

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

RUBENS RIEG

**A RELAÇÃO DIALÓGICA:
A DESCOBERTA DO *ZWISCHEN* EM MARTIN BUBER**

Prof. Dr. Mons. Urbano Zilles
Orientador

Porto Alegre
2007

RUBENS RIEG

**A RELAÇÃO DIALÓGICA:
A DESCOBERTA DO *ZWISCHEN* EM MARTIN BUBER**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Mons. Urbano Zilles

Porto Alegre
2007

RUBENS RIEG

**A RELAÇÃO DIALÓGICA:
A DESCOBERTA DO *ZWISCHEN* EM MARTIN BUBER**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS), Or.

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Adilson José Colombi (Faculdade São Luiz)

Dedico esta dissertação a Nelson e Maria
Norma, que por primeiro dirigiram-se a
mim numa relação dialógica.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Mons. Urbano Zilles pela sua orientação, dedicação, incentivo e oportunidades de aprendizado.

A todos os professores e colegas com quem tive aula e convivência neste período de estudos e aprendizagem.

Aos colegas professores da Faculdade São Luiz pela amizade, incentivo, disponibilidade e colaboração.

RESUMO

Esta pesquisa objetiva analisar a contribuição central do pensamento de Buber: a Relação dialógica e a descoberta do *Zwischen*. O “entre-dois”, que Buber trabalha, será a categoria que nasce na relação dialógica. Esta relação dialógica pode acontecer de duas maneiras: a primeira como Eu-Tu, onde um homem se coloca diante de outro homem em uma atitude de respeito, mutualidade, presença e sem preconceitos ou interesses. Contudo, esta relação ainda pode acontecer em um grau de perfeição menor com coisas ou objetos. O segundo modo da relação acontecer é a semelhança do sujeito conhecedor, onde o homem não se coloca diante do outro em uma atitude livre e desinteressada, mas com o objetivo de conhecer, de apreender ou de captar algo de quem está em relação. Neste caso existe um sujeito com intencionalidade. Estas relações, na sua perfeição, quando prolongadas se entrecruzam com o que Buber chama de Tu Eterno que, por sua vez, podem gerar uma terceira modalidade de relação dialógica: Eu-Tu Eterno. A relação dialógica acontece sem mediações. A palavra, definida como palavra-princípio ou como Eu-Tu, Eu-Isso, é a própria relação. O homem não precisa de nada como mediação para que a relação aconteça. No entanto, entre o Eu e o Tu surge algo que Buber chama de *zwischen*, ou simplesmente “entre”.

Palavras-chave: Relação dialógica. *Zwischen*. Palavra. Encontro. Resposta. Eu-Tu. Eu-Isso. Eu-Absoluto.

ABSTRACT

This research aims to analyse the central contribution of the thought of Buber: the dialogical relation and the discovery of the "*zwischen*". The "between" that Buber works, will be the category, fruit of the dialogical relation. This dialogical relation may happen of two ways: the first one as I-Thou, in which a man places himself before another man in a posture of respect, mutuality, presence; without prejudice or advantage. However, this relation may also happen in a level of smaller perfection with things or objects. The second way in which this relation may happen is the similarity of the connoisseur, in which the man does not place himself before the other one in a free and disinterested attitude, but with the aim to discover, to grasp or to pick up something with intentionality. These relations, in their perfection, when they are extended, they cross each other, and this case Buber calls the "Eternal-You" relation: Eternal-I-Thou. The dialogical relation happens without mediations. The word, defined as primary word, or as I-Thou, I-It, is the relation itself, the man does not need anything as mediation so that the relation happens. Nevertheless, between the I and You appears something that Buber calls the "*zwischen*", or just "*between*"

Key-words: Dialogical Relation. *Zwischen*. Word. Meeting. Answer. I-Thou. I-It. I-Absolute.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 A EXISTÊNCIA E O ENCONTRO	13
1.1 Um problema kantiano	15
1.2 O papel da palavra é buscar relações	23
1.3 O silêncio é comunicação	24
2 EU E TU	29
2.1 Uma nova antropologia	29
2.2 As palavras-princípio como presença e cumplicidade	35
2.3 A relação como começo da existência do homem	40
2.4 O homem na relação Eu-Isso	42
2.5 O espírito na relação	43
2.6 A causalidade	45
2.7 Eu egótico	46
3 A DIMENSÃO FUNDANTE DO TU ABSOLUTO	49
3.1 Testemunho: um caminho	50
3.2 A unicidade do homem	54
3.3 Conversão: o reencontro consigo	55
3.4 A liberdade	58
3.5 Finitude humana: abertura para o infinito	60
3.6 O Encontro com o totalmente Outro	62
3.7 Deus: o Tu absoluto	65
4 A PALAVRA DIALÓGICA	67
4.1 O diálogo	67
4.2 Movimento básico do diálogo	71
4.3 O encontro: no princípio é a relação	74
4.4 A responsabilidade e a resposta	78
4.5 O espaço ontológico do <i>entre</i>	80

CONCLUSÃO 87

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 90

INTRODUÇÃO

A proposta buberiana¹ de refletir sobre a existência humana torna-se, de certo modo, atípica porque é provocadora em sua simplicidade: "nada mais simples, na verdade, conceber o homem como ser de relações"². Sua proposta filosófica está extremamente ligada com sua experiência de vida, experiência de desencontro.

A casa na qual moravam meus avós tinha um pátio interno grande e quadrangular, cercado por uma galeria de madeira no térreo e nos demais pisos até o telhado, no qual se podia, em cada pavimento, andar em volta da construção. Aí estava eu, certa vez, no meu quarto ano de vida, com uma menina alguns anos mais velha, filha de um vizinho, a cujos cuidados a avó me tinha confiado. Nós nos debruçávamos na balaustrada. Não posso me lembrar o que havia falado à minha pensativa companheira sobre minha mãe. Mas ainda ouço como a menina mais velha que eu me dizia: "Não, ela não volta nunca mais". Sei que fiquei mudo, mas também que não nutri nenhuma dúvida quanto à verdade da palavra dita. Ela permaneceu agarrada a mim e agarrava-se, de ano a ano, sempre mais ao meu coração. Já depois de mais ou menos dez anos, eu havia começado a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim, mas também ao ser humano. Mais tarde, apliquei a mim mesmo o sentido da palavra "desencontro", através da qual estava descrito,

¹ Martin Buber nasceu em Viena em 1878. Morou com os avós paternos em Lemberg, grande centro cultural e religioso. Em 1896 iniciou os estudos de Filosofia e História da Arte na Universidade de Viena e em 1901 entrou na Universidade de Berlim, onde teve como professores Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, publicou o artigo *Über Jakob Böhme* (Sobre Jakob Böhme). Tornou-se doutor em Filosofia pela Universidade de Berlim em 1904. Suas principais obras foram: 1906: Publica *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (Histórias do Rabi Nachman); 1908: Publica *Die Legende des Baalschem* (A lenda de Baal Schem); 1913: Publica *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (Daniel. Colóquios sobre a Realização); 1917: Publica a *Ereignisse und begegnungen* (Acontecimentos e Encontros); 1919: *Gemeinschaft* (Comunidade); 1923: Nomeado professor de História de Religião e Ética Judaica na universidade de Frankfurt-am-Main. Publica a mais importante obra *Ich und Du* (Eu e Tu); 1927: Publica *Des Baal-schem Tov* (Sobre a relação com Deus); 1929: Publica *Religion und Philosophie* (Religião e Filosofia); 1932: Escreve *Zwiesprache* (Diálogo); 1938: Publica *Worte na die Jugend* (Palavras à Juventude) e, em consequência das pressões nazistas, vai morar na Palestina, onde assume a cadeira de Filosofia Social na Universidade Hebraica de Jerusalém; 1947: Publica *Dialogisches Leben: Gesammelt philosophische und pädagogische Schriften* (A Vida do Diálogo. Coleção de Escritos Filosóficos e Pedagógicos); 1950: Publica o resultado de quase cinquenta anos de estudos e reflexão sobre Filosofia Social sob o título: *Pfade in Utopia* (Caminhos e Utopia); 1951: Publica *Bücher und Menschen* (Livros e Homens), *Heilung aus der Begegnung* (A cura a partir do Encontro. Uma troca de Idéias com a Psicologia de C.G. Jung), *Urdistanz und Beziehung* (Distância e Relação). No mesmo ano deixa sua cátedra na universidade Hebraica, dedica-se a formação de mestres e professores; 1953: Publica *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des friends* (O diálogo Autêntico e as Possibilidades da Paz); 1955: *Der Mensch und Sein Gebild* (O Homem e sua Imagem); 1961: Publica *Begegnungen* (Encontros), uma coleção de fragmentos autobiográficos. Buber falece em Jerusalém em 13 de Junho de 1965.

² ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 166.

aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos. Quando, após outros vinte anos, revi minha mãe, que viera de longe visitar a mim, minha mulher e meus filhos, eu não conseguia olhar nos seus olhos, ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra "desencontro" como se fosse dita a mim. Suponho que tudo o que experimentei, no correr da minha vida, sobre o autêntico encontro, tenha a sua primeira origem naquela hora na galeria³.

A proposta de Buber é provocadora pois é forjada na experiência de "desencontro" e moldada a partir de circunstâncias existenciais concretas⁴, de modo individual ou comunitário. Ele rejeita considerar o diálogo como mero meio de comunicação ou processo psicológico, mas fala de existência dialógica. Isto é, usa do princípio dialógico para chegar ao questionando mais amplo da existência humana⁵. Buber encontrou, por meio da relação dialógica, um caminho de reflexão para tentar responder a tensão dialética entre um conforto intelectual e uma insatisfação constante que o acompanhou durante toda a sua vida.

Este presente trabalho se propõe a pesquisar o problema da relação dialógica enquanto novidade e descoberta da categoria do *entre* por Martin Buber.

Buber constrói seu pensamento dentro de uma concepção antropológica que tenta considerar o ser humano em sua integralidade. Ele conseguiu clarear a filosofia do outro apresentando a problemática da relação. "É Buber que identificou esse terreno, viu o problema de Outrem, o *Du*, o *Tu*"⁶. Ele busca descobrir um sentido para a pessoa que dê condições a ela de simplesmente ser. Encontrar na realidade uma dimensão fundante para a existência humana.

Buber busca uma visão de conjunto diferente da realidade, que fuja da relação sujeito objeto, teoria e prática, Deus e homem. Ele considera que a filosofia tem como tarefa primeira despertar na pessoa a vontade de uma vida cada vez mais humana. Devolver ao homem contemporâneo uma realidade vital a fim de que se possa fundar uma existência renovadora, criadora e plena de sentido.

³ BUBER, Martin. **Encontro**: fragmentos autobiográficos. Tradução de: Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 9-10.

⁴ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 167. *Lebensakt*, isto é, ato vital.

⁵ Cf.: *Ibibem*, loc. cit.

⁶ Cf.: LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de: Pergentino Stefano Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 1997, p. 162;

A realidade, marcada por individualismo exacerbado e centralismo econômico propostos pelos modelos capitalistas, precisa de novos caminhos que incorporem elementos fundamentais como a reciprocidade, a mutualidade, e a totalidade. Buber consegue, ainda, mostrar a essência da pessoa, valorizar a alteridade e lançar um novo olhar para o trabalho e os bens que estão à disposição.

A relação dialógica é a resposta ⁷ que Buber encontrou para sanar a crise da humanidade no mundo. Os caminhos, segundo Buber, não existem para serem admirados, mas para serem percorridos; é preciso ouvir, mas não copiar; não adianta pensar em fazer algo, mas sim fazê-lo; e, sobre tudo, o fundamental da existência humana não é o indivíduo nem a totalidade, mas sim o ser humano como humano; pois a pessoa se torna Eu no Tu e essa frágil vida, entre o nascimento e a morte, poderá tornar-se uma plenitude, se for um diálogo.

Partindo de sua antropologia filosófica, cujo fundamento é a compreensão do ser humano como um ser-com-o-outro, chega-se a sua idéia de encontro e diálogo.

A relação dialógica acontece através da categoria da palavra que é o "entre" ⁸. A palavra deve ser entendida como diálogo, não destacando apenas sua estrutura lógica ou semântica, fazendo dela apenas um dado, mas sim como palavra falante, com o sentido de portadora do ser. Através da palavra primordial, a *Grundwort* ⁹, a humanidade se introduz na existência, se atualiza constantemente e se introduz aos outros.

A filosofia tem usado do diálogo desde os seus primórdios para perguntar e investigar o seu objeto de estudo. A relação dialógica foi muito importante, especialmente para a transmissão dos resultados de cada investigação.

Dessa forma, percebe-se que, na relação dialógica desenvolvida até Buber, já se tinha noção de um comunicador e de um ouvinte. O filósofo que faz seu discurso e o discípulo que atentamente o escuta. Por vezes, a ênfase está naquele que fala, o filósofo, que é o caso da maioria dos filósofos que são protagonistas de seu pensamento. Contudo, muitas vezes a ênfase não está no filósofo, mas no interlocutor. É o caso das filosofias que se direcionam para a uma perspectiva maiêutica.

⁷ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 100.

⁸ Cf.: Ibidem, p. 94.

⁹ Cf.: Ibidem, p. 116.

O problema que Buber tentou responder foi a percepção de que numa relação de diálogo existe algo a mais que um simples sujeito falante e outro ouvinte. A questão é muito mais complexa. Existe um sujeito comunicador que pode assumir posturas diferentes diante de alguém.

Buber chama de Eu aquele que se coloca diante de um outro para lhe falar. No entanto, este Eu pode assumir uma postura apreensiva ou especulativa em relação a outro que pode ser um Tu ou uma coisa qualquer. Quando se trata de um outro do qual se tenta simplesmente conhecer, explorar, captar elementos e se faz uma relação diretiva com objetivos pré-fixados, então se tem uma relação objetivante. E Buber chamará esta relação de Eu-Isso. Por outro lado, quando o outro for tratado sem esse objetivo diretivo, mas com respeito à sua individualidade, simplesmente se colocando diante dele, então, segundo Buber se tem uma relação de Eu-Tu.

Portanto, o primeiro passo que Buber desenvolve será a explicação da relação Eu-Tu e num segundo momento a relação Eu-Isso. O autor chama essas duas relações de palavras-princípio. Ele percebe que a questão está em entender o que acontece entre o Eu e o Tu ou o Isso. Contudo, existe ainda outra dimensão humana da qual Buber não esquece e que para ele tem grande importância porque faz parte do dia-a-dia da maioria das pessoas: a relação com Deus.

Esta pesquisa quer apresentar a idéia da relação dialógica de Martin Buber dentro de uma perspectiva inter-pessoal. Em seu livro *Eu e Tu*, que representa o cerne de sua filosofia, o autor mostra que a existência é marcada por encontros que podem ser edificantes ou avassaladores no que tange a relações de pessoas. Sua filosofia é construída sobre o alicerce da palavra, do diálogo, de um Eu e de um Tu. No entanto, se em vez do diálogo houver um monólogo e no lugar de um Tu existir um ser objetivado, não se tem uma relação dialógica dignificante, mas possessiva e objetivante. O sonho de Buber é uma sociedade fundada nos valores do respeito, coerência, liberdade, sinceridade, próprios de uma relação dialógica genuína.

É precisamente este sentido que o trabalho quer articular. Entender a relação dialógica desenvolvida por Buber e perceber sua originalidade. Descobrir se sua conclusão foi decisiva na reflexão da filosofia pós-buberiana e se ainda hoje é possível pensar como então. Seria possível articular, nos dias de hoje,

uma ação que seja eminentemente dialógica e que contemple as várias contingências existentes?

Para alcançar este objetivo, o primeiro capítulo articulará as influências que Buber sofreu e como os indivíduos desenvolveram a relação dialógica. No segundo capítulo, esta pesquisa desenvolverá a problemática da palavra-princípio Eu-Tu e Eu-Isso como possibilidade de se perceber o ser humano dentro de uma nova antropologia considerando a presença e a cumplicidade como característica deste novo modo de entender o ser humano. O terceiro capítulo apresentará a relação fundante da palavra-princípio Eu-Tu Absoluto como uma possibilidade de resgate desta nova proposta antropológica apresentada por Buber. Já que as linhas de todas as relações, se prolongadas, se entrecruzam no Tu eterno ¹⁰ o qual resiste e transcende a todo esforço de objetivação. E, por fim, no quarto capítulo serão retomadas algumas categorias, de modo especial a palavra, que mostrará a realidade do *entre* como a descoberta de Martin Buber para a antropologia filosófica.

¹⁰ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução de: Newton Aquiles von Zuben. 2ª ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 87.

1 A EXISTÊNCIA E O ENCONTRO

A mola mestra na interpretação da existência humana, segundo Buber, é a relação dialógica, porque ela consegue exprimir que o significado não está no homem, nem no outro, tampouco no mundo, mas *entre* os três. A relação, portanto, é o sentido de ação do homem no mundo e, também, o lugar¹¹ ontológico-existencial onde transcorre a história dos homens¹². A fenomenologia, com a idéia de intencionalidade, é onde Buber se inspira para falar de um lugar “além do homem e aquém do mundo, além do Eu e aquém do Tu ou Isso”¹³. A palavra gera a relação. Ela assume, segundo Buber, um papel de criadora no seio do mundo e não de instrumento para contemplar “visando” a realidade.

A existência vai corresponder ao auto-conhecimento do ser humano a partir dos atos de vida que não possui, mas que somente se manifestam, apenas existem. Desta forma a palavra não se caracteriza como um instrumento para contemplar o mundo, a realidade. Ela é a própria criação no seio do mundo, porque ela gera a relação. Por isso, a relação conduz a uma interpretação do significado da existência humana que acontece *entre* um sujeito e um objeto.

Essa é a problemática do *círculo hermenêutico* onde sujeito e objeto se identificam ao fazer a pergunta sobre a existência humana. E, ao mesmo tempo, quando o sujeito faz a pergunta sobre o homem, o sujeito, sendo homem, está, de certa forma, condicionando a sua resposta por ser ele mesmo aquele que vai elaborar o instrumental teórico e conceitual que por sua vez está determinado pela situação do sujeito que pergunta¹⁴.

Várias tentativas diferentes já foram elaboradas para tentar responder a essa questão. Buber abraça esta questão tentando olhar para as diversas tentativas de respostas já elaboradas durante a história e procura perceber o que entre elas é constante ou invariável. Von Zuben descreve esta problemática da seguinte forma:

¹¹ Segundo Von Zuben, *Da zwischen* significa lugar ontológico-existencial como o *Da do Da-sein*.

¹² Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 186.

¹³ Ibidem, loc. cit.

¹⁴ Cf.: Ibidem, p. 187.

Existe algo “constante ou invariável” que sustenta todas as posições históricas diante dela (questão)? Esta “constante” se relaciona com o conteúdo ou com a postura do próprio questionador? Trata-se de um processo de elucidação ou de dedução dos vários atributos de uma essência única, dada de modo definitivo? Seriam as respostas “puras elucidações conceituais?” De que modo uma “resposta” é instruída pelas “respostas” anteriores? A passagem de uma “resposta” de certa época histórica – dada em certa circunstância cultural – à outra posterior acontece por que ordem ou razão? Cada nova posição abre novas possibilidades, mas será que não devemos reconhecer a existência de um encadeamento se processando graças a uma força – *dynamis* – diretiva, que caracteriza a própria questão (hermenêutica) como questão? ¹⁵

Se a questão for concebida como forma de antecipação que aguarda algum preenchimento, ela poderia, por ser apenas forma, estar ainda esperando um conteúdo. Contudo, esta forma que espera um conteúdo acaba por ser uma forma não totalmente pura, no sentido da lógica formal, pois, por estar esperando, teria algo a mais que somente uma forma, ela teria em si mesma a espera por conteúdo. Por isso, esse conteúdo esperado representa uma demarcação de espaço onde poderá se conceber a resposta. É uma pré-compreensão da realidade abordada pela questão ¹⁶.

Assim, esta pré-compreensão assume característica de orientação e possui alguns elementos importantes para entender essa questão. Primeiramente, a existência do homem é um projeto inacabado e, por isso, não pode ser considerado como um dado. A existência do homem assume um contínuo fazer-se que provoca uma interpelação constante de descobrir-se. A reflexão busca um sentido não dito para a existência e ela objetiva o desvelamento do fenômeno humano. Em consequência de ser projeto inacabado, o ser humano comporta uma exigência de realização ¹⁷, isto é, uma exigência formal e universal de carência de ser e de busca de mais ser. Por isso o homem se pergunta; a questão sobre o sentido da existência humana o deixa inquieto e

¹⁵ Ibidem, p.187-188.

¹⁶ Parece que Sócrates já falava de algo parecido quando coloca a “proposição batalhadora” onde argumenta que é tão difícil ao homem procurar o que sabe quanto o que não sabe. Pois o que sabe ele não precisa procurar, pois já sabe; o que não sabe não pode procurar, pois como procurar o que se desconhece?

¹⁷ Cf.: CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 74.

o faz tomar partido, pois se trata de descobrir sua própria verdade. Mais que especulação estéril, esta questão é, por ser radical, concretude vital ¹⁸.

Nesse sentido o caminho de Buber não será tanto o da reflexão sistemática, mas primeiramente a meditação sobre a experiência concreta existencial. Por isso, sua reflexão sempre terá como ponto de partida uma experiência concreta e se deve encontrar novamente com ela. O pensamento não pode estar alienado às coisas que o circundam. O autor confia nas idéias como orientação para a ação. "Para Buber, a relação como princípio dialógico é feito primitivo, pronto, dinâmico, que dá organicidade à compreensão do mundo e do ser e, em última análise, da existência humana" ¹⁹.

No entanto, esta tarefa parece impossível sem considerar o homem como um ser em sua totalidade. Buber quer estudar o homem, o seu ser e sua significação. O verdadeiro estudo do homem contempla a problemática, a exigência da questão e o engajamento, isso é, um vínculo entre a reflexão e a experiência concreta entre a idéia e a ação.

Embora o homem se reconheça como o objeto mais digno de sua reflexão, bem cedo ele se retira, resignado e abalado pela complexidade da problemática. Esta resignação o leva a tomar dois caminhos igualmente condenáveis: considerar tudo "entre céus e terra", esquecendo-se de si próprio, homem; e seccionar o homem em compartimentos, aos quais se consagra separadamente numa análise menos problemática e problematizante, menos exigente e menos engajadora ²⁰.

