Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas que é cercado por uma multiplicidade de conteúdos, tem só passado, e de forma alguma, presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado.

Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrigecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença. O essencial é vivido no presente, as objetividades no passado (Buber, 2001, p. 14-15).

Buber (2001) reconhece a impossibilidade de se viver no encontro genuíno, ou seja, a possibilidade da existência humana se comportar inserida apenas no tipo de relação marcada pela do “Eu-Tu”; pois cada “Tu”, ao término da relação, deve necessariamente se transformar em “Isso”, como um objeto condicional ao sujeito.

O “Isso” pode responder ao chamado dialógico, tornar-se um “Tu” (Buber, 1977, p. 38), haja vista que o mundo do “Isso” se apresenta ao homem como o mundo das certezas absolutas e incondicionais, o mundo do conhecimento que traz segurança, lógica e solidez, todavia o mundo do “Tu” é líquido e confuso por não ser coisificado, portanto ele é risco e possibilidade.

Assim, a Existência da humanidade caminha entre esses dois mundos, e nesse percurso os encontros com o “Tu” se apresentam como momentos singulares, sem dúvida um convite que encanta e seduz, mas que, no entanto, podem nos induzir perigosamente a extremos que debilitam a solidez já provada [do mundo do “Isso”], e deixam atrás deles mais questões que satisfações, abalando nossa segurança (Buber, 2001, p. 38).

Viver somente a realidade do convite dialógico condicionaria a um consumo total de nossa existência. No dia-a-dia a vida solicita a instrumentalização e a racionalização, até mesmo como uma simples necessidade de sobrevivência e condição do homem moderno, mas o risco maior da condição moderna reside na expansão dos campos de vigência das relações coordenadas, e principalmente quando o tempo delas se estende na existência. Essa ofuscação do sentido dialógico acaba tornando os espaços da relação “Eu-Tu” cada vez mais sufocado e insuficiente.

É nesta condição que Buber afirma: “e, com toda a seriedade da verdade, ouça – o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem” (Buber, 2001, p. 39).

IV - O TEMPO ANTROPOLÓGICO DE BUBER, UM CONVITE AO MISTÉRIO

4.1 O presente como expressão de um tempo

Para Buber a responsabilidade na vida humana reside no presente, pois a relação “Eu –Tu”, o convite dialógico, que são os acontecimentos edificantes da existência, se apresentam no presente. É interessante perceber de que forma Buber entende a noção do tempo, pois com esta noção poderemos relacioná-la com a condição ética na política.

. Buber (2001) apontar uma outra noção de tempo que irá subverter esta noção ocidental de passado-presente-futuro. Buber irá se utilizar de um termo para denominar esta categoria que seria a de *tempo antropológico*.

Então, o tempo que entendemos como *cíclico e linear* é apenas uma forma de se tentar apreender os acontecimentos que ocorrem nele. Contudo, o tempo antropológico é aquele onde se situa o *viver a vida vivida* que surge nas mais variadas ocasiões. Além disso, o tempo *cíclico e linear* é marcado pela condição dos homens entenderem o desenvolver de seus corpos, suas histórias, a natureza, o cosmos, a política e todas as esferas que são capazes de serem apreendidas pela razão. Este referido tipo de tempo apresenta lógica coordenada por uma determinada linearidade que permite o encadeamento dos acontecimentos, e possui, como já dito antes, a noção de passado, presente e futuro.

Em outra situação, o *tempo antropológico buberiano*, assume sua natureza no presente, e conseqüentemente contradiz a lógica *passado-presente-futuro*, pois o próprio momento presente é a medida do passado. Não há necessidade, para esse tempo, de querer entender ou organizar uma seqüência lógica de acontecimentos, pois o primordial é depreender que só se pode entender realmente o passado quem consegue ter a capacidade de estar atuante nos momentos do próprio presente, e para isso, o homem tem que necessariamente adentrar no convite da relação dialógica existente entre o “Eu e o Tu”.

Essa posse do passado na compreensão antropológico-filosófica de Buber não significa ter conhecimento dos fatos que, por alguma razão, ocorreram como tais, mas

sim ter a competência de fazer com que esses acontecimentos se tornem atuais no tempo vivido, pois somente nestas condições os acontecimentos resgatariam o sentido no presente. É importante perceber a complementaridade que este apontamento proporcionara para a condição política moderna.

Buber (2001) vai alegar que por meio da memória alcançamos a possibilidade de se atualizar o passado, ou seja, a memória nos consente transformar em presença a própria ausência; e por ela, podemos retornar o passado para o presente. Conseqüentemente, dentro desta explicação, chegamos a conclusão de que é apenas no presente que existe a possibilidade de apreendermos o passado e nos relacionamos com ele. É nesse sentido que a memória vai assumir o principal pilar do tempo antropológico, como afirma Buber:

Podemos compreender o tempo cosmológico e empregar seu conceito como se relativamente, o tempo existisse já em sua totalidade, mas o futuro não nos teria sido dado ainda. Pelo contrário, o tempo antropológico, ou seja, o tempo que conta na realidade peculiar do homem concreto, que quer conscientemente, não pode ser compreendido assim, já que o futuro não pode ser dado de antemão, porque, segundo me dizem minha consciência e minha vontade, depende em certa medida de minha decisão. O tempo antropológico é real somente naquela parte que se chama passado. [...] o órgão para o tempo antropológico a que me refiro é, essencialmente, a memória, uma memória certamente aberta ao presente: enquanto experimentamos algo como tempo, enquanto somos conscientes da dimensão temporal como tal, entra em jogo a memória; em outras palavras: o presente em si não conhece nenhuma consciência temporal específica. (Buber, 1949, p. 46).

Nesta percepção antropológico-filosófica *buberiana*, o porvindouro das relações “Eu – Tu” não possuem nenhuma previsibilidade ou segurança, pois esse tipo de relação não é orientado pela determinação da eficácia necessária para a instrumentalização. (Buber, 1949, p. 47).

Buber não aceita qualquer concepção futurista, uma vez que o tempo existente na relação “Eu – Tu” é o mesmo da vida vivida, que com certeza é o mais autêntico para a existência. Este tempo é sem futuro, e nele é expresso a preponderância do presente em relação ao passado, cuja existência se dá apenas pela atualização da memória. É neste espaço que reside a imprevisibilidade, é o convite para o mistério da verdadeira relação.

4.2 A vida autêntica das comunidades

Sabemos que é uma necessidade humana a condição de encontrar segurança para o futuro, para as angústias da possibilidade do imprevisível. O homem não consegue viver apenas com as incertezas, no entanto esta segurança só é encontrada nos vínculos inter-pessoais onde “*somente a confiança em alguém digno de confiança pode fundar uma relação de segurança absoluta com respeito ao futuro* (Buber, 1949, p. 49). O local onde pode residir tal tipo de segurança, seria aquele que Buber entende como o espaço das comunidades em que predominam relações dialógicas.

Para Buber (1987), a finalidade da comunidade é a própria comunidade e *comunidade e vida são uma só coisa. [...] Toda vida nasce e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de vida.* (Buber, 1987, p. 34). Será neste mesmo espaço, que para nosso referido autor, irá se situar o lugar privilegiado que vigora a noção real de liberdade e da própria espontaneidade da existência humana. A comunidade é marcada por uma necessidade da busca da formação interna e não pela regulamentação externa.

Buber, trabalhando os conceitos de comunidade e sociedade, vai apresentar algumas características afirmando que esta última é entendida como a *vida em comum dos homens regulamentada de fora* (Buber, 1987, p. 37). O filósofo do encontro esclarece que segundo sua interpretação a vida em sua totalidade rompe os muros da vida social para acolher em seu terreno o mistério que a relação dialógica solicita. Esse tipo de comunidade é concebido como coletividades humanas onde podemos encontrar um local que possibilita a existência das relações dialógicas marcadas pelo compromisso, pela responsabilidade genuína e pela própria vinculação real que não está edificada pelo simples utilitarismo do domínio do “Isso”, e que não estão fundadas no utilitarismo e na instrumentalização.

A comunidade como aponta Buber é marcada pela imediaticidade:

[...] a imediaticidade existe quando eles [os homens] se encontram como únicos e responsáveis por tudo. Só então pode haver abertura, participação, ajuda. Quanto mais pura a imediaticidade, tanto mais autenticamente pode a comunidade realizar-se. A comunidade pode, a

partir da relação entre duas ou algumas pessoas, tornar-se o fundamento da vida em comum de muitas pessoas. (Buber, 1987, p. 47).

Segundo Buber (1987), a divisão do trabalho, e a sua intensificação a partir da Revolução Industrial, estimulou a dissolução destas determinadas comunidades, e gradativamente foi reduzindo o tipo de vida firmada por esses vínculos de imediaticidade, conduzindo cada vez mais a condição humana para dentro dos domínios da sociedade. O *filosofo do encontro*, vai apontar a diferenciação entre comunidade e sociedade na seguinte passagem:

Comunidade é a ligação que se desenvolveu mantida internamente por propriedade comum (sobretudo de terra), por trabalho comum, costumes comuns, fé comum; sociedade é a separação ordenada, mantida externamente por coação, por contrato, convenção, opinião pública (Buber, 1987, p. 50).

