

Nos rastros da razão solidária — saberes e poderes entre Martin Buber e Maquiavel*

Roberto S. Bartholo Jr.**

“Se consultarmos nosso conhecimento interno e profundo a respeito do que ordena Deus à humanidade, não hesitaremos um só instante em dizer que é a paz.”

Martin Buber

“Um príncipe dos tempos presentes, que não devo nomear, não prega outra coisa senão paz e lealdade, e de uma e outra é inimigo encarniado. Uma e outra, se as tivesse ele observado, tê-lo-iam feito muitas vezes perder a reputação e o Estado.”

Maquiavel

Sumário: 1. Introdução; 2. Primeira visita: Maquiavel; 3. Segunda visita: Martin Buber; 4. O combate ao mal; 5. Conclusão.

Palavras-chave: modernidade e política; conhecimento, poder e ética; Maquiavel; Martin Buber.

Relações entre poder e moral na modernidade contemporânea. Dois paradigmas: Maquiavel e Martin Buber.

Stalking the harmonious reason

The text discusses the relations between power and morals in the contemporary modernity. It confronts two paradigms: Machiavelli and Martin Buber. The two thinkers are “visited” with the aim of bringing to light the implications of their works and attitudes to the correlations of knowledge, power and ethics. It aims particularly at making explicit how the hegemony of the “machiavellic” or the “buberian” paradigm can affect the self-understanding by the human persons.

1. Introdução

Neste texto abordo uma velha questão: poder e moral. E o faço mediante duas “visitas”. Creio com elas poder colocar diante de nossos olhos duas figuras paradigmáticas, que servem para balizar nosso caminho, nossos tropeços, quedas e recomeços no esforço por encontrar sentido e limites no turbilhão de saberes e poderes da civilização tecnológica contemporânea.

A primeira visita é a Maquiavel (Florença, 1469-1527), pensador da aurora de nosso presente ciclo da modernidade e artífice eminente de traços característicos de uma época inscrita sob o signo de “dominação, planejamento e técnica”.

* Artigo recebido em jan. e aceito em maio 1994.

** Professor do Programa de Engenharia de Produção — Coppe/UFRJ. (Endereço: Cx. Postal 68507 — 21945-970 — Rio de Janeiro — RJ.)

A segunda visita é a Martin Buber (Viena, 1878 — Jerusalém, 1965), pensador dos caminhos maduros dessa mesma modernidade, cujas conseqüências impiedosas viveu na carne da condição judaica, fazendo morada no Estado de Israel, com a idéia da paz por horizonte.

2. Primeira visita: Maquiavel

Aos estudiosos de Niccolò Maquiavel, pode parecer estranho supor uma unidade na obra desse que certamente não é um pensador sistemático. Muitos apontam para as conhecidas contradições entre escritos como *O príncipe* e os *Discorsi*, onde o florentino se revela um republicano ou um monarquista, segundo as conveniências do momento histórico. Essa perspectiva é míope para o fato de que, para Maquiavel, a forma constitucional de governo não é a questão central da política. Mais grave ainda, no entanto, é tampouco percebermos que, em diversos trechos de *O príncipe* e dos *Discorsi*, aparece uma forma de pensamento que podemos chamar de “primeira camada” da obra de Maquiavel, e que incorremos em grave mal-entendido se considerarmos que ela aqui se esgota.

Nessa forma de pensamento, o agir político é uma técnica, que se pode sistematicamente aprender e aprimorar. 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 essa 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.

Reconhecendo que a imprevisibilidade da sorte sempre participa dos rumos das ações políticas, Maquiavel afirma que ela não determina a totalidade dos cursos de ação, pois “... desde que nosso livre-arbítrio não se extinguiu, julgo poder ser verdade que a sorte seja árbitro da metade de nossas ações, mas que certamente nos deixe governar a outra metade ou quase” (Maquiavel, 1989:143). Sem tampouco ignorar que o gênio político é *também* um dom pessoal, Maquiavel afirma que a soberana mestria do gênio em sua arte consiste não na ruptura, e sim na magnífica correspondência, ainda que parcialmente inconsciente, de seu agir com as regras da técnica. Se com algo o gênio rompe, é com a medíocre, resignada e restritiva rotinização: ele vislumbra alternativas de ação onde a mediocridade nada consegue ver.