1.1 Um problema kantiano

O primeiro destaque deve ser dado para Immanuel Kant. Ele conseguiu ver e trabalhar o problema antropológico com muito realismo e sensibilidade. Tentou responder quatro perguntas que, ao final, o levariam ao verdadeiro ser humano: o que posso saber, o que devo fazer, o que me é lícito esperar e o que é o homem. Estas perguntas são fundamentais para Kant. A primeira é desenvolvida pela sua metafísica especialmente na *Crítica da razão pura*; a

¹⁸ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 191.

¹⁹ Ibidem, p. 194.

²⁰ Ibidem, loc. cit.

segunda Kant desenvolve na filosofia moral e do direito; e a terceira abrange a filosofia da história e da religião ²¹. No entanto, interessa aqui entender e desenvolver a última: o que é o homem? Pois as três primeiras questões remetem à última.

Buber destaca o fato de que nem Kant, nem a antropologia pós-kantiana destacam o lugar especial que o homem possui no cosmos, sua relação com o destino e com o mundo das coisas, a compreensão de seus co-irmãos, de sua existência como ser que sabe que vai morrer, sua atitude em todos os encontros, ordinários ou não, com o mistério que compõem a trama de sua vida ²². A crítica existencial de Buber parte de uma leitura que Heidegger faz de Kant, onde Kant não teria entrado na totalidade do homem. A primeira pergunta "o que posso saber" acaba por limitar uma parcela da realidade, pois se se pode saber uma coisa, supõe-se não poder saber outras. O mesmo acontece com a segunda e a terceira pergunta, pois quando se pergunta "o que devo fazer" sugere-se que algo se faz, mas não tudo, ou, ainda, "que me é lícito esperar", mas quando se espera se cria uma expectativa, e se excluem outras. Nas três situações acontecem limitações e revela-se a finitude humana. Buber, contudo, afirma que não é a intenção de Kant apontar limites ao que o homem pode saber, fazer ou esperar. Kant coloca diante de si a pergunta "o que posso saber", pois está diante de uma realidade que lhe mostra que ele conhece e quer perguntar, de modo universal, se é possível fazer da metafísica uma ciência com conhecimento *a priori*. Da mesma forma "o que devo fazer" significa cogitar a possibilidade de uma regra universal que pudesse reger todos os atos humanos. A terceira pergunta, muito além de limitar a ação humana, revela que existe algo para se esperar, que é permitido esperar por algo e que, por isso, é possível esperar por algo que seja permitido.

Segundo o autor, a quarta pergunta de Kant "que é o homem" aborda a questão que engloba as três primeiras. Pois quem é aquele que pode conhecer, pode fazer e a quem cabe esperar? Ao considerar, juntamente, que a finitude, que supõe poder conhecer somente este saber específico, com a *infinitude*, que abre a possibilidade de simplesmente poder conhecer, faz com que o conhecimento da finitude do homem e a sua participação no infinito o leve a uma

²¹ Cf.: KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992, p. 42.

²² Cf.: BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 13.

duplicidade no processo cognitivo de percepção de sua existência. Desse forma, o homem participa do finito e do infinito, porque o finito e o infinito atuam na existência humana ²³. Portanto, uma compreensão completa do ser humano deverá levar em conta um duplo caminho de diferenciação e comparação.

Somente por este duplo caminho de diferenciação e comparação poderá considerar o homem em sua integridade, este homem que, qualquer que seja o povo, o tipo ou a idade a que pertença, sabe que, fora dele, nada mais sabe na terra: que caminha pela estreita via que leva do nascimento a morte; prova que ninguém que não seja ele pode provar: a luta com o destino, a rebelião e a reconciliação e, às vezes, quando se junta por escolha com outro ser humano chega a experimentar em seu próprio sangue o que está na interioridade do outro²⁴.

Não se trata de uma questão de redução do ser humano a uma disciplina ou a uma definição, mas de tentar conhecer o homem. Quando este se coloca como objeto de sua investigação, ele deve se colocar como uma pessoa presente, encarnada em sua totalidade, em seu eu concreto. Isso significa entrar em si e buscar o ato vital, que faz o exercício de se expor a tudo que poderia ocorrer a uma pessoa em determinada situação. A busca da totalidade do ser humano exige que o homem esteja presente em si. O momento da vida não leva a outra idéia que a de viver o que se tem de viver, estar presente com todo seu ser, indiviso e, por isso, em posse de sua consciência, ter o conhecimento da totalidade humana.

No decorrer da história humana, houve momentos em que a humanidade refletiu mais e em outros, menos, sobre a sua existência. Segundo Buber, na fase histórica dos gregos, a tendência era conceber o mundo como um espaço fechado em si mesmo e Aristóteles representa seu auge. Essa filosofia contemplava o mundo e tentava fundamentar a existência das coisas desse mundo. Assim, se vive um mundo novo, cheio de sentido para as coisas que se vê, uma vida inspirada em imagens e fundada numa cultura principalmente plástica. Isso aparece de maneira especial na filosofia de Platão onde o mundo das idéias é um mundo dos olhos, um mundo de figuras contempladas, um mundo de representações. Contudo, Aristóteles vê um mundo de coisas e o homem no mundo como uma coisa entre coisas. A antiga filosofia grega, em

²³ Cf.: Ibidem, p. 15.

²⁴ Ibidem, p. 19. (Tradução livre do autor).

seus principais expoentes, colocou o problema cosmológico, mas teve dificuldades de apresentar o problema existencial antropológico.

Sócrates apresentou sua filosofia pela maiêutica e pelo diálogo. Questionou realidades morais interiores. Pelo diálogo, conseguiu se aproximar de uma antropologia, mas ainda aquém de contemplar o humano na sua realidade mais ampla ou total ²⁵.

Para Buber, o primeiro a conseguir colocar a realidade existencial de modo mais completo foi Agostinho, que vinha de um mundo necessitado de novo sentido. Ele tinha passado pelo maniqueísmo e introjetou em si a dualidade entre o corpo e a alma. Chegou a formular a questão kantiana, contudo, em primeira pessoa: "*quid ergo sum, Deus meus? Quae natura mea?*" É a pergunta inspirada no salmo: "que é o homem? Que tu pensas ser?", mas em sentido diferente, pedindo que Deus lhe responda ²⁶. Pela palavra *natura* Agostinho mostra que olhando para si, pergunta por cada pessoa que tem em si um mistério profundo.

A admiração que Agostinho tem por si mesmo é diferente da admiração que Aristóteles e Platão têm pelo homem, pois, para estes últimos, o homem não passa simplesmente de alguém que faz parte do mundo.

O homem agostiniano se assombra com o que no homem não se pode compreender como parte do mundo, como uma coisa entre as coisas, e essa surpresa deriva muito do filosofar metódico; a sua descoberta se apresenta como algo muito bonito e inquietante. Não se trata propriamente da filosofia, mas repercutirá em toda a filosofia posterior ²⁷.

Dante, na *Divina comédia*, mostra o cosmos do cristianismo como uma viagem mental ao mais profundo inferno, na morada de Lúcifer, passando pelo purgatório até chegar ao céu da Trindade, como quem faz uma viagem por regiões com mapas bem delineados e exatos ²⁸. Este mundo, no entanto, é finito, pois entra no quadro do tempo finito e do tempo do cristianismo.

O esquema desta imagem do mundo é uma cruz cujo madeiro vertical é o espaço finito entre o céu e o inferno, que nos leva diretamente através do coração humano, e cujo travessão é o tempo finito desde a criação até o dia do juízo; seu centro, a

²⁵ Cf.: ROSSETTI, Lívio: O diálogo socrático "aberto" e sua temporada mágica, **Hypnos**: humano e divino. São Paulo, v. 11, n. 16, p. 15, 2006.

²⁶ Cf.: AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 216-217.

²⁷ BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 28.

²⁸ Cf.: ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**: o inferno. Tradução de: Domingos Ennes. São Paulo: Cia do Brasil, 1947, p. 7.

morte de Cristo, coincide, cobrindo-o e redimindo-o, com o centro do espaço, o coração do pobre pecador. Em torno a este esquema se constrói a imagem medieval do mundo ²⁹.

Por sua vez, Tomás de Aquino se obriga em descobrir quem é o homem real do qual se pode dizer Eu e chamar de Tu. Contudo, para Aristóteles, filósofo onde Tomás buscou inspiração filosófica, esse homem ainda está na terceira pessoa ³⁰. Para Tomás, a alma humana, a última na hierarquia dos espíritos, se une substancialmente com o corpo, o primeiro na hierarquia das coisas corpóreas, de um modo tal que se revela como horizonte e linha divisória entre a natureza espiritual e a corpórea. No entanto, Agostinho conhecia muito melhor a problemática particular e do ser humano angustiado; na antropologia de Tomás o homem logo se acomoda e não sente aquele elo intrigante em busca de uma confrontação consigo mesmo, mas seria aquietado prontamente.

Durante a baixa Idade Média, um fato notável foi que o homem começou a perceber que ele não estava sozinho no desafio de penetrar o mundo e que ele mesmo possuía a capacidade de perceber seu próprio penetrar ou relacionar com esse mundo. Contudo, começou a perceber também que este mundo não lhe daria segurança absoluta e começou, então, a sentir-se como estrangeiro e solitário. O amor que se tem a Deus é o próprio amor de Deus para com a humanidade.

O racionalismo que indaga o espaço e o tempo, infinito-espaço-temporal, levou o homem a vislumbrar que existe o eterno e que é algo muito diferente do infinito, como também é muito distinto do finito, mas que pode haver comunicação entre o homem, isso é, um Eu e seu Tu eterno.

Em Hegel, percebe-se uma unidade no ser humano:

Em cada homem estão a luz e a vida, ele é a propriedade da luz; e não é iluminado por uma luz a maneira de um corpo opaco que mostra um reflexo que lhe é próprio, mas que se acende com sua própria matéria ígnea e sua chama lhe é própria ³¹.

O homem passa a ser o lugar e o meio em que a razão do mundo conhece a si mesma e dá ao homem uma capacidade ilimitada de saber. Conseqüentemente, se a razão tudo pode saber, ela também tudo pode fazer. Hegel coloca o homem em um novo lugar, numa nova dimensão: tudo que o

²⁹ BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 28.

³⁰ Cf.: AQUINO, Tomas de. **Suma teológica**. Tradução de: Alexandre Corrêa. Vol II. Questões 50-119, 2ª ed. Porto Alegre; Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1980, LXXV – XCII.

³¹ BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 42.

homem sabe, o faz, ele o realiza na história. O sentido de todas as coisas e do próprio homem acontecerá dentro da própria história.

Dentro desse mundo aparece a contribuição de Marx que se aproveita da dialética hegeliana ³² para oferecer aos homens de seu tempo uma imagem da sociedade e não mais do mundo. Isso é, a imagem do caminho através do qual poderá chegar à sociedade humana mais perfeita. Por isso, em vez de *razão do mundo* se encontram *relações de produção* que determinam as relações humanas. O mundo do homem é reduzido a sociedade.

Contudo, foi Feuerbach quem revolucionou a compreensão do ser humano quando descobriu o homem como indivíduo, isso é, um indivíduo que está em relação com outro indivíduo. O homem individual não consegue exprimir toda sua essência, nem como ser moral, nem como ser pensante. Ele precisa da comunidade, onde percebe uma diferenciação entre um Eu e um Tu.

Nietzsche desenvolve o pensamento filosófico sobre o homem colocando-o no centro dos estudos do mundo como um ser problemático e possuidor de uma força e de uma paixão sem precedentes ³³. Em outras palavras, afirma que o ser humano não é uma espécie determinada, unívoca como as outras espécies, mas em constante amadurecimento e transformação. O sentido que o homem tem que dar a si próprio ele deve buscar em sua própria vida. Deve fazê-lo como uma vontade de poder. O homem originalmente será aquele que tem boa consciência de sua vontade de poder. Segundo Nietzsche, esse é o homem que se deve "criar" e que se deve "superar". Isso porque o homem é um caminho, uma encruzilhada, uma ponte, uma grande promessa. Somente o homem pode prometer ³⁴.

Uma interpretação diferente começou a ser pensada por Heidegger. Ele pensa o homem como aquele que existe. A existência é uma relação de um ente com o ser e que, ao mesmo tempo, consegue compreender esse ser. Essas duas exigências, no entanto, somente o ser humano pode cumpri-las. Compreender sua própria existência fez com que o homem descobrisse que quando se começa a viver, na verdade, começa-se a caminhar para a morte. Heidegger concebe a realidade da vida humana em certas categorias que reconhecem sua origem e

³² Cf.: Ibidem, p. 50.

³³ Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra**. Tradução de: Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 226.

³⁴ Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000, p. 117.

exercem sua jurisdição na relação do indivíduo com o que ele mesmo não é e as aplica na existência, isto é, a esse comportamento ou atitude do indivíduo com seu próprio ser ³⁵. Dessa forma, a vida do homem passa a ter um sentido absoluto, pois transcende a particular contingência, ou seja, considera o outro com quem se enfrenta e com quem se pode entrar em uma relação verdadeira de ser a ser. Contudo, “a Existência de Heidegger é uma existência monológica” ³⁶; pode até haver algumas tentativas de diálogo, mas logo são abafadas pelo monólogo e repetido ato de descobrir sempre novas categorias de seu ser. O homem de existência autêntica é aquele que é si mesmo. Por isso, esse é o homem que não pode viver realmente com o homem, mas um homem que somente pode viver de modo real no trato consigo mesmo ³⁷.

Kierkegaard parece dar um passo nesta relação com o outro ³⁸. O homem continua solitário, mas abre uma porta para uma relação com o Absoluto: “cada qual somente com muito cuidado deverá entrar em contato com os ‘demais’ e deverá falar, essencialmente, somente com Deus e consigo mesmo” ³⁹. Dessa forma, o homem de Kierkegaard renuncia a relação com o outro para, na sua singularidade, entrar em contato com o Absoluto. Contudo, existe um outro. Há um Tu dirigido a outros homens que brota da alma e a envolve por inteiro. E o Eu particular ou singular possui uma responsabilidade própria completamente independente.

A influência que Kierkegaard provocou em Heidegger foi uma secularização do Absoluto e o redirecionamento para o homem. Assim o *si mesmo* acaba sendo uma pessoa real, alguém que pode ter uma relação completa com um outro Eu.

A grande relação acontece unicamente entre pessoas reais. Pode ser tão forte como a morte, pois é mais forte que a solidão e rompe com os limites da solidão superior, vence sua lei de ferro e coloca o referencial de um eu a outro eu ⁴⁰.

³⁵ Cf.: BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 88.

³⁶ Ibidem, p. 93.

³⁷ O homem individual não chega em si a essência do homem. A essência do homem se acha na unidade do homem com o homem. Contudo, em Heidegger o homem individual chega em si a essência do homem e trai a existência quando se converte em um resultado: *si mesmo*. Este é um resultado que encerra o homem nele mesmo.

³⁸ CF.: KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O desespero humano**. Tradução de: Adolfo Casais Monteiro. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998, p. 241.

³⁹ BUBER, Martin. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 98.

⁴⁰ Ibidem, p. 104.

Na verdade entram em consideração três elementos importantes que se interagem entre si: a relação com as coisas; a relação com os outros, que pode ser relação com um outro ou com os outros; a relação com o mistério do ser que invade as relações com o Absoluto. Assim, a situação humana não pode despojar-se nem do mundo das coisas, nem dos demais homens e da comunidade, nem da dimensão que aponta para além do mundo. O homem pode chegar a sua existência unicamente se a relação total com sua situação é imbuída de relações vitais essenciais.

O ato principal da existência humana não é nem o indivíduo enquanto entendido como tal, nem mesmo a coletividade entendida como tal. Ambas, consideradas em si mesmas, não passam de abstrações. O indivíduo é um ato existencial na medida em que entra em relação viva com outros indivíduos e a coletividade é um ato existencial na medida em que se funda com unidades vivas de relação. O ato fundamental da existência acontece entre o homem e o homem. A relação que particulariza o mundo acontece quando entre ser e ser algo não encontra outra relação igual em nenhuma outra parte do mundo.

O caminho da humanidade é marcado por momentos em que o homem tem uma atitude de encolhimento, degeneração e por momentos de desprendimento, tornando-se um ser aberto. Possui raízes que buscam o outro ser concreto, para se comunicar com ele em uma esfera comum aos dois que, respeite o campo próprio de cada qual. Essa esfera denomina-se *entre*: “constitui uma palavra-princípio que se realiza em graus muito diferentes”⁴¹.

Esta dimensão de *entre* não se trata de uma construção fabricada para se explicar uma realidade, mas de algo que está no interior de uma relação onde existe o protagonismo de dois sujeitos: um Eu e um Tu. É um diálogo onde as partes não foram pré-estabelecidas e nem se sabe de antemão o seu resultado. É algo que não ocorre em um e outro participante, nem tão pouco em um mundo neutro que subjuga os dois. É a dimensão onde a alma⁴² de um e de outro cessam, contudo ainda não começou o mundo; o entre é aquele restante que não se identifica nem com o Eu, nem com o tu e nem com o mundo, ele é o essencial⁴³.

⁴¹ Ibidem, p. 147.

⁴² Alma, segundo Buber, significa dimensão interior que dá condições da relação acontecer.

⁴³ Cf.: Ibidem, p. 148.

Podemos entender este ato em acontecimentos mudos, momentâneos, que apenas se somam à consciência. Na angústia mortal de um refúgio contra bombardeios, os olhares dos desconhecidos tropeçam uns instantes, em uma reciprocidade como que surpreendida e sem vínculo; quando soa a sirene que anuncia o cessar das armas, aquele já está esquecido e, no entanto, 'aconteceu' em um âmbito não maior que aquele momento. Na sala, às escuras, se estabelece entre os olhares desconhecidos, impressionados com a mesma pureza e a mesma intensidade por uma melodia de Mozart, uma relação apenas perceptível e, no entanto, simplesmente dialógica, que quando as luzes voltam a acender-se apenas se pode recordar ⁴⁴.

Deve-se cuidar ao colocar assuntos afetivos para a compreensão de semelhantes acontecimentos fugazes, mas consistentes: o que ocorre nestes casos não está ao alcance dos conceitos psicológicos porque se trata de algo ontológico. Desde estes eventos menores, que oferecem uma presença tão fugaz, até a mais doentia tragédia. A situação dialógica é acessível somente ontologicamente. Mas não arrancando da ontologia da existência pessoal, nem tão pouco de dois existenciais pessoais, se não daquilo que, transcendendo a ambos, se faz essencial "entre" os dois.

Nos momentos mais poderosos da dialógica, naqueles que, em verdade, se põe em evidência que não é o individual nem o social algo diferente que traça o círculo em torno do acontecimento. Para lá do subjetivo, para cá do objetivo, na fina linha divisória em que o eu e o tu se encontram se fala do âmbito do entre ⁴⁵.

1.2 O papel da palavra é buscar relações

Não se preocupando em elaborar teorias e sistemas e caracterizando-se como homem atípico, Buber não elabora somente discursos e elucubrações sobre palavras que visem rótulos modernos.

As palavras são, ao mesmo tempo, indispensáveis e fatais. Quando tratadas como hipóteses de trabalho, elas ensinam a entender, progressivamente, melhor o mundo. Por outro lado, elas podem querer fazer engolir a verdade, como se fossem um dogma. A palavra por si tem a pretensão de querer tudo definir, englobar tudo em seu seio e apresentar uma verdade absoluta e acabada. Ao contrário, para Buber, a palavra não é instrumento para contemplar visando a realidade, mas sim a própria criação do mundo. A palavra gera a relação. A relação é o sentido de ação do homem no mundo. É o lugar ontológico-existencial onde transcorre a história de todos os homens. Logo, o

⁴⁴ Ibidem, loc. cit.

⁴⁵ Ibidem, p. 149.

eixo central da existência humana, não está nem num, nem noutra, mas na relação onde existe o *entre* ⁴⁶. Para Buber, a relação como princípio dialógico é o feito primitivo, ponto dinâmico que dá organicidade à compreensão do mundo e do ser, e, em última análise, da existência.

Trata-se de algo que acontece a toda hora, quando se olha alguém, quando se dirige a palavra, não é apenas com o movimento natural do corpo que se faz. Mas, sobretudo, quando se volta a alguém com toda a atenção e com a alma. Todo voltar-se-para-alguém provoca uma resposta, por mais imperceptível que seja, por mais rapidamente que seja sufocada num olhar, num som, vindos da alma, que passa, talvez, na interioridade da alma, mas que existem. Um exemplo foi dado por Buber:

Depois de uma descida, servindo-me da luz tardia de um dia que se findava, eu estava à beira de um prado, certo então do caminho seguro, deixando o crepúsculo nascer sobre mim. Sem carecer de um apoio e mesmo assim disposto a oferecer à minha permanência uma vinculação, pressionei o meu bastão contra um tronco de freixo. Então, senti duplamente meu contato com o ser: onde eu segurava o bastão tocava a casca. Aparentemente, encontrei-me só comigo, todavia, onde encontrei a árvore encontrei a mim próprio ⁴⁷.

Essa experiência foi, para Buber, uma relação de diálogo. Ele percebeu que a fala humana, como bastão, sempre será autêntica se for bem dirigida. Refere-se ao homem a quem se envia a palavra, a esse homem se faz também um movimento de tender para ele como alguém insubstituível. Isso se encontra junto a ele, o homem referido pelo Eu, e toma parte da recepção da palavra. O Eu o abarca, abarca a quem a palavra é dirigida.

1.3 O silêncio é comunicação

Uma conversação não necessita de som algum, nem mesmo de um gesto. "A linguagem pode renunciar a qualquer mediação de sentidos, mesmo assim é linguagem" ⁴⁸. Buber não quer se referir ao silêncio dos namorados que

⁴⁶ *Zwischen*.

⁴⁷ BUBER, Martin. **Encontro**: fragmentos autobiográficos. Petrópolis: Vozes, 1991, p.38.

⁴⁸ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução de: Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 35.

somente um olhar já é linguagem, não precisando de palavra alguma.