Devemos perceber que por mais que esse avanço da racionalização - produto do *cárcere de ferro* apontado por Weber - englobe e force a vida das comunidades pré-industriais gradativamente a se extinguir, para Buber isso não necessariamente significa que a vida comunitária está totalmente eliminada, pois assume como tarefa a afirmação do homem e da humanidade a partir da estruturação de novas comunidades organizadas por um outro tipo de organicidade: nossa vida *comunitária não é mais um "viver-um-no-outro" primitivo, mas um "viver-ao-lado-do outro" ajustado* (Buber, 1987, p. 53).

É necessário o estabelecimento de novas comunidades para que se possa vincular os homens a essa interação dialogal marcada pela presença verdadeira e pela espontaneidade. Essa relação exigida é uma condição favorável para que as pessoas consigam manter o passado vivo e, também, a possível atualização desse no presente.

Ao falar sobre educação em comunidade, Buber (1987) diz que a educação autêntica, a que brota nos seios das comunidades, não se limita simplesmente a reproduzir fórmulas e programas que seguem determinados padrões, transmitidos aos aprendizes, mas sim aquela que educa *na medida em que está presente* (Buber, 1987, p. 90).

Por mais que Buber afirme em muitas passagens que não construiu nenhum método ou grande sistema de interpretação da vida, dentro da própria estrutura do pensamento buberiano, podemos encontrar alguns pilares condizentes com uma lógica estruturada pela necessidade da primazia das relações do tipo “Eu –Tu”. Como exemplo, podemos perceber que a educação deve dialogar e se atualizar como produto deste tempo antropológico inserida também na vida vivida. É comum, por exemplo, percebermos que as escolas modernas dão primazia às relações passadas em detrimento da realidade vivida.

Buber (1987) aprofunda a análise da relação entre escola e comunidade, afirmando que o ato de aprender verdadeiro seria aquele que ocorre *na* comunidade e *para* a comunidade, ou seja, todo conhecimento verdadeiro estaria imbricado em presença, alteridade e relação.

Em nosso autor a educação só assume sentido verdadeiro se estiver compromissada com a formação de homens para a vida em comunidade. Esse envolvimento tem um sentido originário, ou seja, tem que ter condição de propor a efetivação da comunidade. Este tipo de educação sustentaria uma participação ética mais condizente para o aprendizado político, pois somente desta forma o Estado, a pátria e o mercado poderiam entender a existência fora das massas de indivíduos sem rostos e das multidões de homens sem nome, e assim recuperar a possibilidade de se estabelecer uma relação “Eu -Tu”. Então, a comunidade assume uma resistência às conseqüências maléficas dessas referidas mediações sociais, ao lutar contra a produção dos vínculos supostamente autênticos que privam a autonomia através das estruturas de controle. Logo, a espontaneidade produz o espaço necessário para a autonomia: *A autonomia não pode ser decretada. Ela não pode ser estabelecida de outro modo a não ser através do crescimento e da auto-afirmação de um sistema comunitário* (Buber, 1987, p. 57).

Segundo Buber (1987), a comunidade possui as condições necessárias para a eliminação da opressão e do autoritarismo, visto que mesmo que o *Estado contemporâneo* se transformasse em socialista, este não poderia *satisfazer o anseio por comunidade* (Buber, 1987, p. 55). Portanto, o homem que vive em comunidade não

pode ter suas necessidades vitais supridas por qualquer tipo de instituição; pois ele depende da espontaneidade e liberdade da vida vivida.

É de fundamental importância entender que para ele o tamanho de uma comunidade não apresenta restrição para se obter o tipo de relações autênticas necessárias para tal. Buber defende sua idéia através do princípio federalista para afirmar que é possível a estruturação de grandes comunidades autênticas, com a condição de que essa grande comunidade seja resultante da livre associação de comunidades menores, o que ele vai referir como sistema comunitário:

Uma grande associação de homens pode considerar-se um organismo e ser denominada sistema comunitário somente se e enquanto for construída com aquelas células vivas e formadas com a imediaticidade da vida em comum. Se elas morrem, a associação se mecanizará em Estado, sucedâneo da comunidade, que se mantém pela força. [...]. A legítima associação de sistemas comunitários deve ser chamada humanidade. Ela pode ser estabelecida somente quando os homens forem reunidos em comunidades concretas e estas em sistemas comunitários e estes se reunirem uns aos outros. (Buber, 1987, p. 48-49).

As relações humanas que acontecem na “vida vivida”, onde realmente reside a presença genuína de cada ser, servem como base do sentimento vivo da comunidade, da pátria e da própria humanidade. Qualquer experimento que força um sentimento para determinado povo, se não estiver alavancado nessas condições citadas acaba ocasionando em uma total ausência de sentido, pois torna-se carente de uma raiz com a realidade. É por isso que as instituições deveriam ter como base a vida comunitária.

Diante disto, o sentido das relações em comunidade solicitam que a vida seja constantemente reencantada pelo diálogo, pois apenas resguardando os laços existenciais da pessoa com o passado e permitindo a atualização desses no presente é que poderá brotar uma relação comunitária genuína. Qualquer tipo de relação que não considere esse tempo acabará desvinculando a pessoa com o sentido real de qualquer tipo de ação.

No mundo moderno o homem se acostumou a transformar a relação sem interesses em uma rede de interesses, as possibilidades de encontro se tornaram algo tão reificado que até mesmo os domínios mais puros das relações em muitos casos se transmutaram em relações instrumentais. A condição humana incorporou a certeza para

vida, a objetividade dos fatos trouxe os limiares das ações, e será justamente a certeza da vida que trará o paradoxo do encerramento da vida.

Este mundo de domínios do interesse acabou exercendo no histórico processo de racionalização um nexos que conduziu à certeza para as ações humanas. O homem que vê no outro a fonte de seus interesses acaba por limitar ao outro como a si mesmo. Para Buber (1982) aquele que realmente não fala, no sentido mais amplo do verbo, acaba por também não ouvir a resposta, ou de outra forma, o homem, é verdade, não vive sem o *isso*, mas aquele que apenas vive com o *isso* não se torna homem justamente por não ser alvo da palavra dirigida.

Rabindranath Tagore (1982), grande pensador da Índia, evidenciou essa idéia através da seguinte passagem:

Quando a consciência do homem fica restrita apenas a vizinhança imediata do seu eu humano, as raízes mais profundas da sua natureza não encontram solo permanente, seu espírito fica sempre á beira da inanição e, em lugar de uma saudável força, ele introduz como substituição doses de estimulantes. É o que acontece quando o homem perde sua perspectiva interior e mede a sua grandeza pelo seu tamanho e não pela sua ligação vital com o infinito, quando julga a sua atividade por seu movimento e não pelo repouso da perfeição – o repouso que se encontra no céu estrelado, na dança sempre florida e rítmica da criação. (TAGORE, 1994, p. 21).

A história do próprio homem, segundo Buber (1982), reflete em certo aspecto o aumento do *mundo do isso*, e até mesmo as civilizações isoladas criam o seu próprio mundo coordenado, mas as modernas civilizações assumem determinado destaque pelo fato de conseguirem expandir suas experimentações para estas que ainda estão em processo de ampliação da instrumentalização.

A ampliação deste mundo refere à progressão das experimentações e utilizações, e justamente nesta conduta que não deixa de ser necessária o homem acaba encontrando o passo para a extinção do contato direto, preferindo optar pelo aprimoramento da experiência, ou seja, pela aplicação especializada, o que em nossos dias, para determinadas pessoas, acaba se confundindo erroneamente com *desenvolvimento da vida espiritual*.

Alguns pensadores que conduziram a psicanálise para um campo mais social, como Erich Fromm(1983), encontraram um tipo de manifestação de certa forma comum

neste homem moderno. Para ele, uma manifestação de caráter que tende a compreender a expressão viva como algo coordenado, dotado de certezas absolutas e plausível no espaço-tempo, acabaria orientando um tipo de personalidade denominada de *necrófila*. Nesta personalidade a negação do que ele chama de *biofilia* seria justamente dada pela orientação humana refletida na ordenação daquilo que flui naturalmente, em outras palavras seria o amor ao que se tornou morto. A palavra principal deste tipo de relação se edifica no decurso da separação entre homem e objeto. Buber, por ter também na tradição cabalística uma fonte de percepção para todo tipo de manifestação, não apenas a humana, acaba entendendo que tudo está estritamente ligado com um todo.

Portanto, o homem para Buber (1982) não é apenas a somatória de uma análise, mas um processo contínuo de múltiplas facetas que nunca se esgotam, onde o que se diz ser o homem é o momento e a percepção de alguém. Assim, sua condição maior é justamente não apenas ser, mas eternamente se tornar. A separação em Buber não é apresentada como um fato, pois, como já dito, o “ali” e o “aqui” estão intrinsecamente ligados.