Maquiavel pretende objetivizar a arte da política e assim contribuir para emancipá-la do acaso e do gênio: transformá-la num sistema técnico, num circuito de informações. Usando uma expressão que hoje está saindo de moda: lançar as bases para que a política possa ser vista como uma “cibernética do poder” — o manejo eficiente de complexos sistemas de controle.¹

Uma conseqüência lógica da perspectiva expressa na primeira camada da obra de Maquiavel é a reversibilidade das posições perante a regra. Assim, por exemplo, a técnica da conspiração e a técnica da anticonspiração correspondem a uma mesma 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”.

¹ Para um aprofundamento, ver Freyer, 1986.

A reversibilidade que apontamos é consequência necessária da pretensão teórica de encontrar regras de ação válidas para *situações típicas* de confronto. Mas tais regras não são produto de um processo indutivo, que as constrói como a abstração de experiências observadas numa série de casos, catalogados segundo as rubricas “sucesso” ou “fracasso”. Os exemplos concretos de ações empíricas mostram a validade dessas regras, mas não são o ponto de partida lógico de sua construção. Esse ponto de partida é a suposição de constantes condicionadores do agir humano, de caráter hipotético, abstrato, apriorístico, genérico. Supõem-se, assim, “traços essenciais” da natureza humana e das situações históricas. Não importa se, para Maquiavel, eles são pensados como condição de possibilidade lógica de suas “regras”, como princípio heurístico ou como tese histórico-filosófica. O que importa é que eles são a pedra angular de seu edifício teórico.

A “cibernética do poder” fornece para determinada situação um procedimento *correto*, sob a premissa de que a meta por ele visada é efetiva e absolutamente querida. Se um outro sistema valorativo condiciona a vontade de agir de modo a atingir essa meta, a correção técnica do procedimento não é *por isso* invalidada. O procedimento segue “tecnicamente correto”, mas não é mais *verdadeiro*. Quando num confronto armado não se quer vencer, as regras de ação conducentes à vitória tornam-se vazias de verdade. Quando nesse mesmo confronto não se quer, em hipótese alguma, matar para vencer, diversos (e em alguns casos até mesmo todos) cursos de ação tornam-se vazios de verdade.

A “cibernética do poder”, que se inaugura com a técnica do agir político elaborada por Maquiavel, constrói regras como “imperativos hipotéticos”. Nos diversos campos de atividade, a escolha dos meios de agir está delimitada pelos usos e costumes, pelo direito, pela religião. Maquiavel afirma que a técnica do agir político pode se emancipar dessas delimitações. Em outras palavras, a cibernética do poder tem, se os leitores permitem o pleonasma, no *poder potente* seu absoluto. Para ela a vitória só é igual à vitória. Ela não é, nem pretende apresentar-se como tal, um “negócio burguês” ou uma “ação cordial”: é luta absoluta. Uma luta que não se detém diante de algum curso de ação apenas porque na entrada está escrito “proibido” não está fundada sobre os imperativos da cibernética do poder.

Muitos ouvidos sensíveis recebem com escândalo essa palavra: “maquiavélica”. A eles temos que dizer que o nervo da questão da relação entre política e moral em Maquiavel permanece, enquanto nos movermos no nível dessa “primeira camada” de sua obra, fora de nosso campo de visão. Tudo o que até aqui se fez, foi apenas decompor a complexidade do agir político num conjunto de situações típicas, nas quais o “poder potente” se afirma. Os sujeitos das ações nessas situações típicas não são pessoas com rostos singulares, mas apenas pontos de partida abstratos de ações diversas. Esse quadro abstrato é despedido de qualquer valor moral indicativo. No interior de suas regras não há bem ou mal, apenas funcionalidade. A aproximação ao bem e ao mal na obra de Maquiavel exige penetrar numa segunda camada mais profunda. Abandonar a “técnica do agir político” para fazer morada na “metafísica da substância política” (Freyer, 1986:57-64). É o que faremos em seguida.