A linguagem pode ser entendida pelo exemplo de dois homens sentados num banco da praça. Os dois não falam um com o outro, não olham um para o outro, nem se quer voltam-se um para o outro. Eles não se conhecem intimamente e nem sabem nada sobre a vida do outro. Conheceram-se na manhã, por causa de suas perambulações. Nenhum pensa, no momento, no outro. Um deles, como de costume, estava sereno, disposto, de uma forma receptiva para tudo que pudesse acontecer, seu ser parece dizer que não é suficiente estar preparado, que é preciso também estar aí presente. O outro, na sua atitude não o atrai, é um homem reservado, controlado, mas todos sabem que seu autocontrole é algo a mais que atitude, é uma incapacidade de se comunicar. Agora imagina-se que as amarras que envolvem seu coração se dissolvessem de repente. Mas, mesmo assim, o homem não diz uma palavra, não move um dedo. Porém, ele traz alguma coisa, depois que as amarras de seu coração caíram, não importa donde, ou como, e eis que esse homem faz, liberta dentro de si uma força sobre o qual só ele tem o poder de ação ⁴⁹.

Sem restrição, a comunicação jorra do seu interior e o silêncio leva a palavra ao seu vizinho, a quem era destinada, e que a recebe sem reservas, como recebe o destino autêntico de quem vem ao encontro. E o que sabe ele do outro? Nada mais é necessário. Pois, onde a ausência de reservas reinou entre os homens, embora sem palavras, aconteceu a palavra dialógica de uma forma viva e "sagrada".

O diálogo pode existir sem signos, sem sons, sem gestos, embora esse seja seu modo mais comum de acontecer.

Um elemento de comunicação – por mais íntimo que seja - parece pertencer a sua essência. Mas, nos momentos mais elevados, o diálogo transcende também estes limites. Ele se completa fora dos conteúdos comunicados ou comunicáveis, mesmo os mais pessoais; não se completa, no entanto, num acontecimento místico, mas sim num acontecimento que é concreto no sentido estrito da palavra, totalmente inserido no mundo comum dos homens e na seqüência temporal concreta ⁵⁰.

Também a palavra de Deus deve ser entendida assim. Buber compara a palavra divina com uma estrela cadente que baixa nos olhos e cujo fogo servirá de testemunho do meteoro. Mas ele poderá testemunhar somente a luz, não

⁴⁹ Cf.: Ibidem, p. 36.

⁵⁰ Ibidem, p. 37.

poderia reproduzir a pedra e dizer "é esta aqui". O homem tenta compreender a relação com Deus, e na caminhada dessa noite, o obscurecimento da luz, não consegue experienciar a revelação e nasce a esperança, a expectativa de uma teofania da qual nada se conhece a não ser o lugar: a comunidade.

Nas *catacumbas públicas*⁵¹ dessa experiência, não existe uma palavra divina que é transmitida de modo único e indefectível. Mas as palavras que são transmitidas manifestam-se no humano voltar-se-um-para-o-outro. Não existe lealdade e amor àquele que vem sem amor e lealdade para com sua criatura. Portanto, *ter experienciado* é o caminho; não um progresso, mas um caminho.

A palavra é constantemente dirigida a alguém e não se ocupa do extraordinário, mas do que acontece no cotidiano, daquilo que passa de qualquer maneira, do comum.

Aquilo que acontece à pessoa é a palavra que lhe é dirigida. Enquanto as coisas acontecem, as palavras são dirigidas. O sistema interligado e esterilizado que pretende neutralizar, dos eventos, o germe da palavra, é a grande obra titânica da humanidade. E também a linguagem foi colocada a seu serviço. Por isso, os adivinhos não podem ser levados a sério. Procuram encontrar, fora de contínuo espaço-temporal do mundo, leis que dirigiriam os homens no mundo. A característica comum de todas essas práticas é a de serem *para sempre*, isto é, permanecem sempre iguais, seu resultado foi verificado uma vez por todas, suas regras, leis e conclusões analógicas são universalmente aplicáveis. Essa é a falsa fé.

A verdadeira fé consiste em estar presente e perceber. "A fé verdadeira – se assim me for permitido denominar nosso estar presente e o perceber – inicia-se quando termina a consulta ao dicionário, quando ele é deixado de lado"⁵². O interessante é que, nesse sentido, o dicionário afasta do homem o estar presente e o perceber. Pois, o que acontece a uma pessoa, não pode ser revelado dela para outra, porque não existe nenhuma informação secreta, nunca foi revelado anteriormente e nem é composto de sons que já tivessem sido pronunciados. Ela é incapaz de ser tanto interpretada quanto traduzida.

Ninguém pode penetrar o interior de alguém, onde a palavra se alojou, para, então, expressá-la e explicá-la aos outros. A palavra daquele instante é

⁵¹ Termo usado para designar a sacralidade do Eu e a impossibilidade de se invadir este espaço, a menos que o Tu se revele.

⁵² Ibidem, p. 45.

algo que permanece, que não pode ser isolado; porém, permanece a pergunta do questionador, pergunta essa que merece resposta.

Na vida, segundo Buber, conhece-se unicamente a realidade concreta do mundo, que nos é constituída constantemente, a todo instante ⁵³. Dentro dessa realidade são dados os signos da palavra que a todos é dirigida. É importante descobrir quem faz a pergunta e quem fala.

Buber, durante sua juventude, pouco se entretinha com o fenômeno religioso. Porém, certa vez, um jovem o procurou e pediu-lhe para conversar. Mais tarde, quando o jovem já não vivia mais, Buber ficou sabendo, por um amigo, que ele havia buscado um sentido para sua existência. Foi assim, num profundo mergulho na noite, quando deixou de lado tudo o que sabia sobre Deus, que Buber emergiu para uma nova vida e nesse momento começou a receber signos ⁵⁴. Mas quem seria o emissor daquilo que se sente todos os dias por meio dos signos? Se o chamasse de Deus, seria, então, o Deus de um momento, o Deus do momento.

Poderia se comparar a maneira como um aprendiz de literatura compreende uma poesia: tudo que ele conhece do autor é o que o poema transmite e nada mais. Porém, na medida em que vai lendo outros poemas e contos, vai acrescentando novos sujeitos e, paulatinamente, firma-se uma única existência polifônica da pessoa. Contudo, Buber afirma que os que pronunciam a palavra divina, os deuses do momento, constituem na verdade, por identidade, o Senhor da voz, o Único. Buber segue afirmando que a palavra do Senhor da Voz não se realiza no homem se este não falar e responder a seus semelhantes: o próprio homem.

A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno ⁵⁵.

Por fim, cabe a cada pessoa, que está atenta à palavra que lhe é dirigida, respondê-la. "Responder ao que nos acontece, que nos é dado ver, ouvir, sentir" ⁵⁶. A hora concreta, com seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. E para se realizar a

⁵³ Cf.: Ibidem, loc. cit.

⁵⁴ Cf.: Ibidem, p. 48.

⁵⁵ Ibidem, loc. cit.

⁵⁶ Ibidem, p. 49.

resposta, não ajudaria nenhuma teoria, nenhuma técnica, nenhum conhecimento, pois se estaria lidando com algo que foge a qualquer classificação, é simplesmente a concretude da própria vida. “Esta linguagem não possui alfabeto, cada um dos seus sons é uma nova criação e só como tal pode ser captada”⁵⁷.

Pode-se ainda, pelo fato de que atitude ainda não está decidida, tomar um conhecimento último dos signos. Por isso, há possibilidade de se envolver no silêncio, ou de se esquivar, refugiando-se no hábito; porém, em ambos os casos, a pessoa será atingida por uma angústia que não esquecerá. Por outro lado, a resposta poderá ser, talvez, balbuciada: a alma raramente consegue alcançar uma articulação muito firme. No entanto, seria um balbuciar honesto, é como se a laringe e os sentidos estivessem demasiadamente assustados para imitar de forma pura, mesmo que estejam de acordo com a alma. Da mesma forma que a palavra dirigida, a resposta assume uma linguagem intraduzível no campo da ação e da omissão, sendo que, às vezes, a omissão pode comportar-se como a ação e a ação como omissão.

Espera-se do homem que se encontra atento que enfrente com firmeza o ato da criação. Somente, então, fiel ao momento, pode-se experienciar uma vida que é algo diferente da soma de momentos. Responde-se aos momentos e, ao mesmo tempo, responde-se por eles, responsabilizando-se por eles. “Uma realidade concreta do mundo, novamente criada, foi-nos colocada nos braços: nós respondemos por ela”⁵⁸.

⁵⁷ Ibidem, loc. cit.

⁵⁸ Ibidem, p. 50.

2 EU E TU

A existência e o encontro estão marcados profundamente pela maneira como o ser humano se coloca diante do outro ou das coisas. Não se trata simplesmente de uma postura, mas de uma atitude ⁵⁹ que faz do homem alguém responsável pelos seus atos. Essa percepção conduz a um novo olhar sobre o problema do homem. É a idéia de relação dialógica ou de encontro dialógico que tem a intenção de conceber o ser humano em sua totalidade.

As atitudes do homem diante dos outros homens e frente ao mundo podem acontecer pela relação Eu-Tu ou Eu-Isso. Conceber o ser humano dessa forma, como um ser de relações, faz com que Buber desenvolva uma antropologia do “entre - dois” ⁶⁰.

2.1 Uma nova antropologia

Esta nova antropologia, como qualquer antropologia filosófica, quer tentar compreender o homem, as suas manifestações, o fundamento de seu ser. Por isso, considerar as características da palavra no homem é de suma importância para se conhecer o fundamento do ser do homem ⁶¹. O homem não é um ser-para-si, é, antes, essencialmente um ser-no-mundo. Mais ou menos, ele sempre se encontra em relação com o mundo. “Um homem considerado somente em si mesmo é pura abstração” ⁶².

O primeiro elemento desta nova antropologia é o social. Ele pode ser traduzido como fenômeno social, enquanto manifesta a coexistência de uma multiplicidade de homens com vínculos que os unem uns aos outros, resultando experiências e reações em comum. Contudo, esse vínculo significa, muitas vezes, apenas que nele estão contidas e delimitadas as existências individuais. O

⁵⁹ *Haltung*, isto é, atitude que se manifesta no sentido de desvendar realizando-se. Segundo Buber esta atitude encontra fundamento nas palavras-princípio.

⁶⁰ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 116.

⁶¹ Cf.: BUBER, M. **Werke. Erster Band**: Schriften zur Philosophie. München: Kösel; Heidelberg: Lambert Schneider, 1962. p. 411, in: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 117.

⁶² *Ibidem*, loc. cit.

coletivo parece ter surgido na história com o objetivo de minimizar as experiências pessoais para valorizar e fortalecer o grupo. O homem, dentro da coletividade, sente-se mais seguro, como que carregado, libertando-se da solidão, do medo diante do mundo e da sensação de estar perdido. O coletivo torna-se, por seu efeito, essencial para o homem moderno, mas prejudica o inter-humano, a vida entre pessoa e pessoa. "O um-com-o-outro coletivo preocupa-se em conter dentro de limites a tendência das pessoas para o um-em-direção-ao-outro"⁶³.

O valor de estar voltado para a pessoa parece estar condicionado à tolerância do grupo. Este último parece ter muita força em relação ao primeiro. Buber demonstra esse fato por meio de uma experiência pessoal quando se juntou a uma passeata em prol de um movimento ao qual ele nem pertencia, mas estava lá por causa de um amigo.

Nessa ocasião, enquanto o grupo se organizava para partir, Buber conversava com um amigo e um outro homem *de bom coração*. Estavam face-a-face um com o outro, bem próximos, de modo autêntico, com a alteridade do ser, quando o grupo começou a caminhada. Neste instante Buber descreve:

Enquanto se formava o cortejo, fiquei conversando com meu amigo e um outro homem, "homem selvagem", de bom coração, mas que também já trazia sobre si a marca da morte. Neste momento eu ainda sentia os dois como se estivessem realmente face-a-face comigo, sentia cada um como meu próximo, próximo mesmo àquilo que me era mais remoto; tão outro do que eu, que minha alma se chocava, cada vez, dolorosamente contra esta alteridade, mas que, precisamente por esta alteridade, me confrontava autenticamente com o ser. Então as formações puseram-se em marcha e, pouco depois, eu já não estava mais em nenhum confronto, só fazia parte do cortejo, acompanhando o passo sem destino e, evidentemente, o mesmo acontecia de uma forma idêntica com os dois com quem, há pouco, eu trocara a palavra humana. Algum tempo depois, passamos em frente de um café onde eu estivera sentado no dia anterior com um músico a quem conhecia superficialmente. No mesmo instante abriu-se a porta; o músico estava no limiar, viu-me - aparentemente só a mim viu - e para mim acenou. Imediatamente tive a sensação de que fora retirado do cortejo e da presença dos amigos que comigo marchavam e que fora colocado lá, face-a-face com o músico. Eu não sabia que continuava a marchar no mesmo ritmo, me experienciava como estando do outro lado, respondendo silenciosamente com um sorriso de compreensão àquele que me chamava. Quando retomei a consciência dos fatos, o cortejo, à

⁶³ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 136.

testa do qual estavam meus companheiros e eu, já tinha deixado o café atrás de si ⁶⁴.

O inter-humano, com certeza, vai muito além da simpatia. É de fundamental importância que em relação ao um-diante-do-outro, o outro não seja considerado como objeto, mas como parceiro num acontecimento vital. Alguns existencialistas afirmam o fato de que um faz do outro o objeto como perda do mistério e do inter-humano na relação entre os homens. O essencial do acontecimento, porém, não é que um faça do outro seu objeto, mas o fato de que ele não consegue fazê-lo completamente e o porquê de não conseguir fazê-lo. O ser humano pode pôr uma barreira intransponível à objetivação e esse é o privilégio do homem ⁶⁵.

A sociologia poderia objetar esta distinção do social argumentando que a sociedade se constrói precisamente sobre as relações humanas e que a doutrina proveniente destas relações deve ser considerada na realidade como fundamento da sociologia. Contudo, convém esclarecer que a "relação" que trata a sociologia não corresponde exatamente a "relação" descrita por Buber. Naquela se contempla uma atitude duradoura que se atualiza em acontecimentos que incluem fenômenos psíquicos individuais, como por exemplo, a saudade do outro ausente. O inter-humano Buber entende como

Apenas os acontecimentos atuais entre homens, ou seja, contemplando-se, possam atingir diretamente a mutualidade, pois a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquela do face-a-face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos de dialógico ⁶⁶.

É errado confundir os fenômenos inter-humanos como fenômenos psíquicos.

Buber aponta três principais problemas para a realização do diálogo, do inter-humano. O primeiro é a dualidade de "ser" e "parecer". O diálogo não acontece se aqueles que estão envolvidos nele são simples aparência, isto é, se estão preocupados com sua imagem, com o modo pelo qual desejam encontrar o outro. Os parceiros do diálogo devem "ser", vale dizer, apresentar-se sem reservas, como realmente é. O segundo problema diz respeito ao modo pelo qual percebemos os outros. Para Buber, perceber o outro é tomar dele um conhecimento íntimo, diferente da observação analítica e redutora que transforma o outro em simples objeto. Tal percepção, tal conhecimento íntimo significa

⁶⁴ Ibidem, p. 137.

⁶⁵ Cf.: Ibidem, p. 138.

⁶⁶ Ibidem, loc. cit.

também para Buber, "tornar o outro presente". O terceiro problema que dificulta a realização do diálogo é a tendência de "imposição", à qual Buber contrapõe a "abertura"⁶⁷.

Outro elemento que se pode colocar como importante na proposta antropológica de Buber é a diferenciação entre ser e parecer. Essa é uma questão da qual participa todo ser humano. Alguns não se preocupam com a sua aparência, simplesmente são como são, espontâneos e sinceros. Mas outros se preocupam muito com a impressão deixada com quem se relaciona.

Buber distingue duas espécies de existência humana. Uma é caracterizada por uma vida a partir do ser ou por aquilo que se é; a segunda é determinada pelo desejo de parecer. Essas duas posições aparecem naturalmente misturadas na maioria das ações das pessoas. A distinção, contudo, é possível de se fazer no âmbito do inter-humano através de um exemplo onde duas pessoas olham uma para a outra.

As pessoas do primeiro grupo ou o homem que vive de acordo com o que é olha para o outro como alguém que quer exclusivamente manter relações pessoais. É caracterizado por um olhar espontâneo, sem reservas. Naturalmente ele tem a intenção de se fazer compreendido pelo outro, mas não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem de si próprio que pode ou deve despertar no outro. O segundo grupo de pessoas que se preocupa com o próprio parecer ou aparência que os outros irão captar, tendem a medir e calcular os seus gestos e ações para produzir no outro o efeito desejado e uma aparência específica. Assim, o que se faz de mais expressivo nessa aparência, o olhar, se faz com a ajuda da capacidade que o homem tem, em maior ou menor medida, de fazer aparecer um elemento desejado do ser no olhar. "Ele fabrica um olhar que deve atuar como uma manifestação espontânea e, com frequência, assim atua"⁶⁸. Essa manifestação não se dá como mero acontecimento psíquico, mas também como uma reflexão de um ser pessoal.

Contudo, Buber chama a atenção para a *imitação genuína* que é uma atitude autêntica e consciente onde se manifesta um desejo de *parecer até ser*. Aqui a "imitação é imitação genuína (...), também a máscara é uma máscara e não uma simulação"⁶⁹. Diferente de quando a aparência é fundada na mentira⁷⁰

⁶⁷ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 171.

⁶⁸ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 142.

⁶⁹ Ibidem, loc. cit.

e por ela é impregnada. Aqui o inter-humano é ameaçado na existência, pois deixa perder a oportunidade do acontecimento verdadeiro entre o Eu e o Tu.

A autenticidade é o elemento importante. Onde ela está presente, está igualmente presente o autêntico humano. A crise seria, portanto, uma crise do *entre*. O desafio seria libertar o conceito de honestidade de um moralismo e configurá-lo com o conceito de retidão, retidão esta de caráter e de alma.

Outro elemento da antropologia de Buber é o tornar-se presente. Este elemento é caracterizado pela conversação. Contudo, não se trata de um simples palavreado onde não se usa o estar - juntos, nem se fala realmente um ao outro. Sartre demonstrou essa realidade colocando-a no nível de um princípio de vida, isolando o homem em si mesmo. Os muros que estão entre os homens que se colocam em conversação são simplesmente intransponíveis. Não pode existir contato direto com o outro. A existência interior do outro diz respeito somente a ele e a mais ninguém.

Buber, porém, afirma que em algum ponto a humanidade se transviou da verdadeira liberdade, da livre generosidade do Eu e Tu e que se deveria buscar com todas as forças a nostalgia reprimida ⁷¹. A conversação surge quando cada um vê o seu parceiro como ele precisamente é.

Eu tomo conhecimento íntimo dele, tomo conhecimento íntimo do fato que ele é outro, essencialmente outro do que eu e essencialmente outro do que eu desta maneira determinada, única, que lhe é própria e, aceitando o homem que assim percebi, posso então dirigir minha palavra com toda serenidade a ele, a ele precisamente enquanto tal ⁷².

Isso não significa que numa conversação sobre um objeto se tenha que perder todas as convicções pessoais, pelo contrário, se respeita o caráter da pessoa e como ela desenvolveu sua convicção e, talvez, se tenha que mostrar o que ela tem de errado. "Eu digo sim à pessoa com quem luto, luto com ela como seu parceiro, a confirmo como criatura e como criação, confirmo também o que está face a mim naquilo que se me contrapõe" ⁷³. A partir desse ponto, se depende do outro para que haja uma conversação genuína, a reciprocidade tornada linguagem. No entanto, depois que uma das partes tenha legitimizado o

⁷⁰ A mentira a que Buber está se referindo é uma mentira existencial, sobre a qual se constrói a própria vida para satisfazer um desejo ou vaidade pessoal. Esta mentira não se identifica, portanto com um conjunto de fatos falsos.

⁷¹ Cf.: *Ibidem*, p. 146.

⁷² *Ibidem*, loc. cit.

⁷³ *Ibidem*, loc. cit.

face-a-face, o outro, enquanto homem com o qual estou pronto a entrar em diálogo, pode-se esperar que ele também entre e assuma atitude de parceiro num tornar-se presente em um diálogo genuíno.

Buber alerta para o cuidado, quando se trata do conhecimento íntimo do ser humano. Conhecer intimamente uma coisa significa experienciá-la na sua totalidade, sem abstrações que poderiam reduzi-la. No entanto, quando se trata de uma pessoa, ela se encontra em uma categoria diferente, pois precisa ser compreendida sob o "ponto de vista do dom do espírito que entre todas as coisas e seres só a ele pertence, o espírito como fazendo parte decisiva da vida pessoal do homem, isto é, o espírito que determina a pessoa" ⁷⁴. Isso significa perceber a dinamicidade central que caracteriza a unicidade de toda manifestação, ação e atitude. Quando o outro está destacado da contemplação de um Eu, esse conhecimento íntimo ⁷⁵ é impossível. É preciso, então, colocar-se de uma forma elementar em relação ao o outro, para que ele se coloque como presença diante do Eu. Essa atitude básica poderia até ficar sem resposta e a dialógica morrer como germe, mas a mutualidade é conseguida e o inter-humano pode desabrochar na conversação e no diálogo genuínos.

Neste sentido, Kant vem ajudar a olhar o outro semelhante nunca como meio, mas sempre e ao mesmo tempo como um fim em si. O homem é antropologicamente existente não no isolamento, mas na integralidade da relação de homem e homem. Será a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana e que a aparência não intervenha perniciosamente na relação entre um ser pessoal e um outro ser pessoal e que cada um tenha o outro na mente como presente no seu ser pessoal.

Não é o ser-próprio como tal que é o essencial em última instância, mas o fato que o sentido da criação da existência humana se completa, vez após vez, como ser-próprio. É a função de abertura entre os homens, é o auxílio ao vir a ser do homem enquanto ser-próprio, é a assistência mútua na realização do ser-próprio da natureza humana conforme a criação, é isto que leva o inter-humano à sua verdadeira altura ⁷⁶.

A conversação ou o diálogo genuíno é o voltar-se para o outro na verdade do ser, é o próprio voltar-se do ser. Quando se fala tem-se alguém em

⁷⁴ Ibidem, p. 147.

⁷⁵ Contrariamente ao conhecimento íntimo está o olhar analítico, redutor e dedutivo. Cf.: Idem, op.cit.