Quando entendemos esta separação que existe do *Eu* do *Isso*, visualizamos com maior clareza que o próprio espírito, que aqui poderia se confundir com este propósito que nunca se acaba, se torna elemento de prazer. E, conseqüentemente, este tipo de *Eu* começa a reconhecer a instituição como algo fora dele, totalmente estranha a ele. De acordo com Buber (1982), as instituições neste caso seriam um fórum complexo e as emoções seriam um recinto fechado, mas variantes em sentimento.

Este tipo de relação não conseguiria fazer germinar a verdadeira vida dialógica, pois, enquanto houver a divisória que conduz a vida pública como algo estranho à vida pessoal, a dinâmica da instrumentalização continuará a conduzir uma ação não ligada à esfera da verdade. A esfera da economia, por exemplo, quando submetida apenas a esfera da utilização, ou seja, da transformação do homem em um meio para o econômico, assim, como também o Estado quando é visto apenas como aparato de dominação, acabam orientando um massacre da espontaneidade do *ente*.

De acordo com Buber (1982), enquanto não houver possibilidade de uma união não forjada simplesmente por este interesse de utilização externa através de uma

regulamentação mecânica, mas contando com a espontaneidade, ou seja, por algo que parta da vontade individual e que se estabeleça de alguma forma como algo também absorvido pelo geral, continuaram existindo formas que recrudescem as distinções entre público e privado. O diálogo genuíno é a necessidade para surgimento do verdadeiro humanismo, pois atentar para uma resposta ao outro faria com que o *Eu* se renovasse no constante contato do Encontro.

Então a possibilidade deste homem dialógico existir enquanto tal residiria justamente no poder de manifestar sua própria emanção. Buber (1982) ao se utilizar destas distinções de mundos, assume a defesa do mundo dialógico, mas também a importância que o *mundo do isso* tem sobre a orientação do entendimento social. É óbvio que sem ele, não teríamos uma noção de espaço-tempo objetiva a todos e até mesmo a nossa eficiente ciência não estaria no patamar atual. No entanto, ele deixa evidente em sua dialógica, que o verdadeiro mundo não seria este mundo coordenado do “Isso”, pois o mundo não se deixa apreender, mas apenas ser manifestado por nossas ações verdadeiras.

Portanto, fica sugerido pelo pensador que a recuperação da palavra realmente sentida se torna alvo maior para a evolução humana. A relação do encontro em sua filosofia acaba comunicando sua formação hassídica, pois o *Tu* que se manifesta como finito possibilitará a emanção do que ele denomina de *Tu eterno*, que nada mais é do que este transcendente que une a todos nós, isso é, diferente da relação direta com o absoluto com o qual *o cavaleiro da fé* de Kierkegaard⁷ tanto lutou para encontrar a existência na solidão.

Um ponto de grande relevância para entendermos melhor a questão ética para Buber, diz respeito ao papel da solidão. Para ele este estado de espírito não desperta a negação do outro, mas apenas o estar sozinho no momento da escolha, pois como já expressei antes, cada um faz de sua escolha o caminho que o aproxima ou o distancia do horizonte. Assim, relatou Buber :

⁷ Søren Aabye Kierkegaard (5 de Maio de 1813 - 11 de Novembro de 1855) foi um teólogo e filósofo dinamarquês do século XIX, que é conhecido por ser o "pai do existencialismo", embora algumas novas pesquisas mostrem que isso pode ser uma conexão mais difícil do que fora, previamente, pensado.

Não temos aqui de modo algum em mente que o homem deva, sozinho e desaconselhado, buscar a resposta no seu próprio seio. Não temos nada disto em mente: como poderia a orientação daqueles que dirigem o meu grupo deixar de entrar essencialmente na substância de que é fundida a decisão? Mas a orientação não deve substituir a decisão; nenhuma substituição é aceita. Aquele que tem um mestre pode entregar-se, pode entregar-lhe sua pessoa física, mas não sua responsabilidade. Para esta, precisa empreender o caminho ele mesmo, armado com todo o senso de dever forjado no grupo, mas exposto ao destino, assim que no momento da exigência toda a sua armadura caia. Ele pode mesmo agarrar-se com toda a sua força ao “interesse do grupo” até que, talvez, no último confronto com a realidade toque nele um dedo, apenas perceptível, mas que nunca deve ser desprezado. (BUBER,1982,p.115).

A concepção buberiana põe em relevo a importância da pessoa e sua precedência em relação às estruturas, do indivíduo ético precedendo o indivíduo público. Observaremos a tensão que cada situação fornece para o político, sendo esta também uma relação estritamente individual para escolha que se torna política. Max Weber por intermédio de sua análise sobre as condições que o ator político se apresenta na esfera pública acaba engendrando o avanço de uma perspectiva personalista diante o dilema que é a escolha ética na esfera pública, a este confronto será dado maior ênfase no capítulo seguinte.

V - PODER E ÉTICA: DO DESENCANTO AO ENCANTO

5.1 O perfil da política através dos tempos

É evidente que o momento atual solicita uma reflexão ética mais abrangente. Weber delimitou as fronteiras da política assumindo como contraponto outras esferas axiológicas, sendo elas: ciência, religião, burocracia, economia e ética. Foi exatamente na relação com estas esferas, percebendo as virtudes inerentes a cada uma delas, que a singularidade do que seja a política pode ser expressada, como já percebemos ao longo do trabalho. E aqui, como necessidade, fiz um recorte metodológico para adentrar apenas na questão existente entre poder e ética. As outras esferas podem aparecer na medida em que for exigida para ilustrar mais a questão referida.

Devemos ter em conta qual é o papel da ética depois de instaurada esta modernidade referida nos capítulos anteriores. Para o sociólogo alemão os valores políticos não podem assumir o espaço dos valores éticos. Pois em uma realidade da modernidade cultural, o mundo foi hierarquizado, e cada dimensão dessas esferas acabou tendo uma ética singular de acordo com suas necessidades, gerando com isto uma característica de autonomia para esta esfera também. Nas palavras do próprio Weber:

Como se coloca, então, o problema das verdadeiras relações entre a ética e a política? Será certo, como já se afirmou, que não há qualquer relação entre essas duas esferas? Ou seria mais acertado, afirmar, pelo contrario, que a mesma ética é válida para a ação política e para qualquer outro gênero de ação? Já se acreditou que exista oposição absoluta entre as duas teses: seria exata uma ou a outra. Cabe, entretanto, indagar se existe uma ética que possa impor, no que se refere ao conteúdo, obrigações idênticas aplicáveis a relações sexuais, comerciais, privadas e publicas, às relações de um homem com sua esposa, sua quitandeira, seu filho, seu concorrente, seu amigo e seu inimigo. Pode-se realmente, acreditar que as exigências éticas permanecem indiferentes ao fato de que toda política utiliza como instrumento específico a força, por trás da qual se perfila a violência?. (Weber ,2002,pg.111)

Foi exatamente neste ponto que nosso autor iniciou o debate, já explorado em partes nos capítulos anteriores, em relação à natureza da ação trágica da política, e a

partir desta passagem, tentarei conduzir o debate visando uma resposta através dos apontamentos buberianos sobre política e ética.

Se toda a ação humana mesmo que correta, estaria disponível para ver o mal surgir como uma consequência independente do que se pretendia na ação, a política, como defende Weber, estaria também disponível de uma forma excepcional para adentrar neste tipo de situação.

Já percebemos anteriormente que a política é o reino próprio do poder e da força. O dilema ético para Weber, residiria também em saber de que maneira deveriam ser utilizados esses mecanismos e de que forma também eles poderiam ser legitimados.

Para ingressar no cerne da questão, faremos uma breve apresentação da política visionada por Maquiavel como representação direta deste mosaico que é a modernidade apontada por Weber, para servir de contraponto com a posição de Buber em relação à questão do envolvimento da política com a ética.

Vamos retomar um pouco a questão histórica para compreender as características das mudanças na modernidade política. Farei um caminhar breve e resumido, com o objetivo de ilustrar ao olhar a mudança de percepção em relação à política que forneceu a ela o espaço marcado pela autonomia.

Para a antiguidade clássica existiu a prevalência da idéia de uma sociedade natural, onde o homem era considerado um ser político, estando condicionado naturalmente para a política e encontraria sua realização através da vida no principal componente social e político denominado "polis".

Não existia o conceito de indivíduo, pois o próprio cidadão grego assumia a síntese do social e do político, em plena harmonia com uma concepção holística entre a perfeição física, moral e estética. Portanto, o pensamento era dualista, marcado por pares antagônicos que eram capazes de se marcar o real e o esperado, seria a ilustração dada pelo mundo das formas ideais versus mundo real. Como foi expresso claramente por Platão (428/27 a.c. —347 a.c) e pelo platonismo.