A introdução ao segundo livro dos *Discorsi* apresenta os termos dessa transição em suas famosas frases sobre as formas de manifestação da *virtú* na história da humanidade. A *virtú* é, para Maquiavel, uma substância misteriosa sempre presente no mundo desde sua criação, mas nele desigualmente distribuída tanto no tempo como no espaço. O lugar onde hoje a *virtú* está presente não tem por isso qualquer garantia de que ela permaneça

nele amanhã. Mas essa presença faz florescer os Estados e impérios, como seu fermento invisível.

Com a *virtú*, Maquiavel deixa para trás o horizonte dos conceitos da técnica do agir político e introduz diferenças essenciais entre os sujeitos políticos: há povos e pessoas situacionalmente em estado de *virtú*, e povos e pessoas situacionalmente em estado de *corruzione*. *Virtú* e *corruzione* são condições substanciais do agir político, e da mestria significativa da sua técnica. Seria possível se colocar a questão das condições de emergência da *virtú*: a juventude de um povo, a vitalidade de sua religião, a sabedoria de seus legisladores, a coragem de seus heróis etc.

Maquiavel faz isso, mas renuncia a pretender encontrar uma explicação apoiada apenas em fatos configuráveis pela influência humana. As origens da *virtú* e da *corruzione* e de suas flutuações no devir histórico da humanidade aparecem enraizadas num domínio metahistórico, quase explicitamente mítico. O estudo dos campos de força políticos onde se manifesta a *virtú* não implica desaparecimento de sua natureza metafísica.

Virtú e *corruzione* são palavras que apresentam uma — certamente por Maquiavel desejada — ressonância moral, sem que, no entanto, o significado das categorias possa ser esgotado por essa ressonância. A *virtú* implica um sim à vida traduzido em energia política. As qualidades morais de um povo não são o sinônimo da *virtú*, mas são por ela englobadas como sinal visível de sua presença e fundamento humano sobre o qual ela se edifica. Onde as qualidades morais se corrompem, as realizações políticas são assentadas sobre bases precárias, por vezes não mais que o voluntarismo de algumas lideranças, sem perspectivas de perduração.

Evitar o estado de decadência da *corruzione* exige de povos e pessoas um esforço permanente para reencontrar a força vital que funda a própria existência: beber no poço da sua própria origem. A *virtú* é a sempre renovada afirmativa de um sim à vida, expresso na decisão de conduzir uma vida política. Para Maquiavel, o reconhecimento dessa verdade impõe às verdadeiras lideranças políticas a necessidade de salvaguardar os fundamentos da religião. Para ele, o drama da Itália de seu tempo é que o cristianismo, mais especificamente o papado, se fez força da *corruzione*.

Nesse ponto ressalta um confronto crítico, claramente percebido pelos jesuítas que entram em combate contra Maquiavel. Em 1559, o papa Paulo IV coloca *O principe* no *Index librorum proibitorum*, decisão solenemente confirmada pelo Concílio de Trento (1545-63). Maquiavel chega mesmo a ser condenado e queimado em efígie na cidade alemã de Ingolstadt.

O perigo radical percebido pelos jesuítas não era apenas a acusação feita pelo florentino de ser o papado não a defesa, mas a ponta de lança da decadência moral. Isso também foi expresso por outros. O mesmo se dá com respeito à responsabilização do papado pela fragmentação da Itália. Mesmo a crítica ao cristianismo, acusado de debilitar as virtudes heróicas e políticas da Antiguidade, não é uma acusação nova em meio ao debate intelectual do Renascimento. Novo em Maquiavel não é iniciar um tal debate, mas sim levá-lo até o fim, sem recuar diante de suas impiedosas conseqüências, abrindo caminho para o Estado “absoluto”, monopolizador das decisões políticas, após quebrar a espinha da teologia política medieval.