⁷⁶ Ibidem, p. 152.

mente. E ter alguém em mente significa exercer ao mesmo tempo o tornar-presente na medida em que é possível no determinado instante. Essa atitude aceita e confirma o outro. Os sentidos atuam para que o outro se torne uma pessoa total e única, como a pessoa que ele é. Por isso, cada um dos participantes traz a si próprio para o diálogo. Na participação do diálogo, cada um já tem o caráter do que quer ser dito, e deve fazê-lo, porque o que se diz leva consigo o signo inconfundível daquele que diz que por sua vez faz parte da vida comunitária. Onde existe a palavra dialógica de forma autêntica existe a franqueza do ser, de modo oposto ao palavrear vazio e sem direção de pessoa. O dizer é ao mesmo tempo natureza e obra, broto e formação, e onde ele aparece dialogicamente, no espaço onde a grande fidelidade respira, esse dizer precisa realizar sempre novamente a unidade dos dois.

Dessa forma supera-se a superficialidade que uma conversação aparente pode gerar. No meio de pessoas que estão livres da vontade de parecer, produz-se uma comum fecundidade que não é encontrada em outro lugar. A palavra nasce entre homens que estão abertos pela dinâmica de um elementar estar - juntos nas suas próprias profundidades.

2.2 As palavras-princípio como presença e cumplicidade

As palavras-princípio fundamentam a existência humana. A realização existencial do homem acontece na sua relação com o mundo. O homem em sua essência é um ser-no-mundo, isto é, seja qual for o lugar ou a situação, o homem sempre está ligado de uma forma ou outra ao mundo. Este mundo vai além das coisas que o rodeia e dos animais. O homem, em sua relação com o mundo, pode ir além de seus sentidos e necessidades vitais, ele pode ver o mundo numa totalidade. O mundo existe, porque o homem é capaz de dar significado a tudo que existe ao redor dele; se assim não fosse, o mundo não existiria. O animal não possui a liberdade que o homem tem diante das coisas. O animal está dependente do mundo, das coisas que o cercam de modo absoluto. Também o homem é determinado pelo mundo, de certa maneira, mas isso acontece dentro de sua liberdade. O princípio do ser do homem acontece numa correlação homem-mundo, que por sua liberdade pode determinar o mundo.

Martin Buber chama esse princípio do ser do homem de atitude. Portanto, o homem realiza a sua existência quando livremente assume uma atitude diante do mundo de modo responsável. Desta forma, a atitude que o homem tem quando se coloca diante do mundo é uma postura também dinâmica.

O mundo não pode ser concebido sem o homem e nem o homem pode ser compreendido independentemente do mundo. Há uma atitude do homem na qual o mundo aparece com simplesmente separado do homem. A outra atitude do homem faz com que o mundo seja não mais um simples 'objeto', no sentido de 'algo jogado diante de', mas um Tu. Em uma como em outra, as atitudes variam tanto a condição essencial do mundo quanto a condição existencial do homem. A atitude do homem vai determinar o significado de sua existência e o significado do mundo⁷⁷.

Assim sendo, essa variação na modalidade de ser do homem acontecerá de acordo com as atitudes fundamentais que o homem pode assumir e que Buber chama de palavras-princípio que se revelam como Eu-Tu e Eu-Isso. A atitude fundamental do homem pode se expressar numa dualidade diante do mundo e também o princípio do ser do homem não é único, mas duplo. Essa dualidade de atitudes é manifestada por uma dualidade de palavras que são proferidas. O Eu surge ao ser quando o homem profere a palavra-princípio Eu-Tu ou Eu-Isso. "O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. Sendo que a atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir"⁷⁸.

O Eu do homem também participa da duplicidade da atitude do homem. Dessa forma, o Eu de uma palavra princípio não é idêntica ao Eu de outra⁷⁹. Elas possuem conteúdos diferentes e determinados nas possibilidades de relacionamento. Tudo que se apresenta diante do Eu pode se tornar um Tu ou um Isso, conforme a atitude assumida pelo Eu. Buber afirma uma clara e contínua correlatividade e interdependência entre o homem, o Eu e o mundo, evitando um entendimento idealista. Essa interdependência gera a possibilidade da plenificação do evento.

A atitude que Buber quer exprimir vem antes de qualquer conhecimento já existente na pessoa, seria, portanto, de ordem pré-reflexiva e existencial. Ela é algo constitutiva do ser, não algo que se toma de fora, nem algo que possa ser

⁷⁷ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 118.

⁷⁸ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 3.

⁷⁹ Cf.: Ibidem, loc. cit.

entendido como um posicionamento de ordem cognoscitivo diante de um ente ou de um objeto qualquer. A atitude “é o próprio Eu realizando-se”⁸⁰. Por isso, não há nenhum Eu fora da relação Eu-Tu ou Eu-Isso.

As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras-princípio são proferidas pelo ser. Se se diz Tu profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso se profere também o Eu da palavra-princípio Eu-Isso⁸¹.

O homem pode se realizar, numa atitude de relacionamento, tanto quando diz a palavra Eu-Isso, quanto quando profere a palavra-princípio Eu-Isso. A palavra é portadora do ser. Para o autor, a palavra possui a plenitude dinâmica do ser e é caracterizada como *dabar*⁸²; diferentemente da concepção de *logos* que se situa numa posição de contemplação. Assim, quando o homem profere a palavra-princípio, esta fecunda a relação. Ela não é simples expressão verbal, está ligada ao que existe de mais íntimo no homem: a sua essência. Quando o homem profere ou pronuncia a palavra-princípio, ele cria, desenvolve uma determinada atitude diante do ser com significado profundamente “existencial do processo de apelo à existência, à realidade do ser-homem”⁸³. Logo, o princípio é entendido como o fundamento existencial ou apelo à existência do ser-homem. As palavras-princípio significam antes relações e não coisas, e quando proferidas fundamentam a existência⁸⁴.

A relação, pela palavra-princípio, pode acontecer sob duas maneiras, que recebe sua significação segundo a intenção dessa palavra que determina. Isso quer dizer que o Eu entra em relação ou com um Tu ou com um Isso. Dessa forma, quando um Eu pronuncia a palavra-princípio, ele mostra ou determina a direção ao mundo e, ao mesmo tempo, qual a atitude do homem e sua essência na entrada em relação ao mundo como sendo um Tu ou um Isso. Essa palavra contém em seu seio uma significação intencional. “Aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece”⁸⁵. Quando se revela o Eu se

⁸⁰ ZUBER, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 119.

⁸¹ BUBER, Martin. **Eu e Tu**, São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 3.

⁸² *Dabar*, isto é, palavra com força criadora. É a palavra criadora que Deus proferiu no ato da criação. Cf.: Gn 1,3ss.

⁸³ ZUBER, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 120.

⁸⁴ Cf.: Ibidem, loc. cit.

⁸⁵ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 4.

revela a palavra-princípio. Essa atitude é doação de sentido que nasce de um encontro entre o homem e aquilo que lhe está em frente. Pois o homem é:

O ente pelo qual o significado do ser é desvelado; seu Eu, sua palavra instaura, desvela o ser, o mundo como sendo essencialmente relacionados ao homem. Ou ainda, o ser humano é compreendido como relação, e o fundamento ou condição de possibilidade de tal relação, como de todo relacionamento é a palavra-princípio ⁸⁶.

Por isso, não se pode conceber um Eu fora das duas relações. Buber afirma que isso seria uma abstração e revelaria um homem incompleto. "Não há um Eu em si, mas apenas o Eu da palavra princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso" ⁸⁷. Mas ao mesmo tempo em que o Eu sempre está ligado a um Tu ou a um Isso, o Eu nunca poderá, ao mesmo tempo, manter as duas relações. A dinâmica que acontece é de atualidade e latência. A atualidade de uma palavra-princípio implica a latência da outra, numa contínua sucessão.

A existência humana é, portanto, considerada sob uma dualidade de Eus que é caracterizada pelo princípio monológico, que significa separação, experiência, utilização e pelo princípio dialógico que significa resposta, o inter-humano e a união. O ser humano é responsável pela instauração de sentido no mundo. O destino do homem é instaurar o sentido do mundo, daquilo que está à sua frente, e, ao mesmo tempo, desvendar e instaurar o sentido de sua própria existência. A instauração de sentido no mundo e em si próprio no desenrolar da história acontece na esfera do inter-humano, o lugar do encontro e da resposta fundamentada pela reciprocidade e pela mutualidade.

Nessa dualidade de possibilidades, a palavra-princípio Eu-Isso assume sobretudo o significado de separação. O Eu separado tem possibilidade de tomar consciência de si mesmo como um sujeito de experiência e utilização. Ele é separado porque é limitado e especificado entre outros seres limitados. É o Eu de um processo de relacionamento objetivante. O Eu da palavra-princípio Eu-Tu introduz a relação ou o mundo da relação. Percebe a pessoa de modo pleno, isto é, como alguém que toma consciência de si e de sua realidade, como uma subjetividade, como um sujeito que não possui nenhum objeto ligado a si como aos moldes do relacionamento objetivante: "quem diz Tu não possui coisa

⁸⁶ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 121.

⁸⁷ BUBER, Martin. **Eu e Tu**, São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 4.

alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”⁸⁸. Essa relação acontece na totalidade do ser, como afirma Buber, “a palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na totalidade do ser”⁸⁹ e não somente parte do ser, como seu eu epistêmico, por exemplo⁹⁰.

No relacionamento Eu-Isso, acontece o relacionamento sujeito-objeto. Interessante perceber, neste relacionamento, que o objeto pode estar presente, mas de nada adianta se o Eu não está na presença⁹¹ desse objeto. Sendo assim, o objeto não está presente na sua própria realidade, mas é representado através de uma identidade de um conceito. Por essa razão, o homem tem a capacidade de combinar ausência e presença. Na relação Eu-Tu, no encontro dialógico, o homem caminha em direção de uma plenificação de sua pessoa, pela relação com outras pessoas e com outras subjetividades. “A pessoa significa uma forma espiritual de um estado natural de ligação”⁹². O domínio do ter, da experiência e da utilização não consegue chegar à plena realidade; a participação na realidade e no ser acontece ao que está em relação. Portanto, o Eu será real somente se estiver participando da realidade do ser.

Buber quer, com isso, mostrar que não se deve entender a existência humana exclusivamente pela relação monológica, mas para que ela seja completa, deve ser entendida numa “dinâmica histórica da existência humana no seu devir através do ritmo constante de sua atitude diante do mundo, realizada através do Eu-Tu ou do Eu-Isso”⁹³. O autor não descarta o Eu da relação Eu-Isso, mas afirma que a separação que essa relação realiza distancia-se do ser e fica somente uma determinação ou um modo de ser.

O Eu de uma relação monológica, ou que passou pelo mundo do Isso, ainda possui consciência de si, “como que se desligando da luz do Tu”⁹⁴. Significa que o Eu não perde completamente a realidade. Permanece no Eu uma semente da relação, pois em seu interior, isto é, em sua subjetividade, o Eu está

⁸⁸ Ibidem, p. 5.

⁸⁹ Ibidem, p. 3.

⁹⁰ Zuben afirma o encontro da concepção buberiana com a concepção da fenomenologia existencial, quando esta concebe a recusa do primado do conhecimento propondo uma relação entre o homem e o mundo de ordem existencial mais originária que o relacionamento de ordem cognoscitiva. Conferir a nota nº 4, ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 121.

⁹¹ *Gegenwart*, isto é, o Tu que se manifesta enquanto o tempo atual, que se opõe ao passado e ao futuro. O termo expressa “presença” ou “presente”.

⁹² ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 125.

⁹³ Ibidem, p. 125.

⁹⁴ Ibidem, p. 126.

consciente tanto da sua ligação, quanto da sua separação. Essa lembrança e consciência levam a subjetividade a ser a sementeira onde cresce, amadurece e se aperfeiçoa a vontade de uma nova relação, de uma renovação na participação do ser.

A subjetividade deve ser compreendida como a vibração dinâmica de um Eu no interior da verdade solitária que é a sua. Ela é a atmosfera propícia onde amadurece a substância espiritual da pessoa, o lugar em que é possível uma regeneração do separado. Retirado na ilusão de conhecer seu próprio ser, sua maneira de ser – o ser separado toma consciência de si como um ser que é assim e não de outra maneira ⁹⁵.

Desta forma a relação dialógica se completa pelos princípios fundantes do ser do homem, isso é, o princípio dialógico e monológico, os quais não coexistem ao mesmo tempo. A existência dialógica do homem acontece, portanto, numa constante atualidade e latência desses dois princípios. Embora a exclusividade de uma palavra-princípio implique a latência da outra, Buber insiste que é o mesmo Eu, o único homem, ou ainda, “uma existência que pode realizar-se de um modo ou de outro” ⁹⁶. Contudo, o fundamento do ser do homem não são as duas palavras-princípio, mas a atualização de uma ou de outra.

Essa atualização demonstra uma continuidade baseada no princípio dialógico. A vida dialógica é vivida pelo homem que possui consciência que, durante a atualidade da palavra princípio Eu-Isso, se espera a palavra invocadora e a respectiva resposta. A lembrança da relação dirigida pelo princípio Eu-Tu gera no homem um desejo de preencher o vazio da relação Eu-Isso. Desse modo, o ser humano percebe dentro de si que é portador de um devir que constantemente o impulsiona a caminhar, ora numa continuidade dialógica, ora numa continuidade monológica.

2.3 A relação como começo da existência do homem

A existência do homem acontece na relação. As palavras-princípio fundamentam a possibilidade do ser do homem de ser um Tu ou um Isso. Nestas

⁹⁵ Ibidem, loc. cit.

⁹⁶ Ibidem, loc. cit.

duas possibilidades desenvolve-se uma continuidade através da atualização e da latência das palavras-princípio. Os dois movimentos essenciais são a distância originária e a relação.

A relação Eu-Tu é a relação mais simples, primeira e mais elementar, pois é a relação vivida. A criança ou o ser primitivo pronuncia a palavra-princípio antes de conhecer o Eu. A relação acontece com muita força, de modo poderoso, de tal forma que o Eu percebe essa influência sem estar consciente de sua existência. A palavra-princípio Eu-Tu é composta de um Eu e de um Tu, mas não é formada da justaposição de um Eu e de um Tu. Por isso, a consciência do Eu é posterior, acontece quando, depois da relação, se toma consciência de si como um Eu, se isola o Eu da relação e se adquire a existência. A partir deste momento, a palavra-princípio pode ser pronunciada para se formar o primeiro modo egocêntrico de se existir. Esse Eu se torna protagonista de determinadas impressões e o mundo aparece como o seu objeto. Se o Eu, na relação Eu-Tu, é posterior, a relação Eu-Isso é ainda posterior ao Eu ⁹⁷. Dessa forma, existem três realidades que se integram na reciprocidade de um evento que constituem um Eu: o próprio Eu, a relação – entendida como palavra-princípio Eu-Tu que os une – e o Tu ⁹⁸. “Se o Eu se realiza na sua relação com o Tu, e se o Eu precede o Eu-Isso, compreendemos que o Tu é anterior ao Isso e o Eu-Tu é anterior ao Eu-Isso, de uma anterioridade ontológica” ⁹⁹.

As filosofias da existência encontram-se com Buber na sua afirmação de que a existência de uma relação primeira e irreduzível é anterior ao relacionamento cognitivo ou ao conhecimento, pois “a presença originária da relação, sucede então, a presentificação objetivante do relacionamento sujeito-objeto, condição de possibilidade de todo conhecimento científico, em suma, de todo conhecimento” ¹⁰⁰. A reflexão sobre si mesmo, ou a análise reflexiva do sujeito sobre si não consegue alcançar a característica essencial do que acontece na relação, porque é irreduzível ao mundo do Isso. A consciência do Eu é constituída pelo evento da relação que se dá por sua maior ou menor intensidade, na seqüência alternada de latência e abertura de cada evento.

⁹⁷ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 25.

⁹⁸ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 131.

⁹⁹ Ibidem, loc. cit.

¹⁰⁰ Ibidem, loc. cit.

O Eu se descobre como consciência não objetivável pelo Tu e como consciência não "coisificada". O Eu se percebe nessa relação como uma projeção ao outro, isso é, descobre um sentido de intencionalidade da consciência como abertura ao outro. O encontro faz a presença do outro acontecer e valorizar o outro como absolutamente outro, ou como um Tu. O outro se torna uma presença iluminadora possibilitando a vida autêntica, sem reduzi-lo a qualquer meio. "O fundamento da verdadeira existência é a relação, a qual é também princípio (no sentido mais profundo do termo), como afirma Buber: 'no princípio é a relação'" ¹⁰¹.

2.4 O homem na relação Eu-Isso

O homem se coloca diante do mundo e dos seres existentes sob as duas atitudes fundamentais. A primeira, esteio para a existência dialógica, caracterizada pela relação Eu-Tu, e a segunda é o vínculo objetivável, o campo da experimentação, do conhecimento e utilização caracterizados na relação Eu-Isso. A experiência estabelece um contato na estrutura do relacionamento, de certo modo, unidirecional entre um Eu, ser egótico, e um objeto manipulável. O mundo do Isso é ordenado e coerente, ele é indispensável para a existência humana. É o lugar onde se entende os outros. Ele é essencial, mas não pode ser o sustentáculo ontológico do inter-humano.

O mundo se mostra de modo concreto ao homem por meio da palavra-princípio Eu-Isso, implicando em afirmar que o homem é necessariamente na sua relação com o mundo, não havendo homem fora do mundo, nem mundo fora do homem. O mundo, portanto, é algo inerente ao homem, conquanto lhe sirva de estrutura e lhe permita, mediante o diálogo, a percepção do outro como sujeito, ou das próprias coisas ou da própria natureza, para além do mero espaço na esfera do Tu.

O mundo do Eu-Isso supõe o plano da reflexão, daí falar em objetivação. Embora o homem tenha a ilusão de experimentar algo, algum objeto, como

¹⁰¹ Ibidem, p. 132.

transparente, ele é, na realidade, opaco e acabado, pois cabe ao homem viver o sentimento de distância e ter dele a experiência. No entanto, a afirmação da primazia do diálogo, no qual o sentido mais profundo da existência humana é revelado, não agride a atitude Eu-Isso, pois o divertimento, o trabalho, o conhecimento e até mesmo a cultura são exemplos de um Isso. O Eu-Isso se torna a fonte do mal somente quando o homem se deixa subjugar por essa atitude, absorvido em seus propósitos, movido pelo interesse de pautar todos os valores inerentes a essa atitude, deixando, enfim, fenecer o poder de decisão e responsabilidade, de disponibilidade para o encontro com o outro, com o mundo e até com Deus. A diferença entre atitudes não é ética, mas ontológica. Não se deveria distingui-las em termos de autenticidade ou inautenticidade. Enquanto humanas, as duas atitudes são autênticas. Somente quando a relação perde o seu sentido de construtora do engajamento responsável pela verdade do inter-humano, daí então o Eu-Isso se torna destruição de si mesmo. O homem é submetido à arbitrariedade e à fatalidade.

2.5 O espírito na relação

Na história da humanidade percebe-se a manifestação do outro de muitas formas, mas, em especial, pela linguagem verbal, linguagem da arte, da ação, onde a palavra da resposta ou linguagem é o Espírito. Em outros termos, o Espírito é a resposta do homem a seu Tu. O Espírito não se identifica nem ao homem, nem ao Tu, mas está justamente entre os dois: é a resposta do Eu para Tu. Porém, uma questão surge: o fato é que todo Tu tende a ser inexoravelmente um Isso. E quanto maior for a intensidade da relação, maior será a resposta e mais se enlaça o Tu, reduzindo-o à objetivação¹⁰².

Segundo Buber, todas as coisas se transformam em Isso, porém cada coisa que é objetivada pelo homem deve se consumir para se tornar novamente presença, através do Espírito, a fim de se apoderar do homem, fazendo retomar ao elemento inicial do objeto e vivenciá-lo no presente. A fatalidade é uma das piores atitudes do homem. Em vez de se contemplar e respeitar, acolher os limites e a totalidade do outro, dando uma resposta na relação, o homem prefere

¹⁰² Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 45.

observar, isto é, reprimir e servir-se do Tu. A fatalidade conforma o homem no mundo do Isso ¹⁰³.

O processo de objetivação acontece de modo tão natural, que nem se percebe a passagem do mundo do Tu para o mundo do Isso. No conhecimento, por exemplo, tudo começa na contemplação, no face-a-face. As coisas são consideradas pelo homem através de um encontro de face-a-face, de presença. Mas o homem quando vê alguma coisa, não se contenta apenas em estar na presença, mas ele compara, ordena com outros objetos, coloca em classes, decompõe objetivamente, pois, para conhecer, o homem precisa colocar tudo na qualidade de um Isso.

Contudo, a atitude do conhecimento não é a maior, existe outra que se eleva ao ser estrelado do Espírito, é a resposta viva. A palavra, portanto, tornou-se vida e essa vida é ensinamento, que mesmo sendo a lei cumprida ou transgredida, é sempre um testemunho que garante a sobrevivência do Espírito sobre a face da terra. Assim, se pode passar de geração a geração um caminho de abertura para o mundo do Tu. Entretanto, prefere-se:

Aprisionar a pessoa na história, e seus ensinamentos nas bibliotecas; eles codificaram indiferentemente o cumprimento ou a violação das leis, e são pródigos na auto-veneração ou mesmo na auto-adoração sempre camuflada com psicologia, como é próprio do homem moderno ¹⁰⁴.

Ao contrário da resposta viva, o Espírito pode ser recalcado, reduzido quando, no aperfeiçoamento da função de experimentação e de utilização de uma relação, o homem separa o Eu do Isso criando duas grandes zonas: as instituições e os sentimentos. O primeiro, no domínio do Isso e o segundo, sob o domínio do Eu ¹⁰⁵.

Buber afirma que a instituição é a parte de *fora* do homem, onde se trabalha, se exerce influência, se fazem negócios; a estrutura é mais ou menos organizada, e ordena, de uma ou outra forma, o curso dos acontecimentos. Os sentimentos são considerados a parte de *dentro*, onde se vive a presença e se livra das instituições. Aqui o homem se manifesta com seu ódio, amor ou ternura; é o estar à vontade ¹⁰⁶.

¹⁰³ Cf.: Ibidem, p. 46.

¹⁰⁴ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. Ed. São Paulo: Moraes, 1979, pp. 49-50.