Os Helênicos⁸ posteriormente ainda cultivaram a noção de que homem naturalmente era um ser social, no entanto a *pólis*⁹ já não era o ponto de referência para esta unidade, mas sim a própria sociedade. E será exatamente neste momento que irá surgir a concepção de indivíduo, o homem como referência unitária, distinta, possuidora de valor próprio dentro do próprio celeiro da coletividade. No entanto esta noção era totalmente divergente no que diz respeito a concepção dada a esta categoria dentro da modernidade. O indivíduo estava associado ao universalismo.

Com o surgimento do Cristianismo primitivo, individualismo e universalismo se completam para a realização da concepção *teleológica*, ou seja, a própria construção do reino de Deus, a redenção do homem, assim como, da humanidade. Neste momento se torna acentuada a noção das contradições existentes, como exemplo: homem e divindade; matéria e espírito; pecado e graça.

Ao Chegarmos ao pensamento medieval, perceberemos algumas características claras que irão se contrapor a noção dada pela modernidade e conseqüentemente entenderemos a separação que as esferas axiológicas assumiram na atualidade. Vejamos então:

O Pensamento Medieval foi marcado pelo dualismo das concepções cristãs, como continuidade do processo anterior, basta recordar Santo Agostinho que entendia a Cidade dos homens como autoridade política e a Cidade de Deus como poder divino. A noção que se tinha em relação à autoridade política neste momento, era uma noção onde ela deveria ter a finalidade de promover a justiça divina através da bondade, por mais que o exercício desta política fosse humana, os homens desse momento

⁸ Designa-se por período helenístico (do grego, *hellenizein* – "falar grego", "viver como os gregos") o período da história da Grécia compreendido entre a morte de Alexandre III da Macedónia em 323 a.C. e a anexação da península grega e ilhas por Roma em 147 a.C.. Caracterizou-se pela difusão da civilização grega numa vasta área que se estendia do mar Mediterrâneo oriental à Ásia Central. De modo geral, o helenismo foi a concretização de um ideal de Alexandre: o de levar e difundir a cultura grega aos territórios que conquistava. Foi naquele período que as ciências particulares têm seu primeiro e grande desenvolvimento. Foi o tempo de Euclides e Arquimedes. O helenismo marcou um período de transição para o domínio e apogeu de Roma.

⁹ A Polis era o modelo das antigas cidades gregas, desde a Antiguidade Clássica até o período helenista, vindo a perder importância durante o domínio romano. Devido às suas características, o termo pode ser usado como sinônimo de cidade. As *poleis*, definindo um modo de vida urbano que seria a base da civilização ocidental, mostraram-se um elemento fundamental na constituição da cultura grega, a ponto de se dizer que o homem é um "animal político".

acreditavam, romanticamente, que a origem e a finalidade deste instrumento seriam divinos.

O intuito era construir o Reino de Deus na terra para conduzir os homens a salvação, caso necessário, para a correção desses homens o poder legitimado como divino poderia se utilizar do castigo como remédio para a natureza decaída do homem. O Objetivo dizia respeito ao fortalecimento da fé e da moral cristã. Assim, todos deveriam assumir a obediência ao poder divino, até mesmo os soberanos tinham seu exercício muita das vezes limitado por esse poder. O homem da Idade Média deveria obedecer ao governo terreno quando este estivesse vinculado a noção de justiça, caso isso não ocorresse, o suserano poderia ser considerado um tirano.

E dentro desta lógica o suserano medieval era apenas um juiz, e não um legislador. A justiça era concebida pela lei, e esta última, brotava com a idéia de que seria um conjunto de costumes edificados pelo direito natural através da “fé existente no coração dos homens”.

Como já referido anteriormente a ordem medieval era uma ordem holística edificada pela moral religiosa, o conceito que serviria para melhor defini-la seria o de comunidade e não o de sociedade. O poder, a grosso modo, era fragmentado, uma vez que não existia a noção de Estado nacional com um centro. O que predominava era uma constelação de poderes autônomos que se articulavam basicamente pela relação de suserania e vassalagem.

A sociedade era hierarquizada e dotada de papéis sociais bem delimitados pelos estamentos que eram responsáveis pela obrigação contratual de cada categoria social de acordo com o status definido. Porém este momento ainda afirmava uma condição filosófica que incorporava a busca de um relativo sentido para a política, pois se buscava ainda um equilíbrio da razão subjetiva¹⁰ ao espaço comum daquilo que Horkheimer (2003) denominou de razão objetiva:

A existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e

¹⁰ Max Horkheimer faz uma interessante distinção na obra *Eclipse da Razão* daquilo que ele denominava Razão Subjetiva. Para o autor a razão subjetiva seria a capacidade do homem decidir o que é útil para si, ou seja, de que forma a razão serve a autopreservação individual ou de sua comunidade, no entanto para este tipo de razão não importa qual o conteúdo específico da ação. Seria a expressão direta da relação entre meios e fins.

entre as classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. Os grandes sistemas filosóficos, tais como o de Platão e Aristóteles, o escolatismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados em uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. (HORKHEIMER, 2002, p.14).

Quando adentramos na sociedade já dos tempos de Maquiavel, a saber de 1469 a 1527, encontramos uma cristandade em plena decadência, pois era característica desse momento histórico, a intensa luta entre a igreja, representante do poder divino, e o Estado, representante do poder temporal. É neste período que o mercantilismo¹¹ começa a ser instituído como uma política econômica organizadora do próprio Estado. O capitalismo começa o seu ciclo de ascensão.

O Estado nacional começa a se desenvolver as monarquias se fortalecem através da forte centralização das instituições políticas. O poder estatal agora absoluto preserva os privilégios da própria aristocracia, incorpora a burguesia e subordina o proletariado nascente. França e Inglaterra unificam o Estado Absoluto. A Itália dos tempos de Maquiavel não consegue consolidar uma unificação nacional, o que vingava naquele território era um conglomerado de cidades pequenas, marcadas pelos conflitos e disputas.

Maquiavel começa a conceber o homem como uma busca incessante do êxito, firmado pela racionalidade instrumental. Aqui o que predominaria era a calculabilidade entre custo e benefício. A natureza humana, para o cientista político, esta firmada em algumas capacidades, entre elas, a da astúcia, força e coragem. Para ele o mesmo homem que é vil, pode ser capaz de praticar ações virtuosas. Nosso autor abandona a noção de sociabilidade natural humana defendida pelos antigos.

O autor de “O príncipe” assume uma perspectiva cíclica e totalmente pessimista do tempo, sua inspiração era oriunda de Platão. Maquiavel assumia a idéia de que tudo se degenera, se sucede e acaba se repetindo. Todo o principio pode se corromper e se degenerar, obviamente que isto poderia ser corrigido através de uma motivação oriunda

¹¹ Mercantilismo é o nome dado a um conjunto de práticas econômicas desenvolvido na Europa na Idade Moderna, entre o século XV e os finais do século XVIII. O mercantilismo originou um conjunto de medidas econômicas diversas de acordo com os estados.

de um acidente externo, o que ele denominava de fortuna, ou pela astúcia derivada de uma sabedoria intrínseca denominada por ele de *virtu*.

Deste modo a sociedade não assumia, segundo Maquiavel, uma perspectiva teleológica, a humanidade não teria como fim um determinado objetivo. A política não aceita a teleologia cristã, aquela antiga noção de construção do *Reino de Deus* entre os homens é totalmente abandonada.

5.2 A separação

A Política em Maquiavel é apresentada pela primeira vez como uma esfera independente das outras estruturas axiológicas, e aqui chegamos ao ponto fundamental desta breve apresentação, a política não irá mais estar vinculada nem a ética e nem muito menos a religião, e assim irá romper com a contextualização cristã e dos próprios antigos. Ela não vai mais estar inserida no contexto de estudo da filosofia. Agora a vida desta esfera, assume uma dinâmica não mais vinculada a considerações privadas, morais, filosóficas ou religiosas. A política simplesmente assume a esfera do poder por excelência.

Maquiavel acreditava que a política seria uma atividade edificante da própria existência coletiva e por este fato ela teria prioridade em relação às outras esferas. Entendia o fundador da ciência política moderna, que esta esfera era responsável pela possibilidade de conciliar a natureza do homem com a marcha da história.

A *fortuna* assumiria a contingência própria das coisas políticas, e não seria manifestação de uma simples “providência divina” e por outro lado, existiria em todo o mundo a mesma possibilidade de bem e de mal, e da tensão e dinâmica entre esses teríamos como resultado os eventos e aquilo que consideramos como sorte. A *virtu* seria representada por qualidades como a força e a própria astúcia motivada pelo cálculo, podendo alterar ou até mesmo desafiar a fortuna.

A época de Nicolau é marcada pela dominação, pela técnica e pelo planejamento da ação, e como sabemos, são traços claros da modernidade. É difícil encontrar uma unidade teórica também em Maquiavel, entendo que o mesmo não elaborou uma unidade metodológica de seu pensamento teórico.