Não é pouco significativo que, no combate a Maquiavel, aos jesuítas se aliem os protestantes, em particular os huguenotes, que opõem ao Estado “absoluto” não a Igreja “sociedade perfeita”, mas toda a explosiva força da consciência individual. Amar a alma mais do que a pátria é quase uma dívida dos huguenotes, em aberta oposição às doutrinas

dos partidários de Maquiavel. Aos olhos dos huguenotes, Maquiavel é o profeta de um incontrolável despotismo que sacrifica no altar do Estado o sacrário impenhorável da liberdade das consciências individuais.

3. Segunda visita: Martin Buber

Martin Buber é um dos mais representativos autores da cultura judaico-alemã. Suas idéias políticas e religiosas marcam toda uma geração de intelectuais judeus da Europa central, de Praga, Viena, Leipzig e Berlim. Muito cedo aderiu ao movimento sionista, onde viveu conflitos internos em razão de suas idéias antiestatais. Seu pensamento é todo influenciado pela mística judaica, fundindo o messianismo com um socialismo libertário. Em sua obra fundamental, *Eu e tu*, Buber define a relação autêntica dos homens entre si e com Deus segundo o paradigma do diálogo e do encontro, num modelo profundamente subversivo, tanto para a religião oficial quanto para as instituições políticas estabelecidas e o Estado. O diálogo buberiano é uma relação dinâmica e ativa: é parte do concurso ativo dos homens na redenção. Na obra redentora os homens são parceiros de um Deus que não só quer essa cooperação, mas que também lhes deu a necessária *força cooperante*.

A capacidade de orientar-se para o concreto e nele agir é, para Buber, elemento constitutivo da autêntica espiritualidade: o espiritual está intimamente vinculado, em verdadeira “relação conjugal”, com o mundo. O conhecimento não é a contemplação exterior de um espetáculo-objeto, mas sim um movimento de “iniciação” que penetra na realidade que quer conhecer. Buber condena aqueles que estudam sem a intenção de agir: “... aquele cuja sabedoria ultrapassa suas ações a que se parece? A 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 viessem a soprar sobre ela, não se moveria”.²

Essa atitude não deve ser confundida com um ativismo. A ação tem que ser guiada pelo conhecimento. Ignorar isso é afogar-se no abismo do momento, permanecer cativo da incapacidade de se libertar das limitações para se ligar ao incondicional. Buber é fiel à tradição talmúdica: “os ensinamentos são mais importantes, porque eles engendram as ações”, apontando para um vínculo indissolúvel entre reflexão e ação. Em sua longa vida, Buber procurou sempre agir “sob o poder do Espírito”. Viveu as duas guerras mundiais, a guerra de independência de Israel, imerso na ação combativa, sem por isso deixar de ter na paz sua idéia diretriz. Desde seu primeiro discurso sobre as relações entre judeus e árabes, no XII Congresso Sionista em 1931, até sua morte, sempre procurou influir no sentido da consideração dos direitos e aspirações dos árabes da Palestina nas decisões do movimento sionista. Em 1938, fundou o *Brit Shalom* (Pacto da Paz) e depois a União para a Palestina, cuja plataforma continha um Estado binacional árabe-judeu. Depois de declarar sua aceitação do Estado de Israel como “a forma da nova Comunidade Judaica que surgiu da guerra”, continuou empenhado na aproximação com os árabes.

² Referência talmúdica citada por Marcelo Dascal (1982:14-5). No que se segue, fazemos do notável texto de M. Dascal nossa referência fundamental, deixando explícita a dúvida. Sobre Martin Buber, ver também Zuben, 1977.

Uma paz que seja apenas a cessação da guerra, obtida através de compromissos políticos, não é para Buber a verdadeira paz, a “paz orgânica”. Esta significa uma cooperação das partes para a melhoria de suas condições de vida e cultura. Não é apenas fruto de um cálculo utilitarista das conseqüências de diversos cursos de ação. É fruto de uma “solidariedade profunda”, de respeito mútuo e boa-vontade, nascidos de uma “mudança nos corações”. A verdadeira paz requer mudanças na vida individual e nas estruturas sociais, não apenas alterações no plano organizacional e político-institucional.