¹⁰⁵ Cf.: Ibidem, 50.

¹⁰⁶ Cf.: Ibidem, loc. cit.

O mundo do Isso, desvinculado das instituições, é somente um exemplar, um objeto; o Eu, separado dos sentimentos, não tem a capacidade de contemplar. Ambos não dão acesso à vida atual, pois as instituições não geram a vida pública e os sentimentos não criam a vida pessoal. Para que possam nascer e perdurar são necessários sentimentos como conteúdo mutável; por outro lado, são necessárias instituições como forma durável; porém, esses dois fatores reunidos não geram ainda a vida humana, é necessário um parceiro que é a presença central do Tu, ou ainda, para dizê-lo com toda a verdade, o Tu central acolhido no presente”¹⁰⁷.

2.6 A causalidade

“O mundo do Isso é o reino absoluto da causalidade. Cada fenômeno ‘físico’ perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pré-existente ou que se encontra na experiência própria, passa necessariamente por causado e causador”¹⁰⁸.

O reino da causalidade, do mundo do Isso, sem dúvida, tem sua função essencial: a ordenação científica da natureza. Contudo, ela não aflige o homem, pois ele pode se evadir para o mundo da relação sem se livrar do mundo do Isso. Na relação Eu-Tu, onde existe o confronto livre, recíproco, não há possibilidade de causalidade, nem ao menos uma pequena matriz. Desta maneira o homem é livre, porque conhece a relação e a presença do Tu, e, por isso, está em condições de tomar uma decisão. Aquele que é capaz de se apresentar como presença diante de uma face, tomando uma decisão, não pode ser considerado submisso à causalidade.

O homem livre percebe a oscilação existente entre o Tu e o Isso, e o sentido dela. Ele sabe que é mortal e que a oscilação existe nele por essência. A chave para ultrapassar o umbral do santuário, onde marca o extremo de um e de outro mundo, é a decisão. O homem bem sabe que pode, sempre que quiser,

¹⁰⁷ Ibidem, p. 54.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 59.

ultrapassar esse umbral, apesar de lá não poder permanecer para sempre. Essa obrigação de deixar aquele mundo, logo depois, incessantemente, está intimamente ligada ao sentido de destino desta vida. É esse “umbral” que ascende no homem a resposta sempre nova, onde atua o Espírito. O que se chama necessidade, não apavora, pois nesse santuário ele conheceu a verdadeira resposta, isto é, o destino.

Conforme a concepção de Buber, o destino e a liberdade juraram fidelidade mútua, pois quando o homem toma a decisão de atualizar sua liberdade ele encontra seu destino.

Aquele que se esquece de toda causalidade e toma uma decisão do fundo de seu ser, aquele que se despoja de seus bens e da vestimenta para se apresentar despido diante da face, a este homem livre o destino aparece como réplica de sua liberdade ¹⁰⁹.

Contudo, apesar da garantia do Espírito em assegurar que todos os homens façam o encontro com um Tu, acontece que, às vezes, o mundo do Isso fica sem ser penetrado, sem ser fecundado pelo Tu. Se o ser humano apenas se acomoda nos objetos e se ele não mais deseja o Tu, ele sucumbirá. Neste caso, a causalidade se intensificaria até tornar-se fatalidade opressora e enganadora¹¹⁰.

O caminho para uma libertação não seria o caminho do progresso e da evolução, mas de retorno ao Espírito. Uma descida em espiral através do mundo subterrâneo do Espírito. Ao mesmo tempo, também, uma ascensão para uma região tão íntima, tão sutil, tão complicada que não se pode mais avançar nem recuar, onde existe apenas a inaudita conversão, uma ruptura¹¹¹. Buber ainda afirma: “Onde está o perigo, ali cresce também a força salvadora” ¹¹².

2.7 Eu egótico

O Eu egótico separa-se do evento de modo consciente. Porém, Buber não cessa de afirmar que as pessoas ou as coisas não perdem a atualidade. A participação permanece nelas como potencialidade ou semente viva.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 62.

¹¹⁰ A liberdade, em relação à causalidade, dá possibilidade a conversão.

¹¹¹ *Durchbruch*.

¹¹² Ibidem, p. 65.

O egótico toma consciência de si como um ente que é desse e não de outro modo e sempre voltado para si mesmo: “eu sou assim”.

Entre o “eu não sou nada” e “eu sou” existe a distância entre o Eu egótico e o Eu Pessoa. O Eu egótico é relativo, o pessoal reside em si mesmo. O Eu egótico necessita de atributos, o Eu pessoal, apenas de consistência, de realidade, de presença, que são adquiridas através de relações. Os atributos velam a falta de realidade do Eu egótico. É por isso que ele tanto necessita da afirmação de suas qualidades e se vê como um ente que é assim-e-não-de-outro-modo ¹¹³.

Portanto, ele se debruça sobre seu próprio modo de ser específico que imaginou ser seu. Enquanto o Eu, da relação com o Tu, contempla o *si-mesmo*, o egótico estabelece sobre si um conhecimento que o leva a iludi-lo, pois o que é experienciado por esse Eu, sem voltar à atualidade, é alienante ¹¹⁴.

O verdadeiro conhecimento poderia levá-lo frustração ou à regeneração. Essa frustração surge da dinâmica de tudo submeter ao funcional e à utilização e de nada atualizar. A atualização não acontece no ser egótico porque requer de um ser que não esteja unicamente nele, nem unicamente fora dele. Toda atualidade é uma ação onde o Eu participa sem poder se apropriar do ser. Desta forma, o egótico permanece alienado à atualidade, porque esta requer participação e o egótico não participa, mas se coloca à parte como aquele que se apropria. “O Eu que se separa do evento da relação em direção da separação, consciente desta separação, não perde sua atualidade. A participação permanece nele, conservada como potencialidade viva” ¹¹⁵.

A história da humanidade desenrola-se nesse constante pronunciar das palavras-princípios, Eu-Tu, ou Eu-Isso. Nunca, o ser humano será totalmente egótico, ou totalmente atualidade; o que acontece é que existem homens que possuem mais atitudes egotistas e outras atitudes mais atualizantes.

Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu. Há homens, entretanto, cuja dimensão de pessoa é tão determinante que se podem chamar de pessoas, e outros cuja dimensão de egotismo é tão preponderante que se pode atribuir-lhes o nome

¹¹³ CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 69.

¹¹⁴ Cf.: Ibidem, p. 91.

¹¹⁵ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. Ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 74.

de egótico. Entre aqueles e estes se desenrola a verdadeira história ¹¹⁶.

Quanto mais intenso é o Eu da palavra princípio Eu-Tu, tanto mais o ser humano é pessoa na dualidade de seu Eu. Quanto mais o Eu da palavra princípio Eu-Isso for dominante, mais profundamente o Eu é atirado na inatualidade e nesse estado, “a pessoa leva, no homem, na humanidade, uma existência subterrânea e velada e, de algum modo, ilegítima – até o momento em que ela será chamada” ¹¹⁷.

Contudo, pode-se fazer uma ressalva quanto ao fato de Buber não ter explicado suficientemente o problema do conceito de pessoa quando aplicado à análise do filósofo que tenta entender o sentido de seu ser e de sua existência. Quando se parte do ponto de vista da relação que o homem estabelece com o mundo, a distinção acontece em termos de um relacionamento cognoscitivo para o Eu-Isso e em termos de uma relação dialógica para o Eu-Tu. Este tem caráter existencial-ontológico, aquele possui um caráter objetivante-cognoscitivo. Parece que o primeiro quer exprimir o caráter da totalidade do ser do homem, portanto, como pessoa ¹¹⁸. Deste modo, não se tem bem claro o que Buber quis insinuar com o método específico da antropologia filosófica.

¹¹⁶ Ibidem, p. 76.

¹¹⁷ Ibidem, loc. cit.

¹¹⁸ Ibidem, loc. cit.

3 A DIMENSÃO FUNDANTE DO TU ABSOLUTO

Buber dedica todos os seus esforços na busca de uma visão de conjunto da realidade onde não haja quebra, nem ruptura absoluta entre sujeito e objeto, entre teoria e prática, entre Deus e homem. O Hassidismo fornece uma cosmovisão que supera a dicotomia entre sujeito e objeto, teoria e prática e uma solução para o problema da desumanização do homem.

Assim como em *Daniel* o desespero é o portal para a realidade, assim em *Eu e Tu* o desespero é o solo a partir do qual o retorno brota. O homem obstinado, que está inteira e inextrincavelmente enredado no irreal, dirige a melhor parte de sua espiritualidade em desviar ou velar seus pensamentos a respeito de seu Eu real. Mas somente estes pensamentos com respeito ao Eu esvaziado de realidade e ao Eu real é que possibilitam ao homem penetrar e enraizar-se no solo do desespero, de maneira que a partir da autodestruição e do renascimento, o início do retorno possa despontar. Apenas através deste retorno é que ele pode encontrar o "Tu eterno"¹¹⁹.

A relação Eu-Tu dá base à experiência e à existência, estabelece o domínio da relação fundamental e das relações cotidianas. Essa relação dialógica é marco referencial em cujo âmbito se desenvolve e se abre à palavra princípio Eu-Tu absoluto, esta sim, cume do pensamento de Buber¹²⁰.

A relação entre indivíduo e indivíduo supõe um movimento vertical que se apóia¹²¹ sobre o ato de uma relação Eu-Tu com o Tu absoluto. Dizer Eu-Tu ou Eu-Tu Absoluto é estar em uma relação absoluta, isso é, nada lhes dá fundamento, pois são fundamento de si mesmos. Assim, não se deve pensar a relação como um composto de um e outro, mas como *entre* um e outro¹²². A pergunta de como um Eu poderia entrar em relação com um Tu Absoluto requer que se tenha em mente que Buber está buscando um fundamento único, apesar da dualidade essencial da relação. Esse fundamento primordial é a relação. O

¹¹⁹ FRIEDMAN, Maurice. **Martin Buber's life and work**. Detroit: Wayne State University Press, 1988, p. 354 (tradução livre do autor).

¹²⁰ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. Ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. XLII.

¹²¹ Cf.: CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 141.

¹²² Ao mesmo tempo não se encontra Deus dentro do homem, mas sempre na relação *entre* um Eu e um Tu.

mundo concreto onde essa relação se atualiza é a linguagem no diálogo ¹²³ que se dirige em atualização até as bordas da divindade ¹²⁴.

“Quando Buber fala sobre o Tu eterno, não é sobre Deus que está tratando, mas sobre o aspecto relacional de Deus: não é Deus em si – ao que há “entre” Deus e o homem” ¹²⁵. A relação, o que existe *entre* o Eu e o Tu, é para Buber uma relação de ser-a-ser e pode ser chamada de espiritual. É por isso que Buber afirma que cada Tu particular abre uma perspectiva sobre o Tu Absoluto e que por meio de cada Tu particular a palavra-princípio se dirige ao Tu Eterno: “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno” ¹²⁶.

3.1 Testemunho: um caminho

O caminho percorrido por Buber, na fé, quer fugir de qualquer religião ou norma inviolável. A relação com o Absoluto é de confiança, fugindo de uma relação objetivante, como se fosse um Isso, isto é, um ser impessoal ¹²⁷. Portanto, quando Buber escreve sobre Deus, não quer fazer uma teologia, pelo contrário, quer colocar um exemplo concreto de uma atitude ¹²⁸ real de fé. O material que se utiliza não é nada mais que a literatura do povo, com suas tradições de vida judaica, em especial do Oriente. As verdades religiosas são geralmente dinâmicas, em consequência, deve-se evitar fazer uma análise descontextualizada, como se fosse um segmento da história. Pelo contrário, para haver uma visão mais completa, deve-se tomar o conjunto, seria como se encontrasse o início da religiosidade do povo judeu e se percebesse seu desenvolvimento no decorrer da história.

¹²³ O diálogo deve ser entendido aqui como uma metáfora. A palavra é o que acontece entre os dois. O diálogo seria uma espécie de síntese da relação.

¹²⁴ Cf. MECA, Diego Sanchez, **Martin Buber**: fundamento existencial de la intercomunicación. Barcelona: Herder, 1984, p. 115.

¹²⁵ CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 126.

¹²⁶ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 87.

¹²⁷ Cf.: Ibidem, p. 129.

¹²⁸ Atitude não é uma posição de ordem cognoscitiva frente a um ente qualquer. Não é algo exterior ao Eu, mas algo que constitui o próprio Eu, é o próprio Eu realizando-se.

Buber percebe na religião judaica um dos encontros mais profundos do homem com o Absoluto, é a lembrança carinhosa e viva do encontro de Deus com os homens. Desta maneira, a experiência israelita do Tu na relação direta, única e marcante, foi tão forte que o povo não pode ter outra concepção que a de um Deus Único. Contraditoriamente poderia se confrontar aos pagãos que não reconhecem as formas de manifestação divinas e, segundo Buber, o homem se torna pagão na medida em que não reconhece as formas de manifestação de Deus no cotidiano. O Judaísmo foi um dos exemplos mais sublimes da ação dialogal dos homens com Deus. Encara a linguagem como algo que vai além da existência humana e do mundo. A palavra é tida como dinâmica total, como aquilo que acontece. Até o ato da criação é linguagem, porém, muito mais um momento intensamente vivido. O mundo é dado aos homens que o percebem, e a vida do homem é, em si mesma, um diálogo; o homem pode proferir a palavra independentemente, nos atos simples, puros e pequenos de sua vida. Assim se forma a verdadeira história do mundo num diálogo entre Deus e sua criatura. Essa experiência, afirma Buber, não é exclusiva dos judeus, mas foram eles que souberam vivê-la com tanto vigor e fervor.

É pela palavra anunciada por Deus que este criou os céus e a terra com tudo que neles existem. No paraíso, Deus e homem mantinham um diálogo tão sublime e espontâneo, que cada um se fazia presente autenticamente, até que o homem quis possuir as mesmas qualidades ou características de Deus. Na verdadeira relação, o Eu não deve possuir o Tu, basta a abertura, basta a reciprocidade da presença dos dois.

Moisés teve uma magnífica experiência dialógica com o Absoluto, por exemplo, na ocasião em que levava seu rebanho para as pastagens do Monte Horeb, a montanha do Senhor. A abertura de Moisés, em querer contemplar a sarça que não se consumia e o silêncio de espírito, reconheceu a voz de Deus que lhe foi dirigida. Moisés teve desejo de ir em direção a Deus e este lhe pede reciprocidade de doação. Deus se expressa em forma de presença autêntica: "Eu sou aquele que sou" e Moisés silencia na humildade de sua existência. Por causa da abertura, Moisés era o único que estava em condições de contemplar a face de Deus no caminho do deserto ¹²⁹. Foi ele, também, quem subiu ao Sinai, na presença de Deus e fez a aliança. Assim, durante toda a história de Israel, Deus se manifestava pela palavra ao povo.

¹²⁹ Cf.: Ex 3,11-15.

A palavra ocupa papel fundamental no hassidismo ¹³⁰, pois é por meio dela que o *tzadik* conta as histórias para os *hassidin*. Ao contrário de muitas religiões, o hassidismo é fundado na tradição de seus rabis, em histórias que contam sobre o cotidiano do povo. Portanto, a principal função do hassidismo não é almejar uma vida eterna no futuro, após a morte, mas, “sem prejuízo de fé numa vida eterna, sempre teve a tendência de criar um lugar terreno para a perfeição” ¹³¹.

Isso mostrou que essa vida não se resume somente em embriaguez, sofrimento, medo, dor e tensão constante, mas em uma vida de fervor, alegria entusiástica. Pois Deus se dirige diretamente ao homem por meio dessas coisas e desses seres que Ele coloca na vida. O homem responde de acordo com o modo pelo qual ele se conduz em relação a essas coisas e esses seres enviados por Deus. Assim, o hassidismo mostrou que partindo de toda a realidade, de toda tentação, e até do pecado, alcança-se o caminho para Deus e a “reciprocidade da relação entre o humano e o divino, a realidade do Eu e do Tu que não cessa mesmo à beira da eternidade - o hassidismo tornou manifesto, em todos os seres e todas as coisas, as irradiações divinas, as ardentes centelhas divinas, e ensinou como se aproximar delas, como lidar com elas e, mais, como elevá-las, redimi-las e reatá-las à sua raiz primeira” ¹³².

Mas, como o homem simples poderia viver tal *alegria entusiástica*? Ou como poderia perceber a *centelha divina na vida* dele, através do encontro dos seres e coisas? Deve antes dirigir toda a força de suas paixões para Deus, fazer as coisas que se tem para fazer, por mais diversas que forem, com uma força e com a intenção sagrada, a *Kavaná* ¹³³. Mas somente isso não basta, pois, no cotidiano da vida, as inúmeras necessidades da alma se embaralham e, quando aliadas às grandes aflições, geralmente o homem se encontra de mãos atadas. Aqui reside a função do *tzadik* ¹³⁴.

¹³⁰ Dentro do judaísmo, Buber esteve constantemente ligado ao hassidismo, movimento fundado por Baal Schem Tov, com o objetivo de levar e garantir as tradições religiosas no Ocidente. Os *tzaddikin* são os entusiastas, enquanto os *hassidin* os entusiasmados.

¹³¹ BUBER, Martin. **Histórias do rabi**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, pp. 20-21.

¹³² Ibidem, p. 21.

¹³³ *Kavaná*: intenção sagrada que tem como verdadeiro alvo a santidade oculta de Deus e sua glória infinita e informe, de onde emerge a voz e a palavra de Deus.

¹³⁴ Ele é o que cura tanto na esfera corporal como espiritual, porque é somente ele que sabe lidar com as duas realidades e ensina a trabalhar com as funções que, no cotidiano, se faz e fortalece o coração. Ele está sempre orientando até que o *hassid* possa andar pelo caminho a sós, desbravando para além das dificuldades. O *tzadik* não deve anular ou substituir a alma do *hassid*, mas sempre irá se unir a ele auxiliando-o a conquistar e reconquistar a verdade, e aliviar a tensão em seu ir-em-direção-a-Deus.

Mas não é somente o *tzadik* que ajuda os *hassidin*. A relação entre eles é de concentração. A reciprocidade se desenvolve no sentido de sempre esclarecer ao máximo. Nos momentos difíceis, o mestre encoraja os discípulos e, nos momentos de depressão do mestre, os discípulos ajudam o mestre a se reencontrar. Eles o rodeiam e o iluminam. Eles perguntam e o mestre esforça-se em responder, o que não aconteceria sem a pergunta.

O *tzadik*, através de suas histórias e parábolas simples, se expressa na espiritualidade e incita o ouvinte à união entre espírito e a natureza podendo, assim, se utilizar dos símbolos e alegorias das histórias. Sempre que essa unificação aparece sob a forma humana, ela prova, com o testemunho da vida, a unidade divina entre espírito e natureza; novamente revela essa unidade ao mundo dos homens, que sempre volta a se alhear dela, e suscita alegria entusiasta. Pois o verdadeiro êxtase não provém do espírito nem da natureza, mas da união de ambos.

“Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chega até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo”¹³⁵. Quando Buber começa a descrever a relação com o Tu Eterno, menciona que é somente mediante as outras relações que se chega ao totalmente outro, ela seria a sublimação de todas as relações.

Logo, o ser humano tem um compromisso de ordem existencial para cumprir: o de participar da história, de estar em contato com esse mundo, não o negando, mas o levando numa relação dialógica. Isso não é uma missão particular, mas, sobretudo, comunitária. Pois a verdadeira vida do homem consiste na relação com o outro. O mundo por si só, como fim, não realiza o homem, mas tem seu papel essencial como fundamento das relações que dão sentido à existência humana.

Buber não cessa de lembrar em sua reflexão que a relação Eu-Tu é o fundamento e o próprio princípio do ser homem. Essa relação faz o Eu, em relação a um Tu, também pessoa. É somente mediante a vivência da intersubjetividade, que a pessoa entra em contato com o outro ser humano, imbuídos numa realidade comum. A isso Buber chama de ser-com, o fundamento da existência e da vida comunitária.

¹³⁵ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 92.

Cada Eu na relação com o Tu, e vice-versa, vem na insígnia do ser social, unidos por laços de fraternidade do "amai-vos uns aos outros"¹³⁶, fundamentado no amor de Deus. Portanto, em cada Tu particular reina uma centelha de vida divina que o envolve de tal modo que a relação Eu-Tu se torna uma relação interpessoal com Deus. Desta maneira, o homem só se realizará plenamente no encontro com o Tu Absoluto, o Absolutamente Outro, Deus. Assim sendo, a vida terrestre, em seu aspecto social e político, faz com que a religião não seja somente um credo, mas uma realização efetivada da comunidade humana, dando a possibilidade de recriar e renovar, a cada instante, o político, o artístico, o social, a história da humanidade.

3.2 A unicidade do homem

A concepção oriental, ao contrário da ocidental, não vê o homem num dualismo: corpo e alma, bem e mal. Em especial, o judaísmo percebe o homem como um todo, não havendo conflito dentro dele, mas, em uma visão de homem, como um ser mortal e frágil, diante de Deus, podendo venerá-lo e manter sua palavra com ele. "Então o mal é apenas 'a casca' o envoltório, a crosta do bom, uma casca que requer perfuração ativa"¹³⁷.

O mal está sempre ligado à falta de ação, de decisão, de tomada de posição¹³⁸. A "queda" não aconteceu apenas uma vez e depois se tornou uma fatalidade. Apesar de toda história, apesar de toda "hereditariedade", todo homem se encontra na mesma situação de Adão; a cada homem cabe decidir. Portanto, o homem que toma uma decisão sabe que seu decidir não é uma auto-ilusão; o homem que agiu sabe que esteve e está diante de Deus. A unidade dos dois é o mistério no âmago do diálogo¹³⁹.

O mal deve, portanto, ser considerado apenas como um elemento primário e, segundo Buber, como uma paixão. A paixão só é má quando é gerada no estado de desorientação, recusa de orientação, e não se quer aceitar a

¹³⁶ Jo 15,17.

¹³⁷ GUINSBURG, J. **O Judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p.459.

¹³⁸ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 54.