Como podemos perceber o agir político aqui é um agir caracterizado por uma técnica capaz de ser cada vez mais aprimorada com o intuito de chegar a um aperfeiçoamento extremamente racional sobre o acaso. Como nos refere Bartolo:

Que a política seja também uma arte, não é argumento que invalide tal perspectiva, desde que não tenhamos uma concepção demasiado restritiva do que seja uma técnica. A preocupação em cujo horizonte esta primeira camada dos escritos de Maquiavel se move é que os homens, até então, não se preocuparam em sistematizar o aprendizado da técnica da difícil arte da política, agindo segundo instinto, sentimento e costume, por vezes muito bem, por vezes muito mal. (BARTHOLLO,2002,p.123)

Ao reconhecer o impacto da fortuna e da imprevisibilidade do acaso nos acontecimentos humanos, Maquiavel vai afirmar que a fortuna não domina a totalidade dos rumos da ação, e se afirmando nisto o livre arbítrio do sujeito pode dar espaço para uma magnífica correspondência entre o agir com as regras condicionadas pelo aprimoramento do saber. Assim sendo, a pretensão maior de é objetivar a arte da política, condicionando a estrutura desta esfera ao capricho da técnica, libertando assim a política do acaso e conduzindo-a a um sistema plenamente eficaz.

Uma consequência lógica da perspectiva expressa na primeira camada da obra de Maquiavel é a reversibilidade que apontamos das posições perante a regra. Assim, por exemplo, a técnica da conspiração e a técnica da anticonspiração correspondem a uma questão aproximada desde posições diferentes. Não há sentido em ver aqui apenas um relativismo, a partir do qual se construa uma refutação moral do maquiavelismo. (BARTHOLLO,2002,p.123).

É importante ressaltar que segundo Nicolau, essa reversibilidade na verdade é produto da pretensão que a ciência política inaugurada pelo autor assume ao tentar encontrar respostas para uma ação ser eficaz dentro dos mais variados tipo de confrontos. No entanto as diretrizes que iram permear essa ação serão os traços essenciais existente na natureza humana conjugada com as experiências dadas pela própria condição histórica.

Essa cibernética do poder doa ao homem a capacidade de encontrar um procedimento correto de acordo com a situação apresentada a ele. Esse agir político pode até em outra hipótese ser movido por um sistema de valores distintos, mas de qualquer forma existira uma técnica subjacente ao processo.

É de comum acordo que esta estratégia para o poder, apresentada por Maquiavel, acaba edificando traços que servem como imperativos hipotéticos para cada situação, mas o que merece destaque, é que tradicionalmente a ação política deveria adequar os meios de acordo com os costumes, pelas leis e pela religião estabelecida na sociedade, no entanto, o autor assume a noção de que o agir político pode se emancipar dessas esferas se assim for necessário para se atingir determinada finalidade. Dentro desta lógica o poder assume como potência o próprio absoluto.

Se formos adentrar na estrutura condicional deste agir, notaremos que os próprios sujeitos, assumem uma característica abstrata, pois eles apenas representam pontos de origem para uma determinada ação. Aqui percebemos que essa aquarela é livre de qualquer valor moral, não encontramos a idéia do bem e do mal, apenas a possibilidade da equação harmônica para a eficácia.

Sabemos que existe uma necessidade de se encontrar formas de regulamentação da ética, pois dentro deste vácuo ético fruto desta autonomia que relativiza esta esfera, acaba surgindo um espaço para um espiral de poderes que colocam em situação catastrófica a própria sustentabilidade da situação humana.

5.3 O reencontro

Trazendo agora a palavra para Martin Buber, poderíamos falar que a resposta para o mal da modernidade, reside no coração da cada um de nós, mas essa resposta jamais brotaria do aprisionamento ascético individual, e sim da disponibilidade do encontro entre pessoas. Como bem lembrado por Bartholo:

Martin Buber aponta como Hegel e seus herdeiros falham na compreensão do inter-humano por serem cegos para a “solidariedade, a ajuda mútua, a amizade leal, o entusiasmo ativo na realização de um empreendimento conjunto”. E isto porque falta em seus sistemas conceituais “toda aquela espontaneidade social criadora que, apesar de não ser unificada controlável como o é a força do Estado, existe em abundância num grande numero de fenômenos sociais.(BARTHOLO,2002,p.148-149).

Devemos deixar claro que para o pensador judeu, a organização política é apenas uma das esferas do domínio do inter-humano. E sabemos que existe uma

situação alarmante em relação à falta de políticas oriundas de uma verdadeira espontaneidade social. Buber ao responder a esta crise institui a noção de “Paz vital”. Nela encontraríamos uma ordem aberta para o dialogo mais profundo do “Tu”: Sob o primado da acolhida à irreduzível alteridade do “Outro”.

Esta paz ocorreria no seio de uma unidade cultural engendrada na tensão dinâmica de processos polares: tradição e modernidade, instrumentalidade e ética. Implica e exige a comunidade de vida como topo do inter-humano, pois o “Nós” contém em potência o “Tu”. Só indivíduos capazes de dizer verdadeiramente “Tu” um ao outro são capazes de dizer verdadeiramente, um com o outro, “Nós”.

Tendo como referência esses importantes apontamentos sobre a política e a relação com a ética percebermos mais claramente os apontamentos até agora levantado em relação a Martin Buber e a ética.

Como percebido, o tempo que Buber sugere diverge da noção de tempo apontada por Maquiavel, e talvez exatamente neste ponto resida um olhar humanístico mais apegado na responsabilidade.

Percebemos anteriormente que o tempo que Buber aponta como “tempo-antropológico” é fundamentalmente estruturado na concepção ampla da relação dialógica. A noção da disponibilidade ao encontro, permeada pela possibilidade da existência do mistério que pode brotar desta relação, conduz Buber a nos apresentar uma concepção do agir político firmado na realidade existencial. Pois cada momento sugere um leque de possibilidades na qual toda ação assume a responsabilidade de uma escolha. E justamente neste espaço que reside talvez a relação da política com a ética.

Por outro lado poderíamos cair no imediatismo da interpretação e sugerir que este mundo da técnica, da chamada calculabilidade, não serviu de forma agradável às necessidades humanistas, no entanto Buber é bem claro ao afirmar que de forma alguma devemos abandonar este pressuposto do “Isso”, todavia a responsabilidade perante a escolha é que jamais deve ser esquecida. A técnica, o saber científico, podem preparar o espaço para o agir, no entanto a responsabilidade perante a escolha dos meios determinados para a ação jamais deveria ser outorgado pelo “Eu” que escolhe.

A capacidade que o “filósofo do encontro” nos aponta é a do agir na concreticidade dos fatos. Modelos abstratos e categóricos representam uma experiência firmada em uma realidade passada, o que para alguns significa conhecimento, para Buber pode se aproximar de reificação, pois o “Eu” que não permite que este tempo antropológico se realize é o mesmo “Eu” que aprisiona a possibilidade da manifestação existencial concreta.

O conhecimento aqui não é puramente uma contemplação, ele brotara da capacidade de uma relação conjugal com a própria realidade apresentada pelo mundo. Interessante destaque é o que Buber dá para aqueles que buscam no conhecimento apenas a contemplação da vida:

“Aquele cuja sabedoria ultrapassa suas ações, a que se parece? Uma árvore com muitos ramos e poucas raízes: um vento qualquer a arranca e derruba. Mas aquele cujas ações ultrapassam sua sabedoria, a que se parece? A uma árvore com poucos ramos, mas muitas raízes; mesmo se todos os ventos do mundo vissem a soprar sobre ela, não se moveria.” (BUBER, 1982, p.15).

O que Buber aponta claramente é a necessidade do agir vinculado a um conhecimento, contudo com a responsabilidade perante a escolha. Em razão disso podemos afirmar que o autor não está sugerindo um ativismo vazio. O pensador judeu é vinculado à tradição talmúdica e por esta razão sabe que os ensinamentos assumem uma importância fundamental, pois eles são responsáveis pela motivação de uma determinada ação.

Buber (1982) atenta que a relação com a coisa pública ainda é importante, pois o momento que ela se encontra faz alusão a escolhas feitas pelos próprios homens, e se na atualidade ela se oferece como algo degenerado, devemos lembrar que mesmo dentro de uma degeneração ainda existe em seu cerne a genuinidade da forma. E descobrir novamente o véu, que retoma a verdadeira essência é uma questão puramente de escolhas.

A coisa pública, segundo Buber (1982), pode abarcar tanto a salvação, como também, é verdade, a desgraça. Ele identificou que este homem que não expressava mais uma conduta responsável com a vida pública, estaria estreitamente vinculado a uma relação do tipo “Eu-Isso”, mas o regresso para uma relação dialógica “Eu-Tu” era

perfeitamente possível, bastava fazer com que este indivíduo percebesse a realidade também fora dele.

Para Buber (1982), as relações com o mundo são essenciais e sua conduta religiosa para o mesmo acabou fornecendo uma orientação prática para a vida. Conseguimos visionar a partir dele que o mundo, como já dito, possui duas formas, mas jamais a forma degenerada soterra totalmente a forma genuína, ao contrário a existência desta polaridade se torna – aqui coloco diretamente uma percepção minha sobre a sua obra - algo também necessário para a salvação do homem, porque sem dualidades não pode ocorrer a identificação do “Eu”. Se existe a realidade da degeneração, existe também a possibilidade de se regressar à forma genuína, e nesta possibilidade, o homem no sentido amplo de relação, abarca através da escolha ética a possibilidade da salvação.