M. Buber considera que um erro tão grave quanto comum em filosofia social é não distinguir entre as dimensões política e social da vida humana. Nem todos os laços mútuos que vinculam os homens entre si são políticos ou redutíveis ao fundamento político da interação humana, expresso nas noções de poder, de dominação e suas formas organizacionais de institucionalização. A “sociedade” é para Buber composta não de um somatório de indivíduos, mas de comunidades autênticas de seres semelhantes (categoria mais abrangente que a noção de “família”), com relações regidas pelos princípios de autonomia funcional, reconhecimento e responsabilidade mútuos.

A preservação da “espontaneidade social” depende da existência de uma pluralidade de tais comunidades, intercalando-se entre o indivíduo e a organização política do Estado. Ignorar isso implica unidimensionar a existência humana pela lógica do poder político. Precisamente aqui vê Buber o calcanhar-de-aquiles de sistemas filosóficos tão grandiosos como o hegelianismo, que, ao pensar a sociedade, omite da sociabilidade humana “... a solidariedade, a ajuda mútua, 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”.³

Para M. Buber a humanidade mergulha em período crítico devido a essa unidimensionalização do político, subjugando todas as demais dimensões da condição humana aos imperativos da potencialização do poder. A autoridade “social” se vê deslegitimada pela autoridade “política”. Nesse contexto, a sociedade vive uma situação de “crise institucionalizada”: um “excesso de poder” tem que permanentemente se afirmar eliminando a “espontaneidade social”, que, sufocada, se transforma em fonte potencial de instabilidade. Num quadro como esse, onde se faz presente a dominação exclusiva do fundamento político, a verdadeira paz orgânica é impossível. A humanidade só pode experimentar “pacificações”, imposições da paz por uma força superior aos interesses beligerantes.

A essas “pacificações” Buber contrapõe a paz orgânica ou *vital*, que tem a árdua tarefa de “arrebatar do princípio político a soberania sobre o social”. A vitalidade de uma cultura depende da coexistência de pólos potencialmente conflitivos, tais como tradição/ inovação, relações personalizadas e singulares/ produtos e valores universais, objetividade de formas sociais/ consciência individualizada dos sujeitos, autonomização de subsistemas/ integração na unidade do todo. Uma *paz vital*, não a “paz dos cemitérios”, é um processo que não se assenta sobre a homogeneização, mas que preserva diferenças, mesmo as capazes de gerar tensão e conflito, para deles nutrir seu dinamismo.

³ Citação de M. Buber. Entre sociedade e Estado. In: *A face do homem. Estudos de antropologia filosófica* (original hebraico). Jerusalém, 1965. p. 407, apud Dascal, 1982:21.

A idéia buberiana da “paz vital” é inseparável de suas “conseqüências para a ação”. Se o “excesso de poder político” tende a liquidar o pluralismo, uma “conseqüência para ação” é não aumentar esse excesso: abandonar um universalismo simplista, fundado na centralização homogeneizadora, para abraçar a descentralização nos níveis internacional, nacional, regional e local.

O único universalismo que Buber considera válido é o “universalismo dos profetas”, que “... não aspira à dissolução das sociedades nacionais e de suas formas de organização, mas sim à sua reforma e cura”.⁴ No universalismo dos profetas fica claro que Buber vincula paz e justiça: só há paz vital verdadeira entre sociedades internamente justas.

Muito antes de o socialismo de Estado marxista implodir, Buber proclamou a ilusão destrutiva daqueles que imaginavam que a simples passagem do controle dos meios de produção das mãos dos empresários capitalistas privados para as mãos da “coletividade” solucionaria os problemas de nosso tempo. De modo agudamente crítico formulou a pergunta radical para os sistemas de governo da modernidade contemporânea: “... não será porventura a pior deficiência da sociedade moderna justamente o fato de deixar-nos representar em demasia?”⁵ Nos espaços vazios entre representantes, representados e objetivos da representação, vê Buber crescer descontroladamente o “excesso de poder político” a ser combatido. Nessas condições, a vida dos indivíduos se empobrece de conteúdo comunitário, pois a comunidade se manifesta no tratamento comum e ativo das coisas em comum.