¹³⁹ Cf.: BUBER, Martin. **Imagens do bem e do mal**. Tradução de: Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 25-26.

direção que leva a Deus. Segundo o Judaísmo, a idéia de paixão, o *mau impulso*, é o único elemento que leva o homem às grandes obras, inclusive as santas ¹⁴⁰. A tradição judaica ainda fala que segundo as Escrituras, Deus, após a criação, observou que sua obra era muito boa e que essa seria a paixão, sem a qual não se poderia nem servir a Deus, nem viver. Até mesmo o mandamento: "Amarás o Senhor teu Deus com todo teu coração com toda tua alma e com todas as tuas forças" ¹⁴¹ em que as forças são interpretadas com toda paixão, inclusive o *mau impulso* ¹⁴².

3.3 Conversão ¹⁴³: o reencontro consigo

"A conversão consiste em reconhecer novamente o centro e a ele voltar-se novamente" ¹⁴⁴. Buber quer frisar, antes de tudo, que não se trata de mero sentimentalismo, de algo que acontece no âmago da alma, mas de algo que é tão real quanto o nascimento e a morte que englobam o ser humano na totalidade de seu Eu, numa relação entre o Eu e o Tu Absoluto.

A tradição do hassidismo guarda uma analogia que muito ajuda a compreender a dimensão da conversão. Conta ela que Deus, quando premeditou sua criação e traçou-a sobre uma pedra como um mestre de obras, desenhou uma planta e viu que o mundo não teria duração. Então, criou o retorno, a conversão: dessa maneira o mundo tinha duração, pois, doravante, nos abismos do Eu-egótico, abrir-se-iam as portas da salvação, e como num só movimento se proporcionaria misericordiosamente um retorno.

A conversão não quer significar um retorno a um "estado anterior", sem pecado, mas antes de tudo, uma reviravolta do ser ¹⁴⁵, uma mudança de atitude, em cujo transcurso o homem é projetado ao caminho de Deus. De acordo com Buber, o retorno se diferencia do arrependimento, pois este parece expressar um mero estado mental ou uma contrição de algo. A conversão "não envolve um

¹⁴⁰ Cf.: BUBER, Martin. **Histórias do rabi**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 187

¹⁴¹ Dt 6, 5.

¹⁴² Cf.: BUBER, Martin. **Imagens do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 30-31.

¹⁴³ *Umkher*.

¹⁴⁴ GUINSBURG, J. **O Judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 116.

¹⁴⁵ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru: EDUSC, 2003, p. 181.

objeto, mas uma direção – uma mudança com relação ao presente, ao que vem sendo”¹⁴⁶. É o próprio homem, no entanto, que deverá procurar esse caminho numa relação dialógica na qual o Tu Absoluto jamais será objetivado. Fazê-lo não de forma sensível, mas contemplando na presença pura, em sua *schehiná*¹⁴⁷, para então caminhar pelo mundo. É o próprio homem que assume o caminho e é a sua situação de presença que contempla a face-de-Deus, que converte seus passos em pegadas do Deus vivo. “Conversão para a disponibilidade ao diálogo, ao inter-humano, à construção de novas comunidades”¹⁴⁸.

“O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade”¹⁴⁹. Esta é a atitude que Buber chama de fazer-nada, onde o homem atinge a totalidade desprezando qualquer atitude de isolamento, ou parcialidade, pois nesse momento, o homem mergulha numa totalidade atuante, na qual ele próprio torna-se essa totalidade atuante. Essa atitude é pressuposto para o encontro com o supremo. Isso, porém, não significa que se deve ignorar o mundo sensível, isto é, o mundo do Isso, como se fosse mera aparência. Na verdade, nem pode existir um mundo aparente, pois existe apenas uma dupla maneira de se revelar, visto que a atitude humana é dupla. Para Buber, deve-se quebrar apenas o encanto da separação. Nada que foi inventado ou imaginado pelo homem poderia ajudá-lo a sair do mundo do Isso, pois tudo isso faria parte dele.

Aos jovens que o visitavam pela primeira vez, o Rabi Bunam costumava contar a história do Rabi Aisik, filho do Rabi Iekel de Cracóvia. Após longos anos de miséria, que, no entanto não abalaram sua confiança em Deus, o Rabi Aisik sonhou que alguém lhe ordenava procurar um tesouro perto da ponte que leva ao palácio real em Praga. Quando o sonho se repetiu pela terceira vez, o Rabi Aisik preparou-se e viajou a Praga. Na ponte, entretanto, havia sentinelas que a vigiavam dia e noite e ele não se atreveu a cavar. Ia todas as manhãs à ponte, rondando-a até a noite. Finalmente o capitão da guarda, que se havia apercebido de seus movimentos, perguntou-lhe gentilmente se procurava algo ou se esperava alguém. O Rabi Aisik contou-lhe o sonho que o trouxera da pátria distante. O capitão riu-se: - E tu, pobre coitado, peregrinaste até aqui com os sapatos rasgados, por causa de um sonho? Ora, quem crê em sonhos! Se eu acreditasse

¹⁴⁶ CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 112.

¹⁴⁷ *Schehiná*: morada, residência divina.

¹⁴⁸ Ibidem, loc. cit.

¹⁴⁹ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 89.

em sonhos, também teria de sair andando e ir a Cracóvia procurar um tesouro embaixo do fogão da casa de um judeu chamado Aisik, filho de lekel! Posso imaginar-me lá, demolindo todas as casas, onde a metade dos judeus chama-se Aisik e a outra, lekel. - E continuou rindo. O Rabi Aisik cumprimentou-o, voltou para casa, escavou o tesouro e construiu a casa de orações que se chama sinagoga de Reb Aisik e Reb lekel - Lembra-te desta história - acrescentava o Rabi Bunam - e registra o que ela te diz: Há algo que não poderás encontrar em parte alguma do mundo, nem mesmo com o *tzadik*, e no entanto há um lugar onde o poderás encontrar ¹⁵⁰.

Para sair do mundo do Isso, basta apenas uma perfeita aceitação da presença, nada mais, nenhuma prescrição a mais seria válida. Obviamente que quanto mais impregnado no mundo do utilitarismo, das experiências, das coisas-a-mão, mais difícil será assumir os riscos da conversão para uma relação, que não coloca as coisas como fim, mas como fundamento da relação mais profunda e abrangente:

Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada de isolado, nem com as coisas, ou antes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação pura; não significa prescindir tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo, mas proporcionar-lhe apenas fundamentação ¹⁵¹.

Neste sentido, um homem que quer deixar seus ídolos, algo bem finito, não lhe basta trocar os seus nomes pelo de Deus. Pois tal homem, em relação às coisas, tem relação de posse e de utilitarismo, sendo que Deus não pode ser possuído, tomado para algum fim. Ele é essencialmente presença, atitude que não combina com um ídolo. A situação do mundo do Isso, não tem outro caminho se não o da conversão. Portanto, a atitude de troca não passaria de um disfarce: "Se alguém permanece no estado de posse, o que significa o fato de, em vez de invocar o nome de um demônio ou, de um ser disfarçado em demônio, se invocar o nome de Deus? Significa que com isso ele blasfema" ¹⁵².

O homem que se diz convertido "tem um fantasma que ele chama de Deus. Porém, Deus, a eterna presença, não se deixa possuir. Infeliz o possesso que crê possuir a Deus" ¹⁵³.

¹⁵⁰ BUBER, Martin. **Histórias do rabi**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 571.

¹⁵¹ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 91.

¹⁵² Ibidem, p. 122.

¹⁵³ Ibidem, p. 123.

3.4 A liberdade

Segundo Buber, o caminho da humanidade não é progressivo e nem de constante evolução, mas um constante descer em espiral para o mundo subterrâneo do Espírito e, por vezes, uma ascensão para a região mais íntima, tão sutil, tão complicada que não se pode mais avançar nem recuar, onde somente existe a conversão, ruptura com o mundo subterrâneo¹⁵⁴. Eis a grande pergunta feita: é preciso ir até o fim desse incerto caminho? É preciso recolocar-se à prova até as últimas trevas? O autor afirma, contudo, que, para que essa conversão aconteça e a humanidade possa alcançar mais liberdade¹⁵⁵, é preciso apostar nesse perigo da incerteza, pois é ali que cresce também a força salvadora.

A linha de pensamento do evolucionismo e do historicismo, presentes na sociedade, embora sejam diferentes, contribuem para que a humanidade continue no caos, pois seu pensamento dirige os homens a uma concepção da realidade já preestabelecida, isso é, o fatalismo que corta qualquer possibilidade de liberdade e conversão¹⁵⁶.

Existem inúmeros poderes que reivindicam esse domínio, entre eles Buber cita a *lei vital* de uma luta universal, onde existe a concorrência de sobrevivência e deve-se combater ou renunciar a vida; a *lei psíquica* de uma concepção da pessoa psíquica unicamente buscada em instintos utilitários, inatos; a *lei social* de um processo social inevitável onde vontade e consciência são meros fenômenos que não têm valor comunitário; e por fim a *lei cultural* de um dever inalterável e constante, de um início e fim de blocos históricos.

A consagração, ou a crença de que astros podem reger as vidas humanas, ainda coloca o homem em uma situação de total dependência desses fatores, cabendo a ele somente a função de descobrir qual é a vontade desses deuses, destes ídolos. Mas o homem não se encontra preso a um curso inalterável em que nada possa fazer. Esse dogma, do curso inevitável, deixa nada mais que a opção de seguir as regras por ele expostas ou retirar-se dele.

¹⁵⁴ Conferir as notas 100 e 102.

¹⁵⁵ A liberdade é a possibilidade de converter, sempre que quiser seu ser em uma relação Eu-Tu.

¹⁵⁶ Cf.: *Ibidem*, p. 67.

Afasta toda possibilidade de liberdade, da revelação mais concreta e íntima do homem, cuja força modifica a face da terra: a conversão.

Ao homem, que submeter-se a esse dogma, é oferecida a submissão ao determinismo e o permanecer "livre"¹⁵⁷ na alma". No entanto, quem realiza a conversão e conhece a verdadeira liberdade considera aquela dita "liberdade" como a mais vergonhosa servidão ¹⁵⁸.

"A única coisa capaz que pode vir a ser fatal ao homem, é crer na fatalidade¹⁵⁹, pois esta crença impede o movimento da conversão"¹⁶⁰. Isso seria a impossibilidade de se invocar um Tu, pois ele nasce do vínculo e essa concepção ignora a realidade do Espírito. Esse dogma se submete profundamente no mundo do Isso, mas o Tu não é abafado completamente. Na medida em que o homem se dirige para seu próprio ser na unidade, poderá experimentar profundamente a liberdade.

É possível transformar o fantasma do mundo do Isso, mas, como o transformará aquele que no seu interior sentir carência de atualidade¹⁶¹? Ou como o homem poderia ressuscitar o seu Eu, ou sua subjetividade, pisoteado por esse fantasma que, por vezes, é terrivelmente esmagador? Diante da fatalidade, como encontrar a liberdade em profundidade?

"O homem livre é aquele cujo querer é isento de arbitrário¹⁶². Ele crê na atualidade, isto é, ele acredita no vínculo real que une a dualidade real do Eu e do Tu, crê no destino e também que ele tem necessidade dele"¹⁶³. A atualidade não determina o homem por completo, apenas o espera na forma de encontro. Portanto, o homem que deseja ser livre, deve ir ao encontro da atualidade, com todo seu ser. Isso pode exigir um pouco de sacrifício, mas seria sacrifício menor que permanecer submetido às determinações do mundo do Isso.

A arbitrariedade afasta a possibilidade de encontro, coloca um abismo entre o Eu e o Tu, fazendo que jamais haja oferta, doação ou diálogo. Quando se diz um Tu, ele é pronunciado com a intenção do poder de atualização. A seus

¹⁵⁷ É livre quem assume a responsabilidade mútua de um responder ao outro.

¹⁵⁸ Cf.: Ibidem, loc. cit.

¹⁵⁹ Fatalidade na relação é a incapacidade do Eu sair do vínculo Eu-Isso. É o mundo da incredulidade, da escolha de fim e meios; mundo privado de oferta e graça, de encontro e de presença, entrevado nos fins e nos meios.

¹⁶⁰ Ibidem, loc. cit.

¹⁶¹ Atualidade é o ser que não está unicamente nele, nem unicamente fora dele. A atualidade é participação. É a confirmação do Eu numa relação Eu-Tu.

¹⁶² Arbitrariedade conflito interior em que a ser humano não tem liberdade para optar pela relação Eu-Tu.

¹⁶³ Ibidem, p. 69.

olhos, o homem livre não tem nada mais que fazer senão deixar as coisas acontecerem e Buber chama isso de fatalidade ¹⁶⁴.

Ao contrário da arbitrariedade e do determinismo, o homem verdadeiramente livre busca, no encontro com o Tu, uma constante atualização. Deste modo, não é determinado por uma fatalidade, pois o homem livre vai selando, com presença e graça, cada momento de sua história e de sua vida: não é o destino que o conduz, mas é o homem que vai ao encontro do destino.

Um homem com carência de atualidade, medirá todos os seus esforços em uma constante busca por fins e meios de explorar e dominar, utilizar tudo que está ao seu redor. Mas Buber também afirma que se a lembrança de sua decadência, de seu Eu imaturo e de seu Eu atual, deixar refletir a raiz mais profunda que o homem chama de desespero e onde brotam a *autodestruição* e a *regeneração*, tal homem já estaria no início de uma conversão ¹⁶⁵.

3.5 Finitude humana: abertura para o infinito

Durante toda a história, enquanto o homem se percebe nessa história, ele tem invocado Deus sob vários nomes. Cantando, louvando, suplicando pensando em um Tu. Porém, esse genuíno amor dos primitivos, aos poucos, foi entrando no mundo do Isso, querendo conhecer Deus, querendo falar dele. Contudo, apesar dessa tendência que o homem tem de tudo conhecer e explicar, o nome de Deus continuou a ser santificado, pois além de se falar dele, constantemente se fala com Ele.

Aquilo que se vive em uma relação com o Absoluto, nada mais é que o ponto de partida e o caminho. Todo o resto é sempre dado, o homem não nega a conhecê-lo. Buber fala que seria presunção querer falar sobre a relação com o absoluto como se fosse algo que vai além do encontro.

Um discípulo do Rabi Baruch pesquisara a essência de Deus sem dizer nada a seu mestre, e em pensamentos adiantava-se cada vez mais, até chegar a um emaranhado de dúvidas tal que as coisas então mais certas se lhe tornaram duvidosas. Quando Rabi Barurch percebeu que o jovem não o procurava mais, como era

¹⁶⁴ Cf.: Ibidem, loc. cit.

¹⁶⁵ Cf.: Ibidem, p. 70.

seu costume, foi à cidade em que este morava, entrou de repente no seu quarto e falou-lhe: - Sei o que está escondido em teu coração. Atravessaste as cinquenta portas da razão. A gente começa com uma pergunta, pensa, encontra a resposta, e a primeira porta se abre - para outra pergunta. E assim por diante, cada vez mais longe, até forçares a quinquagésima porta. Então fitas a pergunta que homem algum alcança, porque, se alguém a conhecer, não haverá mais liberdade de escolha. Mas, se ousares ir adiante cairás no abismo.

- Então devo desfazer o caminho, até o começo? - exclamou o discípulo.

Não estarás voltando atrás - disse o Rabi Baruch - quando voltares; estarás para além da última porta, na fé ¹⁶⁶.

Com estas palavras, narradas pelo Rabi Baruch, Buber quer mostrar que na relação existente entre o homem e Deus, o primeiro é incapaz de ser fiel e de permanecer em presença:

O neto do rabi Baruch, o menino Iehiel, estava certa vez brincando de esconder com outro menino. Escondeu-se bem e esperou que o outro o procurasse. Depois de muito esperar, saiu do esconderijo, mas não viu o companheiro em lugar nenhum. Então Iehiel percebeu que, desde o começo, ele não o procurara. Isto o fez chorar e, em lágrimas, entrou no quarto do avô e se queixou do companheiro mau. E os olhos do Rabi Baruch se encheram de lágrimas e ele disse: - Deus também fala assim: Eu me escondo, mas ninguém me quer procurar ¹⁶⁷.

Dessa forma, para o ser humano estar na presença de Deus e sublimar o mundo do Isso, deve, também, querer estar nessa presença. Pois somente dessa forma poderá participar do fenômeno primordial do Eterno. "Falar de Deus é reduzi-lo a um objeto comparável a outros objetos e que pode ser usado ou explorado" ¹⁶⁸. Mas Deus não pode ser colocado na forma de um objeto. Muito pelo contrário, o homem encontra-se em situação limitada e este sim se deve deixar consumir na presença de Deus:

"Perguntaram ao Rabi Pinkhas: - Por que é que Deus é chamado Lugar? ¹⁶⁹ Ele é, certamente, o 'Lugar do Universo', mas deveriam, então, chamá-lo assim, e não apenas 'Lugar'. O Rabi respondeu: - o homem deve entrar em Deus, de modo que Deus possa envolvê-lo e tornar-se seu Lugar" ¹⁷⁰.

¹⁶⁶ BUBER, Martin. **Histórias do rabi**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 134.

¹⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 138.

¹⁶⁸ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. LXV;

¹⁶⁹ Lugar, *Makon*: é a designação de Deus, no qual existe tudo o que existe.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 167.

Este é um fenômeno em que o homem não sai do momento do encontro supremo do mesmo modo como entrou. A verdade é que se recebe algo que não se possuía antes, de modo que isso se pareça com uma luta ou um suave sopro, não importa, simplesmente acontece, percebe-se um acréscimo. Não de conteúdo, mas de presença, de força que, segundo Buber, reúne três fatos.

Primeiro, toda a plenitude da verdadeira reciprocidade do fato de ser acolhido, de estar vinculado; “sem que se possa, de algum modo, dizer como é feito aquilo a que se está ligado e sem que esta ligação nos facilite a vida - ela nos torna a vida mais pesada, porém mais pesada de sentido”¹⁷¹, pois Buber não admite a relação com o Absoluto sem que esta esteja fundamentada no mundo concreto, no mundo da realidade. Segundo, a inefável confirmação do sentido, tudo passa a ter sentido. O terceiro ponto pede que se realize esse sentido na vida. Não se trata de outra vida, mas aquela no qual o próprio homem vive. Por isso, não pode ser explicado e interpretado, somente se pede para realizá-lo. Não se trata de outra vida, separada deste mundo, mas sim a vida concreta de cada pessoa que participa do encontro com o Eterno. Mesmo que esse sentido possa ser concebido, não pode, contudo, ser experienciado, somente realizado, e é isso que é pedido.

Assim o mistério permanece. O que se vive não o revela. Apenas mostra o caminho da salvação, que se reconhece, mas não é a solução pronta, acabada, como se fosse uma fórmula. Buber afirma que não conhece nenhuma revelação e não crê em nenhuma que não seja, ao menos no princípio, fundada no presente, no aqui e agora.

Eu não acredito em uma autodenominação ou em uma auto-definição de Deus diante do homem. A palavra da revelação é esta: ‘eu sou presente como aquele que sou presente’. O que se revela é o que se revela. O ente está presente, nada mais. A fonte eterna de força brota, o eterno toque nos aguarda, a voz eterna ressoa, nada mais¹⁷².

3.6 O Encontro com o totalmente Outro

Todo encontro com o totalmente outro requer uma atividade e uma passividade. O Ser Humano deve estar disponível, prestar atenção e, ao mesmo

¹⁷¹ Ibidem, p. 127.

¹⁷² Ibidem, p. 129.

tempo, contemplar e participar da presença. Essa posição é condição para o encontro com o Absoluto.

Entretanto, Buber quer deixar bem claro que para esse encontro não se deve desprender-se de nada do mundo sensível. Pelo contrário, afirma que ele é fundamento para a relação.

Como quando tu rezas e com isto não te afastas desta tua vida, mas justamente te referes a essa vida rezando, quer dizer, admitindo-a, seja no inaudito como no assaltante, quando és chamado do alto, requerido, eleito, autorizado, enviado. Com este teu pedaço mortal de vida estás na mente, este instante não é retirado, ele se apóia no que foi e acena para o resto ainda muito vivo. Não és tragado em plenitude sem compromisso, és desejado para a solidariedade ¹⁷³.

O encontro com o Tu acontecerá no mundo em que o homem vive, através dos caminhos que percorre, da natureza que contempla e das coisas que vê. É nesse mundo que o Espírito se entrelaça e, no mistério da presença, eleva a relação a sua sublimidade: Deus.

Segundo o pressuposto colocado por Buber, o Tu Eterno não pode, por essência, tornar-se um Isso, quer somente questionar os diferentes deuses e revelações que possuem as diversas religiões. O autor tenta ser realista ao máximo quando afirma a impossibilidade de reduzir Deus a uma medida ou a um limite, mesmo que seja a medida do incomensurável, do ilimitado.

Por essência ele não pode ser concebido como uma soma infinita de qualidades, nem como uma soma de qualidades elevadas à transcendência. Não pode tornar-se um Isso, porque não pode ser encontrado nem no mundo, nem fora do mundo porque ele não pode ser experienciado nem pensado; nós pecamos contra Ele, o Ser, quando dizemos: 'eu creio que ele é'; além disso, 'Ele' é uma metáfora, mas 'Tu' não é uma metáfora ¹⁷⁴.

Porém, logo acrescenta que o homem, por sua essência, faz do Tu Eterno um Isso, sempre o reduzindo a uma coisa. Talvez não seja propositalmente, pois a história, a passagem do Deus-coisa através das religiões, quis ser um caminho, ou melhor, tudo isso é caminho. Tanto nos momentos de luz e inspirações, como nos de trevas, nos momentos de enaltecimento da vida e nos de desprezo, como nos momentos de distanciamento.

¹⁷³ BUBER, Martin. **Encontro**: Fragmentos autobiográficos. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 44.

¹⁷⁴ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 129.

São vários os fatores que contribuem para que o homem tenha essa aspiração de possuir a Deus. Em primeiro lugar, poder-se-ia citar o fator psicológico de que o homem não se contenta com um contato com o Tu Eterno, ele deseja um contínuo, sem interrupção espaço-temporal, que proporcione uma segurança a sua vida em todos os momentos, não apenas em pontos isolados nos quais se dão os encontros.