Conforme o pensamento do autor, o homem que se encontra na esfera pública não sofre a coerção da multidão, ele pode sim fazer jus a sua existência, pois, esta não esta enfaixada, apenas vinculada; seu posicionamento possibilita movimento, para isto basta estar atento aos fatos, sua vinculação diz respeito a um determinado compromisso, e assim sendo, no destino da esfera pública ele influi e ela nele também influi. A grande possibilidade que a política abarca diz respeito ao “celeiro da alteridade” que ela representa.

A multidão nos orienta, segundo Buber (1982), para um marasmo. Em decorrência disto, duas são as atitudes que ela fornece aos homens: a primeira seria o caminhar dado pelas excitações das horas históricas, nas quais *a multidão atualiza-se, entra em ação e nela se transfigura e a pessoa, dominada pelo êxtase embriagador, mergulha no movimento da coisa pública*, onde toda alteridade fica ofuscada, mas esta ofuscação acaba sugerindo um sentimento de identificação coletivo, fornecendo um clima de família. A segunda atitude, diz respeito à adesão que todos os indivíduos sofrem cotidianamente, que é representada pela chamada opinião pública, nesta atitude o homem simplesmente se entrega fazendo com que a alteridade não seja percebida. A opinião pública reflete o movimento autômato que enseja o marasmo das escolhas.

Nestas situações o homem, por não querer se sentir só, se torna incapaz de dizer “Eu”; a multidão nas palavras “esconde o rosto”. Inúmeras são as relações que os

homens travam entre si, a história da humanidade gerou um processo de racionalização do mundo, que é necessária para a humanidade, porém, o paradoxo diz respeito à recuperação do sentir o ato, quando este já se tornou algo cotidiano e até mesmo obrigatório.

A racionalização doou ao homem uma conscientização maior para as diversidades e para os inúmeros conflitos existentes no espaço dos valores, e isto acabou trazendo por um lado uma dificuldade maior para a política esquivar-se da responsabilidade da escolha entre deveres irreconciliáveis; porém, se estas escolhas não forem motivadas por um sentimento de verdade no momento da opção a dialogia, ficará confrontada pela simples idéia do dever.

A ciência moderna por meio dos inúmeros utensílios criados pela raça humana [se assim pode ser chamada] é fruto de uma organização coletiva, no qual cada escolha reflete também em toda esta humanidade. O ser humano é a representação direta de uma manifestação viva, e desta forma agregá-lo a qualquer forma forjada de vida produz uma inconstância que pode se manifestar de inúmeras formas. Eric Fromm (1983) ao analisar a psicologia das massas, atentou para estes indivíduos, que por terem suas vontades suprimidas, por determinadas necessidades da organização social acabaram buscando um caráter sadomasoquista, em momentos destruindo sua individualidade e em outros destruindo a humanidade alheia.

O *Mundo do Isso* a que Buber (1982) faz referência é necessário na medida em que, sem ele a objetividade sumiria e o entendimento dos homens não seria possibilitado, entretanto, a verdadeira união brota onde a responsabilidade genuína habita. A moderna forma de organização burocrática, além de produzir uma união forjada, induz o homem a perceber os fatos de forma confusa através de uma relativa separação. Mas esta dualidade é o que produz o despertar para a sua humanidade. A verdade não é una, nem tão relativa, mas, somática. O indivíduo que não encontra no outro o sentido de humanidade, jamais encontrará o espaço para o responder verdadeiro.

Segundo Buber, a organização que se orienta por uma motivação externa faz com que a comunidade desapareça, e conseqüentemente um agir político condicionado apenas pelo poder acabaria não permitindo que a comunidade viva apareça. O voltar-

se-para-o-outro fica impossibilitado pela constante relação instrumental que se manifesta.

Se todo homem visualizar o outro como meio para atingir determinado fim, a reificação produzida por este tipo de olhar acabaria conduzindo a estreiteza de qualquer escolha ética para a política. Quando olhamos de modo mais atento para o modo existencial preconizado por Buber notamos que o verdadeiro encontro entre homens se dá quando dois movimentos, o do distanciamento e o da relação manifestam-se. No distanciamento a humanidade coloca-se em pessoa frente o outro, entendendo que aquele que ali está é independente do “Eu”. E quando o segundo movimento surge [o da relação], encontramos a presença do outro totalmente em pessoa e jamais como uma representação, como Buber indica:

O movimento básico dialógico consiste no voltar-se-para-o-outro. Aparentemente trata-se de algo que acontece a toda hora, algo banal; quando olhamos para alguém, quando lhe dirigimos a palavra, é com um movimento natural do corpo que a ele nos voltamos; porém, na medida do necessário, quando a ele dirigimos nossa atenção, fazemo-lo também com a alma. (BUBER,1982, p.56).

Complementando, Buber ressalta o discurso da modernidade sobre a impossibilidade para o *encontro* através da seguinte citação:

Constitui um erro grotesco a noção do homem moderno que o voltar-se-para-o-outro seja um sentimentalismo que não está de acordo com a densidade compacta da vida atual e sua afirmação que o voltar-se-para-o-outro seja impraticável no tumulto desta vida é apenas a confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação da época. (BUBER,1982, p.57).

Oposto a este tipo de movimento dialógico surge como uma noção do *Mundo do isso* o movimento monológico, que como afirma Buber não consiste no desviar-se-do-outro, mas no dobrar-se-em-si-mesmo.

Chamo de dobrar-se em si-mesmo o retrair-se do homem diante da aceitação, na essência do seu ser, de uma outra pessoa na sua singularidade, singularidade que não pode absolutamente ser inscrita no círculo do próprio ser e que, contudo toca e emociona substancialmente a nossa alma, mas que de forma alguma se lhe torna imanente; denomino dobrar-se-em-si-mesmo a admissão da existência do Outro

somente sob a forma de vivência própria, somente como 'uma parte do meu Eu. (BUBER,1982, p.58).

Para que brote o diálogo autêntico é imperativo que cada ser humano veja o outro como ele é em presença, e perceber desta forma implica um reconhecimento íntimo da alteridade do outro, essencialmente o diferente do eu. Na relação de dialogia, como já trabalhado anteriormente, o “Eu” não conhece o outro através de um somatório finito, ou seja, como um objeto. Assim, na relação política, poderíamos perceber que o método para a escolha deveria abarcar a possibilidade de ser submetido sempre em vista do esclarecimento. Mesmo que o político não possa abandonar as suas convicções deveria, no entanto, saber em que momentos necessários às conseqüências dos atos deveriam ser pensadas, pois assim ele poderia tornar-se presente no encontro.

A tensão entre ética da convicção e ética da responsabilidade seria um caminho para a política moderna. Este se tornar presente é a própria confirmação mútua no momento dialógico. A confirmação não pode ser considerada estática, como opiniões meramente estatísticas, pois o “Eu” confirma o outro em sua experiência vivida, em suas potencialidades idiossocráticas. Este mundo do diálogo difere daquilo que se denomina amor. Diz Buber (1982):

Eu não sei de ninguém, em tempo algum, que tivesse conseguido amar a todos os homens que encontrou. Mesmo Jesus amou, manifestadamente, entre os “pecadores”. Somente os desprendidos, os amáveis, os que pecavam contra a lei, e não os impermeáveis, presos aos seus patrimônios, que pecavam contra ele e a sua mensagem; no entanto ele permanecia num relacionamento direto tanto com os primeiros como com os últimos. A dialógica não pode ser comparada com o amor. Mas o amor sem a dialógica, isto é, sem um verdadeiro sair-de-si-em-direção-ao-outro, sem alcançar-o-outro, sem permanecer junto-ao-outro, o amor que permanece consigo mesmo, é este que se chama Lúcifer,(BUBER,1982, p.55).

Quando o indivíduo abarca a idéia de tornar-se-presente, aprendendo a confirmar o outro em diferença é que poderemos falar sobre a responsabilidade que reside no diálogo.

Será este ato de responsabilidade que permitirá com que a relação instrumental que surge nas relações deixe de ser apenas uma luta por interesses, o encontro ilusório baseado na vida estética acaba convertendo-se em autêntico diálogo. O personalismo

ético que Buber manifesta é o mesmo que aponta que a necessidade da verdadeira escolha se dá entre homens e que nenhum papel pode anteceder os fatos. É verdade que a política assume hoje proporções tão grandes que o cada um envolvido nela acaba sofrendo uma despersonalização.

Esse distanciamento da humanidade possibilitou, até certo ponto, o avanço na organização da vida, porém, seus efeitos produziram também o esvaziamento da culpabilidade, o soldado que hoje atira não sofre tanto como o guerreiro que eliminava com uma maior proximidade.