A vida comunitária não é para Buber um conceito abstrato. Toda comunidade é, em primeiro lugar, “... comunidade de aflição, e só a partir daí, comunidade de espírito; é comunidade de esforço, e só a partir daí, comunidade de salvação”.⁶ A comunidade não é para Buber apenas fundada em instrumentalidade, interesses e poderes. É o lugar do diálogo e dos encontros, onde cada indivíduo se relaciona com os outros em termos da relação eu/tu, e não da relação eu/isso. No interior da vida comunitária, a relação eu/tu se constitui num *nós*, como “... uma união de pessoas independentes, preparadas para a individualidade e para a responsabilidade pessoal... Só indivíduos capazes de dizer verdadeiramente ‘tu’ um ao outro são capazes de dizer verdadeiramente, um com o outro, *nós*”.⁷

A paz vital exige uma “mudança nos corações”, lento processo que ultrapassa o tempo de vida de uma geração. Ela é um ideal que se faz a cada instante, em razão de nossas ações, mais próximo ou mais distante. Combater por esse ideal não se deixa confundir com a retórica da conciliação a qualquer preço: “... não sou um pacifista radical; não creio que sempre se deva responder à violência com a não-violência. Eu sei o que a tragédia implica; quando há guerra, ela tem que ser lutada”.⁸ Assim, Buber, combatente da paz vital, rejeitou a sugestão de Gandhi de que os judeus empregassem a não-violência contra os nazistas.

⁴ Citação de M. Buber. Op. cit., p. 402, apud Dascal, 1982:23.

⁵ Citação de M. Buber. *Caminos de utopia*. México, 1955 (original alemão de 1950), p. 195, apud Dascal, 1982:24.

⁶ Citação de M. Buber. *Caminos de utopia*. Op. cit., apud Dascal, 1982:25.

⁷ Citação de M. Buber. *Que es el hombre?* México, 1954 (original hebraico de 1942), p. 107, apud Dascal, 1982:25, nota 14.

⁸ Citação de M. Buber. *Israel and the command of the spirit*. In: *Israel and the world. Essays in a time of crisis*. New York, 1963. p. 256, apud Dascal, 1982:26, nota 16.

Na linha de frente do combate pela paz vital está, para Buber, a educação. A atividade pedagógica tem que ser claramente diferenciada da propaganda. O propagandista não tem qualquer interesse real pela pessoa que tenta influenciar. A relação se constrói nos termos eu/isto. As características individuais do interlocutor só são valorizadas por facilitarem ou dificultarem a absorção da “mensagem” a ele transmitida. O verdadeiro pedagogo tem sua ação comunicativa fundada no reconhecimento da pluralidade essencial dos indivíduos e no direito de cada pessoa escolher seu próprio caminho. Escutar a alteridade do educando numa vital relação dialógica eu/tu é o ponto de partida de uma ação que tem por meta contribuir para o desenvolvimento das qualidades pessoais do educando. A dicotomia propaganda/educação reproduz no nível das relações individualizadas os dilemas da unidimensionalização do político. Enquanto o propagandista visa “inculcar no público uma vontade pré-fabricada”, o educador social visa “... despertar e desenvolver em cada um dos educandos a espontaneidade da sociabilidade, que existe em todos nós, e é perfeitamente compatível com a vivência e a reflexão individual”.⁹

4. O combate ao mal

O gigantesco êxito dos poderes de intervenção cientifizada em reconfigurar a realidade do mundo não resolve por si só a questão de sua legitimidade. Isso vai depender da existência de convicções comuns compartilhadas pelos diversos atores sociais, hegemônicos ou subordinados. Convicções que não implicam nem a eliminação da necessidade do juízo ético, nem a realidade do mal.