Essa continuidade é tão forte que o homem aspira pela extensão temporal, no sentido de duração, na qual Deus se torna um objeto de fé. Depois de certo ritmo, começa a substituir todo o ritual de recolhimento e de expansão para o encontro e se estabelece em torno do Isso uma acomodação onde basta crer, ter fé. Essa mesma continuidade se estende, ainda, na estrutura da relação pura, querendo evitar a solidão, pois, mesmo que o homem possa e deva se encerrar o mundo no encontro, não pode ir até Deus e encontrá-lo senão como Tu. O homem deseja a expansão espacial, na qual a comunidade dos fiéis se une a seu Deus; originando o culto. Este, por sua vez, pode ser de grande perigo, pois pode levar o ser humano a não mais fazer sua prece espontânea, pessoal, caindo, assim, em um regulamentarismo formal¹⁷⁵.

Numa relação pura, a estabilidade espaço-temporal só pode ser conquistada na medida em que ela se encarna na substância da vida, conforme declara o próprio Buber:

Ela não pode aparecer preservada, só pode ser posta à prova na ação, ela só pode ser realizada, efetivada na vida. O homem só pode corresponder à relação com Deus, da qual ele se tornou participante, se ele, na medida de suas forças, a cada dia, atualiza Deus no mundo. Aí reside a única certeza da comunidade¹⁷⁶.

O sentido da ação no mundo é realizado no homem, na medida em que ele se encontra com Deus. Pelo fato desse encontro não ser alienado da realidade em que o homem vive e de não ser possível se colocar Deus em uma forma, Buber escreve que todo encontro com o Absoluto é uma revelação. Essa revelação não é puro sentimentalismo, mas ao contrário, é vocação e missão.

Assim, Deus vai se atualizando à medida que se caminha e se cumpre a missão recebida. O homem não irá, portanto, se ocupar de Deus, mas entreter-

¹⁷⁵ A verdadeira prece é aquela que anseia pelas necessidades da *Shehiná*, a presença de Deus no exílio. Cf.: CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 131.

¹⁷⁶ BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1979, p. 132.

se com Ele. Na história acontece um processo de maturação, no qual o homem entra e sai da presença com o Absoluto e lhe é impressa e fundida uma forma de Deus no Mundo. "O que aqui atua não é mais o poder próprio do homem, também não é pura passagem de Deus, é uma mistura de divino e humano" ¹⁷⁷.

Toda forma é impregnada de Isso; logo, passível a se tornar um objeto de culto e de fé. Isso não quer dizer que no culto não se possa fazer uma boa prece, onde o homem se envolva numa relação que vivifica, pois a essência sempre subsistirá no culto e na fé. O problema reside no ato de o homem desejar refletir sobre Deus, em vez de apenas ficar com Ele, de querer conceituá-lo, em vez de contemplá-lo. O fato de a verdadeira prece continuar viva nas religiões, é o sinal de sua verdadeira vida. A religião permanece viva enquanto sua prece não se degenerar.

3.7 Deus: o Tu absoluto

Buber, quando escreve sobre a relação que o Eu tem com o Absoluto, afirma ser imprudente querer limitar Deus a um conceito. Essa reflexão iria objetivá-lo, mas Deus transcende a qualquer forma, a qualquer classificação que o homem possa fazer. Assim, o que se pode falar, seria sobre a relação que Deus tem com o homem, embora Ele transcenda também esse aspecto ¹⁷⁸.

Por isso, Buber propõe perceber Deus dentro da relação dialogal, e mesmo que Ele seja mais que simplesmente um Tu, isso é o que, de fato, o homem tem condições de falar; e não importa nada fora disso. É condição indispensável saber relacionar-se com os homens e percebê-los como indivíduos. Tudo em vista de que a relação com o absolutamente outro só acontece quando fundada na palavra princípio Eu-Tu, isto é, na relação de presença com o outro.

Os atributos divinos são conhecidos como: a espiritualidade, da qual chamamos o Espírito; a naturalidade, que consiste na natureza e Buber acrescentou um terceiro, a personalidade. Deste último atributo nasce o ser pessoal de todos os homens, como nasce dos outros atributos o ser espiritual e o ser natural. Embora somente o ser pessoal se revele claramente como

¹⁷⁷ Ibidem, p. 135.

¹⁷⁸ Cf.: Ibidem, p. 127.

atributo¹⁷⁹. Quando se afirma a personalidade de Deus, se afirma de modo absoluto, e ela é transmitida quando se relaciona com o homem. Agora, pode-se entender porque o homem não tem necessidade de se afastar de nenhuma outra relação Eu-Tu. Pois, o absoluto de Deus açambarca toda realidade e se transfigura na face-de-Deus.

O encontro do Absoluto com o homem, dentro da dimensão pessoal, compreende três estágios que se fazem presentes na história da humanidade: criação ¹⁸⁰, revelação ¹⁸¹ e redenção ¹⁸². O primeiro, remete ao ato da criação do mundo narrado na Bíblia no livro do Gênesis, mas também revela a maravilha de Deus em cada ser humano que nasce, em cada flor que se abre e lança, pelo ar, seu perfume, querendo dizer que Deus existe. O segundo estágio não se apresenta como um ponto fixo. Buber percebe nele um processo de revelação, de tal modo que o evento de Moisés, no monte Sinai, não é um ponto isolado. É uma contínua escuta e uma conscientização no momento presente de sua revelação. E, por fim, o estágio da redenção ou libertação que pode ser considerado como o ponto culminante segundo Buber. Para que essa libertação se realize deve ter a participação do homem, no dia-a-dia na busca constante da salvação.

A força para cooperar na redenção foi atribuída a todos os homens indistintamente. É pela santificação sem preferência de tudo o que se faz, do ato de levar Deus ao longo da vida, a consagração de nosso vínculo com o mundo que realiza-se na redenção ¹⁸³.

Assim, o homem deve amar o mundo, pois é nele, no seu interior, que se pode encontrar o divino.

A estrada não é, porém, circular. Ela é o caminho. Em cada novo Éon, a fatalidade se torna mais opressora, a conversão mais assoladora. E a teofania se torna cada vez mais próxima, ela se aproxima sempre mais da esfera entre seres, se aproxima do reino que se oculta no meio de nós, no "entre". A história é uma aproximação misteriosa. Cada espiral do caminho nos conduz igualmente a uma perdição mais profunda e a uma conversão mais originária ¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Cf.: *Ibidem*, p. 155.

¹⁸⁰ *Schaffenden*.

¹⁸¹ *Offenbarenden*.

¹⁸² *Erloesenden*.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 168.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 138.

Buber não se intimida em perceber Deus como o totalmente Outro, mas não nega também que seja o totalmente Mesmo, nem tão pouco o totalmente presente ¹⁸⁵. Agora se pode compreender porque Buber fala de Deus somente no que se refere ao encontro com o homem, pois fora desse aspecto, qualquer tentativa de conceituá-lo seria reduzi-lo.

¹⁸⁵ Cf.: Ibidem, p. 92.

4 A PALAVRA DIALÓGICA

A palavra dialógica é aquilo que acontece ao Eu. Os eventos do mundo são a palavras dirigidas ao Eu ¹⁸⁶.

A palavra não é um instrumento para se contemplar o mundo. Ela é a criação no seio do mundo, pois ela gera a relação que por sua vez é o sentido da ação do homem no mundo e, ao mesmo tempo, o lugar ontológico existencial em que ocorre a história dos homens ¹⁸⁷.

Portanto, existe uma diferença entre signos e palavra dialógica. Os signos se caracterizam por palavras que não encontram endereço de acolhida no Eu. Embora os signos aconteçam sem cessar, eles deparam-se com uma "courage cuja função é repelir os signos" ¹⁸⁸. Por outro lado, "viver significa ser alvo da palavra dirigida; nós só precisaríamos tornar-nos presentes, só precisaríamos perceber" ¹⁸⁹ os signos. Já a palavra dialógica é aquele signo que é acolhido pelo Eu que se coloca em estado de presença.

A relação dialógica acontece em um constante movimento de distância e de encontro. Quando a relação se caracteriza pelo encontro, então surge o espaço ontológico do *entre*, caracterizado pela responsabilidade, pelo ser-com-o-outro e pela relação de totalidade.

4.1 O diálogo

Quando se vive numa relação realiza-se, neste Tu encontrado, a presença do Tu inato. Fundamentando-se no a priori da relação, pode-se acolher na exclusividade este Tu, considerando como um parceiro; em suma pode se endereçar-lhe a palavra-princípio.

O Tu inato atua bem cedo, na necessidade de contato (necessidade de início, tátil, e em seguida, um contato visual o com outro ente), de tal modo que ele expressa cada vez mais claramente, a reciprocidade e "a ternura". Porém, desta mesma necessidade provém o instinto de autor e aparece posteriormente (instinto de produzir coisas por síntese, ou, quando isso não é

¹⁸⁶ Cf.: BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 44.

¹⁸⁷ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 186.

¹⁸⁸ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 43.

¹⁸⁹ Ibidem, loc. cit.

possível, por análise, decompondo, separando) de tal maneira que se produz uma personificação das coisas feitas, um diálogo ¹⁹⁰.

“Nos olhares que, no tumulto da rua, esvoaçam de repente entre desconhecidos que se cruzam sem mudar de passo; existem, entre estes, olhares que, flutuando sem destino, revelam, uma-a-outra, duas naturezas dialógicas” ¹⁹¹. O diálogo não se limita ao tráfego de homens entre si; ele é um comportamento dos homens um-para-o-outro, que é apenas representado no seu tráfego. Há um elemento que parece pertencer indissolúvelmente à constituição do diálogo, de acordo com seu próprio sentido: a reciprocidade da ação interior. Dois homens que estão dialogicamente ligados devem estar obviamente voltados um-para-o-outro.

Existem três possibilidades de se perceber o ser humano que está diante dos olhos: como um observador, como um contemplador e como alguém que toma o conhecimento como íntimo. O observador é caracterizado por sua concentração e por procurar gravar tudo que percebe em sua mente. Neste caso a preocupação é de captar o máximo de informações possíveis. “O rosto nada mais é que uma fisionomia, os movimentos nada mais são do que gestos expressivos” ¹⁹². O segundo, o contemplador, é aquele que está livre e despreocupado com aquilo que a ele se apresenta. Não está preocupado com a concentração para captar linhas. No início há uma intenção para impulsionar a ação, mas o que segue é involuntário. “Esquecer é bom... traços enganam... o interessante não é importante. Todos os grandes artistas eram contempladores”¹⁹³. A terceira possibilidade diferencia-se das duas primeiras pelo fato de, em uma hora receptiva, se conseguir captar algo que um homem diz objetivamente ao outro. Não se trata de um dizer algo exterior, como uma fisionomia, “mas significa que ele diz algo a mim, transmite algo a mim, fala algo que se introduz dentro da minha própria vida” ¹⁹⁴. O próprio homem provavelmente não tem nada a ver com o que se percebe dele, mas o fato é que algo nele “disse” ao outro. “O dizer a que me refiro é uma linguagem real. Na casa da linguagem há muitos compartimentos e este é um dos mais íntimos” ¹⁹⁵. Em relação a essa linguagem não se tem nada a fazer a não ser aceitá-la ou

¹⁹⁰ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 31.

¹⁹¹ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 37.

¹⁹² Ibidem, p. 41.

¹⁹³ Ibidem, loc. cit.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 42.

¹⁹⁵ Ibidem, loc. cit.

negá-la. Possivelmente, pode-se sentir interpelado a responder àquele que aí está e essa resposta pode ser de várias maneiras, mas o importante é que se responda.

Aparentemente o homem possui uma proteção que repele os signos que lhe vem. Embora os signos aconteçam sem cessar. Viver significaria ser alvo da palavra dirigida; isto é, bastaria assumir a postura de ter-se presente. Os signos da palavra dirigida a alguém não são algo de extraordinário, algo que se destaque da ordem comum das coisas; são justamente o que se passa de tempo em tempo, justamente o que se passa de qualquer maneira, nada lhes é acrescentado pela palavra dirigida. “As ondas do éter vibram sempre, mas, na maioria das vezes, estamos com os nossos receptores desligados”¹⁹⁶.

Aquilo que me acontece é a palavra que me é dirigida. Enquanto coisas que me acontecem, os eventos do mundo são palavras que me são dirigidas. Somente quando eu os esterilizo, eliminando neles o germe da palavra dirigida, é que posso compreender aquilo que me acontece como uma parte dos eventos do mundo que não me dizem respeito. O sistema interligado, esterilizado, no qual tudo isto só precisaria ser inserido, é a obra titânica da humanidade. E a linguagem, foi colocada ao seu serviço¹⁹⁷.

A vida dialógica e a vida monológica nem sempre correspondem ao diálogo e ao monólogo. Porque existe o diálogo que não é diálogo em sua essencialidade ou como forma de vida, mas que apenas tem aparência de diálogo. “O nome verdadeiro da concretude do mundo é: a criação confiada a mim, confiada a cada ser humano. Dentro dela nos são dados os signos da palavra que nos é dirigida”¹⁹⁸.

Existem três tipos de diálogo: o autêntico, não importa se falado ou silencioso, onde cada um dos participantes tem de fato o outro em mente ou os outros na sua presença, no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer uma reciprocidade viva; o diálogo técnico, que é movido inicialmente pela necessidade de um entendimento objetivo; e o monólogo que vem disfarçado de diálogo. Este último, segundo Buber, parece ser o que mais se manifesta¹⁹⁹.

O primeiro tipo de diálogo tornou-se raro; onde ele surge, por mais não espiritual que seja sua forma, traz o testemunho da perpetuação do espírito

¹⁹⁶ Ibidem, p. 43.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 44.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 46.

¹⁹⁹ Cf.: Ibidem, 53-54.

humano. O segundo tipo abrange os bens essenciais e inalienáveis da existência moderna, embora o diálogo verdadeiro ainda aqui se esconda e surja, de uma forma inconveniente, na tonalidade da voz de um condutor de trem, no olhar de uma velha vendedora de jornais, no sorriso do limpador de calçadas. O terceiro pode ser caracterizado por um debate onde os pensamentos são expressos não pela forma como existiam na mente, mas que ao serem falados acabam sendo tão aguçados que chegam a acertar o ponto mais sensível, sem considerar os indivíduos com quem se fala como presentes; este terceiro tipo de diálogo pode também ser uma conversação, onde se busca a determinação da autoconfiança, decifrando no outro a impressão deixada, por isso, não é marcada por uma necessidade de comunicar algo, nem de aprender; pode ser uma conversa amistosa onde cada qual se considera absoluto e o outro fica em segundo plano; e, ainda, pode ser um colóquio amoroso, em que tanto um parceiro quanto o outro se regozijam no esplendor da própria alma e na sua vivência preciosa. Buber conclui afirmando que o terceiro tipo de diálogo disfarçado é um “submundo de fantasmas sem rosto!”²⁰⁰

Vida dialógica não é uma vida que tem muito a ver com os homens, mas é uma vida que, quando tem a ver com os homens, acontece de forma verdadeira. Não é a vida do homem solitário que devemos chamar de monológica, mas daquele que não é capaz de atualizar, de uma forma essencial, a sociedade na qual o seu destino o faz mover-se. Somente a solidão é capaz demonstrar a natureza mais íntima do contraste²⁰¹.

O ser humano que pratica o diálogo sente o apelo de responder a palavra que lhe foi dirigida. Ele permanece em estado de presença mesmo estando só. Pois o ser humano de postura monológica percebe o outro não no estado de presença, mas possui a intenção de se comunicar de modo egoísta. Por isso, “a solidão pode significar para ele uma multiplicidade crescente de rostos, de pensamento, mas nunca o relacionamento profundo, conquistado numa nova profundidade, com o incompressivelmente verdadeiro”²⁰². Aquele que possui a vida monológica, encara seu estado interior como um estado de vida e, portanto, como se fosse somente um objeto passivo de conhecimento. Sua interioridade

²⁰⁰ Ibidem, p. 54.

²⁰¹ Ibidem, loc. cit.

²⁰² Ibidem, p. 55.

jamais se tornaria para ele uma palavra, a ser apreendida por meio da contemplação e da sensibilidade ²⁰³.

“A existência dialógica recebe, mesmo no extremo abandono, uma sensação áspera e revigorante de reciprocidade; a existência monológica não se aventurará, nem na mais terna comunhão, a tatear para fora dos contornos de si mesma” ²⁰⁴. No entanto, é muito fácil confundir egoísmo e altruísmo.

A dialógica não pode ser equiparada ao amor. Mas o amor sem a dialógica, isto é, se 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 ²⁰⁵.

O diálogo exige o sair-de-si e o ir-ao-encontro-do-outro. Para poder sair de si mesmo em direção do outro é preciso partir do interior, é preciso ter estado ou estar em si mesmo. O diálogo verdadeiro não acontece entre meros indivíduos, isto seria apenas um esboço, algo imperfeito, imaturo. O diálogo só pode acontecer entre pessoas.

Mas por que meios poderia um homem transformar-se tão essencialmente, de indivíduo em pessoa, senão pelas experiências austeras e ternas do diálogo, que lhe ensinaram o conteúdo ilimitado do limite? (...) Aquele que não pode ter um relacionamento direto com cada um que encontra possui uma plenitude vã ²⁰⁶.

Buber afirma que dentro da criação o ser humano tem condições de se aproximar um-do-outro sem mediações, porque ambos, homem e criação, estão ligados ao mesmo núcleo ²⁰⁷.

4.2 Movimento básico do diálogo

O dialógico acontece entre as pessoas envolvidas. Distingue-se, portanto, do psicológico na medida em que este acontece no interior de cada indivíduo. O sentido do diálogo está no intercâmbio, na interação, no intervalo das duas

²⁰³ Cf.: Ibidem, p. 55.

²⁰⁴ Ibidem, loc. cit.

²⁰⁵ Ibidem, loc. cit.

²⁰⁶ Ibidem, p. 55-56.

²⁰⁷ Cf.: Ibidem, loc. cit.

palavras ²⁰⁸. No plano antropológico ou existencial o encontro se dá através de dois movimentos: o distanciamento e a relação. Pelo distanciamento, o homem coloca-se face-a-face com o outro, reconhecendo sua alteridade, independentemente do Eu. Pela relação, o outro se torna presente, em pessoa e não em mera representação.

O movimento básico é uma ação essencial do homem, em torno do qual se constrói uma atitude essencial, que se pode entender como ação interior. O movimento básico dialógico consiste no voltar-se-para-outro.

De uma incapacidade de apreendermos totalmente o que nos cerca, emerge esta pessoa e transforma-se numa presença; e eis que, na percepção, o mundo cessa de ser uma multiplicidade indiferente de pontos, a um dos quais talvez prestemos atenção momentânea; mas é um movimento de ondas sem limites em torno de um dique estreito, de contornos bem definidos apto para suportar pesadas cargas, - um movimento sem limites, limitado por este dique, assim que, embora não circunscrito, tornou-se movimento finito em si próprio, recebeu uma forma, liberou-se da sua própria indiferença ²⁰⁹.

No entanto, nenhum dos contatos consegue captar tudo sobre o Eu. Todo homem pode produzir uma resposta pela força de expressão que possui. Mesmo que se queira que tal resposta seja sufocada, ela conseguirá existir num olhar, ou num som vindos da alma e que acontecem na interioridade. Não é correto afirmar que o ser humano é incapaz de voltar-se para outro no tumulto da vida. O voltar-se-para-outro não é um sentimentalismo que está em desacordo com a densidade compacta da vida atual, é apenas uma confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação da época; ele consente que esta situação lhe ordene o que é possível ou permissível, em vez de, como parceiro sereno, estipular com qual espaço e qual forma a relação deve conceder à existência de criatura.

O oposto ao movimento monológico não consiste, afirma Buber, no desviar-se-do-outro, mas no dobrar-se-em-si-mesmo.

O dobrar-se-em-si-mesmo é diferente do egoísmo ou mesmo do egotismo. Não é que o homem se ocupe de si mesmo, se contemple, se apalpe, se saboreie, se adore, se lamente; tudo isto pode ser-lhe acrescentado, mas não é parte integrante do dobrar-se-em-si-mesmo – assim como, ao ato de voltar-se-ao-outro,

²⁰⁸ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 155.

²⁰⁹ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 57.

contemplando-o, pode ser acrescentado, o tornarmos o outro presente, na sua existência específica, mesmo englobarmos-lo, de forma que as situações comuns a ele e a nós mesmo sejam por nós experienciadas também do seu lado, do lado do Outro. 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 da vivência própria, somente como uma parte do meu eu. O diálogo torna-se aí uma ilusão, o relacionamento misterioso entre o mundo humano e mundo humano torna-se apenas um jogo e na rejeição do real que nos confronta, inicia-se a desintegração da essência de toda realidade ²¹⁰.

O dialógico é o desdobramento do inter-humano que se dá no face-a-face e na aceitação mútuas. Porém, a relação inter-humana não acontece sem dificuldades. Tais relações inter-humanas ocorrem nas dualidades: primeiro a dualidade do ser e da aparência e, segundo, da imposição e da abertura ²¹¹.

O diálogo autêntico acontece quando cada parceiro trata o outro como ele é. Isto implica em um conhecimento íntimo do fato de que ele é o outro, essencialmente outro, diferente do Eu.

Mais que uma compreensão objetiva de algo, o conhecimento íntimo seria uma compreensão transjetiva de alguém. Quanto a isso *Eu e Tu* definiu claramente as diferenças. Na relação Eu-Tu, não conheço o outro do mesmo modo que tomo conhecimento de um objeto. (...) mesmo que não possa renunciar a métodos e tipologias, deve o médico, no entanto, saber em que momentos colocá-los de lado e tornar-se presente no encontro. Este tornar-se presente é a própria confirmação mútua no momento dialógico. A confirmação não pode ser considerada estática, pois eu confirmo o outro em sua experiência dinâmica, em suas potencialidades específicas; no presente esconde-se o que pode tornar-se ²¹².

A responsabilidade do diálogo nasce e permanece como acontecimento quando o tornar-se-presente e a confirmação do outro em sua alteridade são experiências feitas pelos dois lados numa mútua aceitação. É a responsabilidade que fará com que a relação misteriosa que acontece entre os homens deixe de ser mero jogo e contato ilusório baseado na aparência para se converter em

²¹⁰ Ibidem, p. 58.

²¹¹ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 155-157.

²¹² Ibidem, p. 157-158.

autêntico diálogo, em que a palavra e a ação se fundam na unidade da vida vivida ²¹³.