Nessas relações, o sistema de coordenadas produz analogias falsas ou sem sentido, que daria a possibilidade do homem abarcar a cegueira das multidões. Neste ponto a coisa pública difere para Buber (1982), em um sentido, a vida inserida dentro dela como já dito, não permite o esvaziamento individual, pois quem nela esta tem algum compromisso, ou pode ter, e assim, acaba partilhando seu destino, mas não entregue pela cegueira, ao contrário:

Ele vê forças dando o impulso e vê as mãos todo-poderosas de Deus, nas alturas, contendo-se imóveis, a fim de que os mortais aqui em baixo possam decidir por si próprios. Em toda a sua fraqueza ele se sabe colocado ao serviço da decisão. Se for a multidão, a multidão alheia à decisão, a multidão contraria a decisão, que o cerca fervilhante, não a aceita: em qualquer lugar que esteja, elevado ou insignificante, com as forças que possui, poder condensado ou palavra que se perde, ele faz o que pode para que a multidão deixe de ser multidão. A alteridade envolve-o, a alteridade com a qual está comprometido; mas ele a acolhe em sua vida somente na forma do outro, cada vez do outro, do outro que o encontra, do outro procurado, do outro tomado à multidão, do “companheiro”. Mesmo quando ele precisa falar a multidão, procura a pessoa, porque é somente através das pessoas, das pessoas postas à prova, que o povo pode encontrar e reencontrar sua verdade. Este é o indivíduo que transforma a multidão em indivíduos – como poderia ser alguém que permanece afastado da multidão! Não pode ser aquele que se reserva, somente aquele que se dá; que se dá, mas não se entrega. (BUBER,1982, p.108).

O homem em Buber (1982) deve aceitar o enfrentamento concreto que sempre lhe é colocado, o sentido biográfico e histórico de seu tempo. A análise de Weber acabou proporcionando uma aproximação dessa condição existencial da escolha ética para o chefe político, o homem que ingressa nas decisões públicas, como já visto, se orienta por duas éticas, a da convicção e a da responsabilidade. A convicção se torna

indiferente aos resultados, suas determinações, não se importando com as conseqüências das ações, assemelham-se a uma razão que não vê as conseqüências dos atos como verdadeiramente individuais. A orientação dada por um meio bom não fornece a exatidão de uma finalidade boa, mas esta se conduz pelo fato da ação ser conformada com a crença por alguma coisa, e este lado é até benéfico para a política, como também já visto. Mas, por outro lado, a ética da convicção se torna indiferente às conseqüências da ação, o que a faz ficar totalmente fora do contexto, essa indiferença às particularidades dos casos concretos, no caso da ética da convicção, acaba dando uma limitação ao chefe devido o fato da própria política apresentar situações bastante únicas. Weber (1972) acaba atentando que o homem político se encontra permanentemente dentro de uma esfera que permite a liberdade, o caráter existencial surge na opção em que este deve fazer, a coisa pública, apesar de oferecer para o político algumas motivações, como: sentimento de poder, consciência de influir sobre a humanidade, plena noção de figurar entre os que detêm nas mãos um elemento importante da história; possibilita, apesar de ser uma tarefa difícil, estabelecer um equilíbrio constantemente entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade.

Com este fundamento, a política também pode se tornar uma escolha, se aproximando do enfrentamento que exige firmeza a cada hora, a cada tempo histórico e biográfico, Buber (1982):

Se o indivíduo percebe fielmente a palavra da hora histórica- biográfica, se ele capta a situação do seu povo, a sua própria situação, como um signo e uma exigência que lhe são feitos , se ele não poupa a si mesmo e nem a sua comunidade diante de Deus, então ele experimenta o limite. Ele o experimenta com tanta dor como se lhe cravassem na alma o marco do limite (BUBER,1982, p.113).

Quando Weber (2002, p.123) coloca a sua perturbação ao sentir um homem maduro politicamente estabelecendo os seus limites para a ação e dizendo “não posso agir de outro modo; detenho me aqui. Ele aponta para o sentimento de recolhimento que brota e se aproxima bastante do pensamento de Buber (1982):

O indivíduo, o homem que vive de uma forma responsável, pode também realizar suas ações políticas – e as omissões também são ações – somente a partir daquela profundidade da sua existência na

qual quer penetrar a reivindicação do Deus temível e benévolo, do Senhor da História e nosso Senhor. (p.123)

Soren Kierkegaard (1984), um dos filósofos que trabalhou a noção de existência , em todos os momentos lembra que a multidão fornece a possibilidade do homem outorgar o sentimento do ato, fazendo até mesmo que este se reduza a uma parcela mínima de dor. Mas Buber (1982), reflete que a comunidade dos homens em todos os momentos se mostra com expressões estritamente distintas, em que cada situação pode se ter uma certeza. Os grupos que estão inseridos nas comunidades apresentam interpretações distintas sobre o entendimento dos fatos, e o indivíduo que se encontra na situação de chefe político, principalmente ele, deveria participar sem reservas das opiniões variadas. A aproximação interpretativa das palavras de Buber (1982), com a orientação weberiana daquilo que seria ética da convicção fica clara quando diz:

Por decisão política compreende-se hoje, em geral, a adesão a um grupo destes. Se a adesão se consumou, então tudo esta definitivamente em ordem, o tempo do decidir-se está terminado. Daqui por diante não é preciso fazer outra coisa a não ser participar dos movimentos do grupo. Nunca mais nos encontramos numa encruzilhada, nunca mais temos de escolher dentre as atitudes possíveis a atitude certa, tudo já está decidido. (BUBER,1982, p.113).

Esta atitude é extremamente perigosa para Buber (1982), cessar a palavra é virar as costas para a responsabilidade ética com o mundo, o grupo não pode aliviar a responsabilidade política jamais poderá responder pela escolha individual. O homem que nesta situação se encontra, não permitindo a relação com esta fé ao transcendente, não deixando que a ação se realize, ao contrário submetendo-a, as limitações dos reducionismos grupais, acaba cessando a palavra.

O homem até pode ser orientado por algum tipo de saber, mas jamais deve substituir sua decisão pela orientação (Buber):

Eu digo, portanto, que o individuo, isto é, o homem que vive de uma forma responsável, só pode executar adequadamente suas decisões políticas também, em cada caso, a partir daquela profundidade da sua existência na qual se conscientiza intimamente do acontecimento enquanto palavra de Deus a ele dirigida; e que permitindo a seu grupo que estrangule nele essa consciência de profundidade, estará recusando a Deus uma resposta atual. (BUBER,1982, p.116).

As instituições hoje em dia sugerem ao homem um esquivar-se constante para a situação nova que se apresenta, mas somente a partir do momento que estas perceberem que a pessoa deve ser entendida como um ponto central de difícil deslocamento, é que elas poderão sustentar uma harmonia maior para as decisões. Alguns homens em vida, como Weber aponta, conseguiram perceber claramente as decisões políticas como uma questão tensa e de grande esforço para concretizar uma ação presente:

A política é um esforço tenaz e enérgico para atravessar grossas vigas de madeira. Tal esforço exige, a um tempo, paixão e senso de proporções. É perfeitamente exato dizer – e toda a experiência histórica o confirma – que não se teria jamais atingido o possível, se não houvesse tentado o impossível. Contudo, o homem capaz de semelhante esforço deve ser um chefe e não apenas um chefe, mas um herói, no mais simples sentido da palavra. (WEBER, 2002, p.123 - 124).

Para Buber, a ética deve preceder qualquer tipo de relação. Em momentos marcados pela despersonalização de todas as relações, Buber apresenta uma motivação para um agir político vinculado a uma percepção dialógica. Talvez esta tenha sido a importância maior de nosso autor para resguardar a humanidade deste redemoinho reificante que paira sobre todas as relações.

Percebemos neste caminhar que a política se tornou uma profissão. Maquiavel, como já apresentado, expressou a ruptura histórica da ética com a própria política. Weber condicionou o nosso olhar para perceber que o fruto da modernidade foi conseqüência do desencantamento e da secularização do mundo. Buber visionou dentro do movimento sionista, como prática ativa desta série de pensamentos apresentados por ele, a possibilidade do que chamava de “Paz Orgânica” e desta forma sugeriu alguns preceitos de uma ética que vincula o agir político condicionado para a conservação da espontaneidade da existência humana.

Buber se vinculou a uma noção que ele chamava de “poder do espírito”, e esta noção é responsável por uma reflexão contínua e presente dentro daquela noção de tempo-antropológico já apresentada. Nosso referido autor atravessou duas grandes guerras mundiais e a própria guerra de independência do Estado de Israel, e apesar dele ser alvo direto - assumindo a posição de um ser humano responsável que tem o

dever de opinar sobre as questões - jamais deixou de conciliar a necessidade do confronto, com a sua própria reflexão sobre a paz e a dialogia com a ética.

O pensador que expressou o hassidismo ao ocidente, sempre que se referia a questão entre árabes e judeus, a exemplo no Congresso Sionista de 1931, levava em conta também as considerações dos primeiros. Nosso autor participou ativamente de um movimento que lutava pela necessidade de um Estado binacional árabe-judeu, denominado *Ihud*. O interessante é que mesmo após ter aceitado a criação da comunidade judaica do Estado de Israel após a guerra, o pensador assumiu um empenho constante para uma aproximação maior com a questão da palestina.