Max Weber já não nos deixava esquecer que “... nenhuma ciência é absolutamente isenta de precondições”.¹⁰ Uma práxis científica e tecnológica que é expressão de uma vontade de poder não pode ser identificada com um benefício para uma humanidade abstrata e genérica. Apenas, e se tanto, para um conjunto determinado de pessoas. É ainda Max Weber quem não nos deixa esquecer que existem sempre diversos “deuses” a serviço dos quais o conhecer e o agir podem ser colocados. Em função de qual “deus” seguimos, fixamos os horizontes de nossas respostas, reconhecemos o que queremos conhecer e fazer como algo que vale a pena ser conhecido e feito. A questão de se nossos caminhos contemporâneos do conhecer e do agir seguem o “deus” falso ou verdadeiro não é respondida pela ciência e a tecnologia em ato. Mas é uma pergunta que o filósofo *pode* colocar. E que o teólogo não pode *deixar* de colocar. E se a colocamos, somos então conduzidos ao ponto crítico de todo agir eticamente fundado: o combate ao mal.

M. Buber responde a questão do combate ao mal de modo convergente com a sabedoria das tradições religiosas: a “raiz” do mal no coração dos homens e “... a luta deve começar na alma de cada ser humano; todo o resto será consequência disso”.¹¹ O que mais distingue a perspectiva buberiana é a recusa a um combate solitário, isolado, fechado. A *solidariedade purificadora* é o antídoto contra a corrosão do mal. Ela é o caminho

⁹ Citação de M. Buber. *Entre sociedade e Estado*. Op. cit., p. 413, nota 5, apud Dascal, 1982:27.

¹⁰ Para um aprofundamento, ver Weber, 1981.

¹¹ Citação de M. Buber. *Flagrantes do bem e do mal*. In: *A face do homem. Estudos de antropologia filosófica*, op. cit., p. 326, apud Dascal, 1982:27.

que nos ensina a dizer um “tu” que se transmuta em um “nós”. Esse caminho se constrói nos encontros dos seres que se sabem “outros” e se aceitam solidariamente na alteridade.

M. Dascal encerra seu notável texto, *A idéia de paz na filosofia de Martin Buber*, com palavras que gostaria de fazer minhas: “... a tudo isso poderia o ‘realista’ objetar: ‘muito bonito, mas trata-se de pura ética; uma utopia querer aplicá-la à realidade; a política mundial nada tem que ver com isso, suas regras são outras, cruéis; entre lobos não há lugar para cordeiros’. Entretanto, num mundo em que todas as receitas para uma ‘paz instantânea’ até hoje falharam, não seria o caso de abandonar o realismo de vista curta e dar uma chance a um ‘idealismo’ com um pouco mais de fôlego?” (Dascal, 1982:28).

5. Conclusão

Martin Buber nos oferece um novo território para o pensamento do inter-humano e o político em particular. Para chegarmos a esse lugar é preciso migrarmos. Nessa migração abandonamos as certezas da racionalidade instrumental, as seguranças de seus critérios de eficácia e produtividade. Lançamo-nos ao risco de um compromisso com valores, e em primeiro lugar com a alteridade. Na relação aberta entre o outro e a pessoa está a fonte da ética e da liberdade.

Certamente não é fácil realizar essa exigência para corações e mentes cativos da lógica do poder consubstanciada no “Reino do Isso”. Mas a dificuldade é gêmea da urgência em correspondermos ao desafio.

Referências bibliográficas

Dascal, Marcelo. A idéia de paz na filosofia de Martin Buber. In: *M. Buber, do diálogo e do dialógico*. São Paulo, Perspectiva, 1982.

Freyer, H. *Machiavelli, Acta Humaniora*. Weinheim, 1986.

Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo, Círculo do Livro/Cultrix, 1989. cap. XXV.

Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1981.

Zuben, N. A. von. Introdução. In: *Eu e tu*. São Paulo, Moraes, 1977.