A noção de Paz assumiria dentro do universo buberiano, um apelo distinto da paz instituída por simples compromissos políticos. Ele entende que para existir uma verdadeira relação de harmonia entre os seres, é necessário construir o que ele chamava de “Paz orgânica”. E para a concretização desta, deveríamos entender o sentido da cooperação das partes e de que forma esta paz poderia contribuir para a melhoria das condições de vida e da própria cultura. Ela não brotaria apenas de uma articulação institucional - fruto da calculabilidade dos efeitos de uma série de ações - mas derivaria também de uma solidariedade profunda, baseada no verdadeiro encontro entre as pessoas e para isso os indivíduos deveriam expressar a necessidade de mudança pessoal .

A paz defendida por nosso autor, seria um arranjo equilibrado entre vontade de mudança dentro do indivíduo e acerto no plano organizacional oferecido pela política.

Buber denota um destaque para a gravidade que a filosofia social infere ao afirmar que não existe distinção entre o domínio da política e o domínio social da vida humana. Para ele, nem todos os traços de solidariedade são marcados pela estrutura da política, ou produtos de uma simples relação de poder motivados pela dominação e pelas formas institucionais. Para o pensador, a sociedade é um celeiro de alteridades, e dentro dela podemos encontrar, não apenas uma adição de indivíduos, mas também a expressão das chamadas comunidades autênticas, marcadas pelo compromisso mútuo da responsabilidade do encontro.

Como condicionante desta paz é preciso resgatar e resguardar a espontaneidade social, e para isso o próprio Estado deveria assumir políticas que confirmem a multiplicidade de interesses existente nas mais variadas comunidades :

A solidariedade, a ajuda mutua, a amizade leal, o entusiasmo ativo na realização de um empreendimento conjunto. (...)toda aquela espontaneidade social criadora, que, apesar de não ser unificada e controlável como o é a força do Estado, existe em abundância num grande número de fenômenos sociais (BUBER apud BARTHOLLO, 2004. p.129).

O que Buber aponta é o mergulho em uma realidade unidimensional pela qual a humanidade está atravessando, pois ao que parece o político se legitima como uma esfera de domínio sobre as outras, devidamente ilustrado anteriormente através de Maquiavel. Na filosofia humanista de Buber, o social não deve perder sua autoridade perante o político e apenas através da percepção desta crise de institucionalização, é que poderíamos visionar que o poder absoluto e preponderante acabou sufocando a espontaneidade social. E neste quadro todo compromisso com a paz, assume simplesmente uma noção desvinculada de sentido vivo, marcada por simples imposições derivadas de poderes mais absolutos do que outros.

A política na ótica buberiana tem a necessidade ética de permitir a manifestação da espontaneidade da vida, pois somente desta forma, poderia nascer a real responsabilidade necessária para uma era marcada pela representação. Eis novamente o tempo da palavra solicitando um olhar do tempo-antropológico, pois é somente em presença que o Eu pode responder, e agir politicamente, em relação a um verdadeiro Tu.

CONCLUSÃO

Weber delimitou as razões do desencantamento e da sacralização do mundo, e devido a isso ingressou a problemática política para a esfera da racionalização.

Ao conduzir sua explicação, com o intuito de permear a dificuldade do homem que assume a responsabilidade do agir político, o sociólogo nos permite entender de que forma poderíamos encontrar um equilíbrio necessário para a tensão gerada entre os dois tipos de ética que ele nos situa. Ao fazer isso, Weber deu uma resposta e apresentou a possibilidade de se estabelecer uma ação valorativa dentro de uma arquitetura burocrática, que é a estrutura de poder de uma organização marcada pelo tipo de dominação legal. E ao defender a idéia de que na vértice da pirâmide hierárquica da burocracia, a decisão de um determinado agir sempre acaba sendo manifestada por uma questão valorativa, nosso referido autor, apresenta a angústia de dizer que a decisão política pode ser motivado por deuses ou demônios, e nesta lacuna os apontamentos de Buber vão relembrar a condição ética que a política pode assumir.

Martin Buber serviu à dissertação com objetivo de apresentar uma postura ética do mundo, firmada em uma tradição distinta da do ocidente, que valoriza a relação de existência do outro como ponto de reflexão para qualquer tipo de ação.

A noção de tempo antropológico, apresentada pelo pensador, infere o homem a retomar a noção de responsabilidade ética do mundo. E como a ética precede qualquer esfera axiológica, para Buber, até mesmo a política pode incorporar os apontamentos ilustrados pelas suas obras, devidamente apresentado ao longo desse trabalho.

Se Weber apontou o espaço para uma decisão valorativa, através da tensão necessária entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade, é porque existe possibilidade de uma ação firmada com o compromisso ético buberiano de se estabelecer através da própria política, por mais que este não seja o ponto de defesa argumentativa do filósofo do encontro.

A relação genuína que brota em um encontro marcado pela dialogia, serve como condicionante para se pensar um agir na política firmado na responsabilidade viva para a comunidade.

Como expressado por Buber na seguinte passagem:

“No momento em que, durante a Primeira Guerra Mundial, meus pensamentos sobre as coisas mais elevadas tomaram uma orientação decisiva, eu falava a amigos sobre minha posição, por vezes como assemelhada a uma “estreita aresta”. Desejava com isso expressar que eu me situava não sobre o alto e largo planalto de um sistema composto por proposições seguras sobre o Absoluto, mas sobre a estreita falésia de um rochedo entre abismos, onde não existe qualquer segurança de uma ciência enunciável, onde se tem, no entanto, a certeza do encontro com o que permanece velado (BUBER,1971,p.131-132).

Essa passagem resume claramente que a política ao olhar buberiano pode assumir uma característica de dilema no momento da escolha. E aqui Buber apresenta que a escolha nem sempre é fácil, mas que é possível o indivíduo construir uma linha de demarcação para o agir responsável dentro dela. Esta metáfora, seria o símbolo da unidade paradoxal daquilo que se entende por dilema na política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. - São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. – 5ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BARTHOLO, Roberto. Passagens – ensaios entre teologia e filosofia. – Rio de Janeiro: Garamond, 2004

_____. Você e Eu: Martin Buber, Presença Palavra. Editora Garamond, Rio de Janeiro, 2001.

_____. A pirâmide, a Teia e as Falácias: Sobre modernidade industrial e desenvolvimento social. 2002.

BUBER, Martin. Eclipse de Dios, Estúdios sobre lãs relaciones entre religión y filosofia. Fondo de cultura econômica. Trad. Luis Fabricnt, 1984.

_____. Qué es el hombre? Tradução de Eugenio Ímaz. Fundo de Cultura Econômica, México, 1949.

_____. Sobre comunidade. Tradução Newton Aquiles Von Zuben. - São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. Eu e Tu. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. - São Paulo: Moraes, 2001.

_____. Do diálogo e do dialógico. Trad. Newton Aquiles Von Zuber. - São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. As Histórias do Rabi Nakhman. - São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. A lenda do Baal Schem. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DIGGINS, John Patrick. Max Weber: a política e o espírito da tragédia. – Rio de Janeiro: Record, 1999.

FROMM, Erich. Psicanálise da Sociedade Contemporânea. Trad. L. A. Bahia e Giasone Rebuá. - Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. - São Paulo: Centauro, 2002.

GOFFMAN, Erwin. Manicômios, prisões e conventos. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

KIERKEGARD, Sören Aabye. Os Pensadores; Diário de um sedutor; Temor e Tremor; O desespero humano. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. - São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MOSCA, Gaetano. Histórias das doutrinas políticas desde a antiguidade. Gaetano Mosca; completada por Gaston Bouthoul; Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. – 6ª Ed. – Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Rev. bras. Ci. Soc., Jun 1998, vol.13, no.37, p.43-73. ISSN 0102-6909. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 23 dez.2006.

RICOEUR, Paul. Em torno do político. Tradução: Marcelo Perine. - São Paulo: Loyola, 1995.

SAINT-PIERRE, Hector Luis. Max Weber: entre a paixão e a razão. - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

TAGORE, Rabindranath. SADHANA, o caminho da realização. Tradução Ivo Stornilo. - São Paulo: Paulus, 1994.

WEBER, Max. Ciência e Política, duas vocações. - São Paulo: Cultrix, 2002.

_____. A ética protestante e o espírito do capitalismo. - São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Metodologia das ciências sociais, parte 1. - São Paulo: Cortez, 2001

_____. Metodologia das ciências sociais, parte 2. - São Paulo: Cortez, 2001

_____. Economia y sociedad. – México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

_____. (1972), Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie (WuG) (1922). Edição preparada por Johannes Winkelmann. 5ª. ed., Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. espanhola: (1969), Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva (EyS). 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica.]

ZUBEN, Newton Aquiles Von. Martin Buber: Cumplicidade e diálogo. - Bauru, SP: EDUSC. 2003