Responsável é aquele que, firmemente implantado na realidade, somente conclui experiências por meio das quais se chega a uma unidade de si próprio, sem forma nem conteúdo e que não é passível de decomposição. Pode-se chamar esta unidade de original, de pré-biografia ²¹⁴.

No sentir do homem, a unidade do seu próprio eu não é distinguível da unidade em geral; pois aquele que, no ato ou processo de mergulhar, afundou-se sob o campo de toda a multiplicidade que inunda a alma, não pode experienciar o não-ser-mais da multiplicidade de outra forma a não ser como unidade enquanto tal. (...) mas na facticidade da vida vivida o homem de um tal instante não está acima, mas abaixo da situação da criação, que é mais poderosa e mais verdadeira do que todos os êxtases; não está acima, mas abaixo do diálogo. Não está mais próximo do Deus oculto, que está acima do Eu e Tu, e está mais afastado do Deus voltado para os homens, do que Deus que se dá com Eu a um Tu e como Tu a um Eu, do que aquele outro que, rezando, servindo, vivendo, não se ausenta da situação de confronto e que não está na expectativa de uma unidade sem palavras, a não ser aquela que talvez nos seja revelada pela morte física ²¹⁵.

Contudo, o ser humano que vive dialogicamente conhece uma unidade vivida. Esta, uma vez verdadeiramente conquistada, não se rompe mais por transformação alguma. Nessa unidade sem lacuna e sem ocultação, na perseverança concreta é que se ouve a palavra e que se é permitido gaguejar uma resposta ²¹⁶.

4.3 O encontro: no princípio é a relação ²¹⁷

O encontro acontece como relação de presença, irredutível à relação sujeito-objeto. O encontro é a relação que coloca o homem no ser e, ao mesmo tempo, o diferencia. Não se pode pensar o encontro como uma unidade, porque a ênfase deve ser colocada no encontro entre o indivíduo e o que se lhe

²¹³ Cf.: Ibidem, loc. cit.

²¹⁴ Cf.: BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 59.

²¹⁵ Ibidem, p. 60.

²¹⁶ Cf.: Ibidem, loc. cit.

²¹⁷ *Im Anfang ist die Beziehung*.

apresenta em sua frente. A relação tem abertura para elementos como a reciprocidade e a singularidade, que se encontram no centro da relação Eu-Tu e são a chave para a relação com a natureza.

Não se pode objetivar tal encontro submetê-lo a um exame comparativo com outras realidades, defini-lo por categorias redutoras; só é conhecido no evento da relação dialógica, na presença, no *entre*, esse lugar ontológico onde um Eu realiza-se encontrando um Tu ²¹⁸.

Portanto, a verdade fundamental da consciência e a sua irreducibilidade à ordem do Isso, das coisas ordenadas no espaço-tempo, não é atingida por uma análise reflexiva do sujeito sobre si mesmo ²¹⁹.

Distância e relação são dois movimentos fundamentais da vida humana. O primeiro é a tomada de distância ou distância originária e o segundo é o entrar em relação. Parece não haver problemas em entender que entrar em relação significa entrar em relação Eu-Tu; contudo, não se pode identificar pura e simplesmente a distância originária com o relacionamento Eu-Isso. Pois, quando o homem não consegue entrar em relação, a distância aumenta e se solidifica, e acaba impedindo a relação, ao invés de ser aquilo que prepara o caminho para ela. O fracasso de entrar em relação correspondente ao Eu-Isso e a distância originária são, dessa forma, pressupostos pelas duas atitudes: Eu-Tu e Eu-Isso²²⁰.

Cada Tu neste mundo, pela sua essência, se torna necessariamente uma coisa. Isto significa que antes do Isso se tornar consciente ele se manifestou em sua presença como um Tu na relação Eu-Tu.

Esta linguagem objetivamente não capta senão uma ínfima parte da verdadeira vida. O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade ²²¹.

O homem é capaz de entrar em relação após acontecer a distância. Contudo, ele também é capaz de alargar, acentuar, e aumentar essa distância. Neste caso, quando acontece o aumento da distância, o relacionamento acaba por se afirmar em Eu-Isso. O outro ser que está em face do homem se torna um

²¹⁸ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 47.

²¹⁹ Cf.: Ibidem, p. 131.

²²⁰ Cf.: Ibidem, p. 132.

²²¹ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 20.

objeto do Eu. "O homem é o único ente cuja experiência da realidade funda-se na distância radical em relação ao mundo" ²²².

A distância pode dar resposta sobre as possibilidades do ser humano; enquanto o movimento de relação pode responder à questão de como a vida humana poderia se realizar. A primeira situação é de ordem categorial, enquanto a segunda é de ordem da categoria e da história. "A distância provê a situação humana; a relação provê o dever humano nesta situação" ²²³. A distância e a falha em entrar em relação são estados do ser humano e não propriamente atos ou atitudes.

A relação dialógica, ato do homem que envolve o seu ser em sua totalidade e intencionalidade, se realiza como abertura ao outro de acordo com sua livre decisão e co-responsabilidade. A distância é aquilo que especifica o humano dando-lhe sentido enquanto tal e estabelecendo, por sua vez, um mundo cheio de sentido. Aqui existe uma diferença muito grande em relação ao animal, para o qual não existe mundo, somente um aglomerado de elementos sem capacidade de transcendê-los ²²⁴. Distanciar-se é característica humana, porque abre portas para a possibilidade de relacionamento, contudo não se pode identificar a distância com a palavra princípio Eu-Isso.

Em suma, as palavras princípio, instauradoras do ser do homem no mundo, diante do mundo, intencionalmente com ele relacionado, são próprias do homem. O homem toma uma atitude diante do mundo. Ora, aquilo que provê a situação humana é o movimento fundamental de distância. Esta distância deverá, portanto, ser pressuposto para aquelas atitudes do homem. Cremos poder afirmar que, de fato, o princípio do ser do homem é o diálogo, realizado graças à palavra-princípio Eu-Tu ²²⁵.

Por isso, pode-se afirmar que no princípio é a relação. Ela é um evento que acontece entre o homem e o que lhe está em face, não é uma propriedade do homem. As palavras-princípio são o conteúdo e intencionalidade do homem. Elas são princípios que orientam e sustentam a existência, princípios existenciais a serem proferidos. São duas formas de relação bipolar, fundamentais, e não

²²² ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 133.

²²³ Ibidem, p. 134.

²²⁴ Cf.: Ibidem, p. 135.

²²⁵ Ibidem, p. 135-136.

duas estruturas epistemológicas. A palavra-princípio, fonte de todas as relações, se dá na evidência de uma atitude ²²⁶.

O mundo não pode ser conhecido de outro modo senão por meio das coisas e com o espírito do sentido ativo do homem que ama. O homem que ama é aquele que realça cada coisa, desconsiderando qualquer outra. Neste momento preciso, nada mais existe senão essa coisa, que é a única amada no mundo, coincidindo mesmo com o mundo. Lá onde o racionalista busca as qualidades gerais, e o faz por meio de categorias, o homem que ama vê a coisa como única, ela mesma em seu ser (...) Buber afirma que o mundo não é compreensível, mas pode ser abraçado, pelo abraço em um de seus seres. Ele relembra que o termo hebraico conhecer, também significa abraçar com amor ²²⁷.

Os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é, para o ser humano, um símbolo indicador da ordem do mundo. Embora eles não sejam inter-relacionados entre si, apresentam um vínculo com o mundo ²²⁸.

O termo encontro (*begegnum*) designa algo de atual, um evento que acontece atualmente. A relação engloba o encontro. É porque o homem é ser de relação que pode tomar parte, estar presente a um evento de encontro inter-humano. A relação abre a possibilidade real da latência, ou, em outras palavras, durante o relacionamento objetivante da atitude Eu-Isso, a relação dialógica está como que latente; ela é fundamento de possibilidade e a esperança de uma nova relação dialógica. A relação está, de certo modo, sempre presente, ou melhor, o homem está sempre presente na relação, seja de um modo velado, seja de um modo patente. Mesmo durante o relacionamento objetivante Eu-Isso, o homem guardaria a possibilidade de uma nova relação. A relação Eu-Tu – *Beziehung* é uma possibilidade de atualização do princípio dialógico estabelecendo o encontro dialógico ²²⁹.

A dimensão religiosa, tão importante para Buber, não se dá no interior do homem, mas na relação dialógica. Portanto, depende da relação entre Deus e o homem, relação essa que, enquanto tal e real, é recíproca. O termo realização de Deus é impróprio para designar Deus como uma realidade, pois seria reduzir Deus a uma idéia. Assim, esse termo será substituído por encontro entre Deus e o homem que resulta na iluminação da vida e da história humana ²³⁰. O encontro entre o homem e aquilo que lhe está à frente é um encontro que jamais se

²²⁶ Cf.: Ibidem, p. 148.

²²⁷ Ibidem, p. 45.

²²⁸ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 36.

²²⁹ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 136.

²³⁰ Cf.: Ibidem, p. 48.

tornará unidade. É por essa razão que se trata de um encontro e não de uma união e porque essa relação não acontece entre o homem e objetos passivos, mas entre o homem e aquilo que é ativo nesses objetos. Isso se dá, pois o homem se encontra limitado a superar esse tipo de relação em que não se respeita o outro, mas que o objetiva, que, para Buber, é o próprio mal do mundo. O homem encontra, contudo, uma ajuda preciosa, pois o caráter ativo das coisas responde à experiência de amor que o homem tem. Com essa ajuda o homem consegue harmonizar a própria força e a do mundo, com o intuito de realizar, verdadeiramente, sua ação ²³¹.

4.4 A responsabilidade e a resposta

“O conceito da responsabilidade precisa ser recambiado, do campo da ética especializada, de um ‘dever’ que flutua livremente no ar, para o domínio da vida vivida. Responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro” ²³². Essa resposta deve ser dada ao que acontece diante do homem, ao que é dado a ver, ouvir e sentir. Cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. A linguagem pode não possuir alfabeto, cada um dos seus sons é uma nova criação e só como tal pode ser captada. Espera-se do homem que responda; que esteja atento, que enfrente com firmeza o ato da criação. No entanto, os sons pelos quais é constituída a palavra são os acontecimentos do cotidiano da pessoa. É constituída por eles, como são agora, “grandes” ou “pequenos”, mas, na realidade, quando a palavra é dirigida àqueles que são tidos por grandes, não fornecem signos maiores que os outros.

O silêncio pode envolver o ser humano e fazer com que seja esta a sua resposta ao que lhe interpela da mesma forma que a palavra dirigida. As palavras da resposta são faladas na linguagem intraduzível da ação e da omissão, onde a ação pode comportar-se como uma omissão e a omissão como uma ação. Portanto, o que se fala com a omissão ou com a ação, com o ser, é o penetrar na situação, no ser interior; Essa situação que se apresentou de súbito,

²³¹ Cf.: Ibidem, p. 46.

²³² BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 49.

que antes não se conhecia e nem se podia conhecer, pois até agora, semelhante a ela nenhuma outra existia. O que não se consegue dominar no momento, se renuncia. Nunca é possível dominar uma situação a qual se torna conhecimento íntimo. Somente se subjuga, incorporando-a na substância da vida vivida. A partir desse momento, experiencia-se uma vida que é algo diferente do que uma soma de momentos. Responder ao momento é responder, ao mesmo tempo, pelo momento, criando responsabilidade por ele. Assim uma nova realidade concreta do mundo, novamente é criada e colocada nos braços do ser humano: resta responder por ela ²³³.

Uma responsabilidade que não responde a uma palavra é uma metáfora da moral. Factualmente, responsabilidade existe somente quando existe a instância diante da qual se responsabiliza e a auto-responsabilidade tem uma realidade somente quando o eu-mesmo diante do qual me responsabiliza penetra transparente no absoluto. Mas quem pratica a responsabilidade real, a responsabilidade dialógica, não precisa nomear o emissor da palavra a que está respondendo. Ele conhece o emissor pela palavra que pressiona, penetra, assume o ritmo de uma interioridade, movendo atingindo o âmago do coração ²³⁴.

Na realização da vida dialógica, numa existência fundada no diálogo, se sobressai o fenômeno da resposta que é uma das manifestações antropológicas mais concretas da existência da esfera do *entre*. Nesse nível, palavra e práxis se confundem, isto é, no nível do dialógico ou, em outros termos, *dia-logos* é *dia-práxis*, já que existe uma interação entre Eu-Tu ²³⁵.

O fenômeno da resposta é essencial à relação. Quem ouve se não é para responder? A experiência de receber a palavra e respondê-la é o âmago do entre ou a revelação vivida pela reciprocidade. Esta experiência vivida de um vínculo numa situação de apelo e resposta encerra para Buber o fenômeno da responsabilidade em seus dois sentidos: primeiro, como resposta e, segundo, como a obrigação de responder. Para Buber, a responsabilidade com projeto do homem na história de viver num nível real e essencial da vida humana é a resposta ao apelo do dialógico. A responsabilidade transcendendo o nível moral, para um nível mais amplo, é o nome ético da reciprocidade ²³⁶.

²³³ Cf.: Ibidem, p. 49-50.

²³⁴ Ibidem, p. 50-51.

²³⁵ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 100.

²³⁶ Ibidem, p. 101.

A reciprocidade permanece como o parâmetro valorativo das diversas relações Eu-Tu nas diferentes esferas que Buber distinguiu. Imediatez, reciprocidade, presença, totalidade e incoerência no espaço e no tempo, fugacidade e inobjetivação são características do mundo do Tu.

Reciprocidade, presença, imediatismo e responsabilidade são quatro aspectos muito importantes que não podem faltar a qualquer relação Eu-Tu. A reciprocidade indica, como o próprio termo exprime, a existência de uma dupla ação mútua entre os parceiros da relação. "Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: a relação é reciprocidade" ²³⁷.

A relação Eu-Tu não se reduz à esfera humana, ou melhor, o Tu, como se pode concluir, não é necessariamente um ser humano. Porém, é na esfera das relações humanas que a reciprocidade pode atingir seu grau mais elevado. Na relação dialógica, a palavra da invocação recebe a resposta. A reciprocidade rompe então com o imediatismo do Eu, lançando-o ao encontro face a face. É aí que o Eu e o Tu se tornam presentes. A presença ou o presente é o momento, o instante, da reciprocidade. Essa presença recíproca é a garantia da alteridade preservada²³⁸.

O Tu se dá na presença e não na representação ²³⁹. Não se precisa de meios entre os parceiros do encontro; não há esquema de idéias prévias, nem imagem. A relação é direta e qualquer meio seria um obstáculo. "As palavras de nossa resposta são pronunciadas na linguagem da ação, o que dizemos por nosso ser é que nós nos entregamos à situação, que entramos na situação, nesta situação que vem de interpelar" ²⁴⁰.

Por se tratar de uma ação recíproca entre os presentes no diálogo, essa relação é também responsabilidade. Buber situa o problema da responsabilidade imediatamente no nível da vida vivida. Ele não a aborda no plano de uma ética autônoma, de um dever abstrato. Na realidade, a vida humana é vivida em situações inter-humanas. A verdadeira responsabilidade se torna, então, o nome ético da reciprocidade, uma vez que a resposta autêntica se realiza em encontros inter-humanos no domínio da existência em comum.

²³⁷ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 9.

²³⁸ Cf.: ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 152.

²³⁹ Cf.: Ibidem, loc. cit.

²⁴⁰ Cf.: Ibidem, p. 153.

4.5 O espaço ontológico do *entre*

A palavra dialógica vem apresentada como uma categoria do *entre*. A relação encontra lugar nesta categoria que possui um âmbito ontológico. A palavra tem a capacidade de ser portadora do ser. Desta forma, ser Eu é dizer Eu, as duas realidades são uma e a mesma coisa ²⁴¹. A palavra é o lugar onde o ser se instaura como revelação. Ela é o ato do homem, o que o situa no mundo com os outros. Essa atitude é efetiva e eficaz e atualiza o ser do homem. A palavra tem sentido existencial e sua intencionalidade é princípio ontológico do homem como ser dia-logical e dia-pessoal.

O âmbito ontológico não é de modo algum assimilável a uma subjetividade, pelo contrário, transcende a subjetividade, pois não é a linguagem que está no homem, mas o homem que está na linguagem. A categoria ontológica não é uma parte do ser, mas um acontecimento. A categoria do *entre* não é algo do Eu, nem é a própria subjetividade ou a subjetividade do outro, ela é o que está entre os dois. É o espaço ontológico do encontro original. Trata-se de algo original e simples e tem um espaço para a presença recíproca. O encontro é caracterizado por um estar diante do outro em pessoa, de modo imediato e Eu diante do outro dirigindo-lhe a palavra. Por isso, o *entre* não existe anteriormente ao Eu e ao Tu, mas somente no encontro.

O ser humano assume uma atitude diante de um ser quando profere uma palavra-princípio. Esta palavra não é simples expressão verbal, mas uma realidade que se liga ao que é essencial do ser humano, pois quando se fala, quando se profere a palavra originária, se inicia uma relação que fundamenta a sua existência. A palavra é princípio, porque é compreendida como fundamento existencial do processo de apelo à existência, à realidade do ser-homem. A palavra fundamenta a relação do homem. As palavras-princípio querem anunciar relações e não tem a pretensão de significar coisas; elas não descrevem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência ²⁴².

²⁴¹ Cf. MECA, Diego Sanchez, **Martin Buber**: fundamento existencial de la intercomunicación. Barcelona: Herder, 1984, p. 91.

²⁴² Cf. BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 3.

A palavra-princípio que o ser humano profere leva-o a assumir uma ou outra atitude, conforme as duas intencionalidades dinâmicas que direcionam a dois pólos de duas consciências vividas. Portanto, não é o ser humano que adota uma ou outra atitude fundamental, mas a palavra-princípio proferida que o coloca em uma ou outra atitude. Essa dualidade se manifesta como sendo Tu ou Isso.

Aquele que diz Tu não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe. Na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui nada. Ele permanece em relação ²⁴³.

Por isso, quem pronuncia uma palavra fundamental entra nessa palavra e está nela. Portanto se pode afirmar que a linguagem não está no homem, mas o homem na linguagem ²⁴⁴. A relação é primordial, acontece por meio do diálogo e de uma vida em diálogo ²⁴⁵.

A palavra-princípio Eu-Tu é um direcionar a palavra ou um dizer ²⁴⁶. Por outro lado, a palavra-princípio Eu-Isso ²⁴⁷ é um falar sobre ou um dito ²⁴⁸. O Tu é aquele a quem se dirige a palavra e que pode ser outro, quando é o Eu que dirige a palavra, ou pode ser, ainda, um Eu mesmo, quando a palavra é dirigida a si próprio. O direcionar a palavra e o falar sobre são as duas dimensões fundamentais da linguagem que formam a dualidade das palavras-princípio ²⁴⁹. Esta realidade aponta para três maneiras do ser humano se fazer presente ²⁵⁰: a possibilidade de direcionar a palavra ²⁵¹, a capacidade de perceber algo ²⁵², a possibilidade de falar sobre algo ²⁵³.

A relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo Tu não o percebe em sua experiência, pois o Tu é mais do que aquilo de que o Isso possa estar ciente. O Tu é mais operante e acontece-lhe mais do que aquilo que o Isso possa saber. Aí não

²⁴³ Ibidem, p. 5.

²⁴⁴ Cf. MECA, Diego Sanchez, **Martin Buber**: fundamento existencial de la intercomunicación. Barcelona: Herder, 1984, p. 91.

²⁴⁵ As principais categorias da vida em diálogo é a palavra, relação, diálogo, reciprocidade como ação totalizadora, subjetividade, pessoa responsabilidade, decisão-liberdade, inter-humano.

²⁴⁶ *Das Ansprechen*.

²⁴⁷ A palavra princípio Eu-Isso também pode ser denominada de Eu-Ele.

²⁴⁸ *Das Besprechen*.

²⁴⁹ *Grundwörter*.

²⁵⁰ *Mir-Gegenwärtigsein*.

²⁵¹ *Die Anredbarkeit*.

²⁵² *Die Vernehmbarkeit*.

²⁵³ *Die Beredbarkeit*.

há lugar para fraudes: aqui se encontra o berço da verdadeira vida ²⁵⁴.

As duas palavras-princípio não coexistem em sua atualidade respectiva: o monológico e o dialógico. No entanto, mesmo quando a palavra Eu-Isso está em sua atualidade, o Tu continua presente de uma maneira latente. "A existência dialógica se completa, sobretudo, como um ritmo de atualidade e de latência das duas palavras-princípio" ²⁵⁵.

A linguagem requererá a presença do outro. A presença do outro é indispensável para nossa realização humana. A necessidade da existência do outro, do Tu, é essencial para a constituição da linguagem. Assim, surge o diálogo, inicialmente como uma necessidade existencial. Este diálogo transforma-se em plenitude humana. A linguagem não é simples meio de expressão, que se pode por de lado e trocar como um disfarce, pois na linguagem aparece e se manifesta em sua totalidade aquilo que nós somos. O homem em sua essência humana está em relação. Em relação a quê? À duplicidade. (...) a missão da linguagem é despertar a duplicidade ²⁵⁶.

A criação do mundo e do homem é a manifestação da palavra de Deus. A palavra não só relata a origem e significado da existência humana, mas é função humana de integração social. Introduz o homem no mundo social. Atualiza o homem no seu constante contato com o outro ²⁵⁷.

Aquele que toma a linguagem como um acontecimento vivo e único consegue compreendê-la. A linguagem torna-se atualizadora do homem. Nesse instante o mundo se abre em sua plenitude e na totalidade do horizonte da auto-compreensão do mundo. Quando o ser humano troca pela linguagem sua experiência de ser humano junto ao outro no mundo, ele se hominiza, pois "o homem se torna Eu na relação com o Tu" ²⁵⁸. Essa comunicação é constante, surge da sincera relação humana, da verdadeira linguagem. O ser humano se torna verdadeiramente homem na existência dialogal com o Tu, pois "o homem se torna Eu na relação com o Tu" ²⁵⁹. Na plenitude existencial a linguagem transforma-se em diálogo constante do Eu com o Tu.

²⁵⁴ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 10.

²⁵⁵ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 127.

²⁵⁶ SIDEKUM, Antônio. **Intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1979, p. 42-43.

²⁵⁷ Cf.: Ibidem, p. 43.

²⁵⁸ BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 32.

²⁵⁹ Ibidem, loc. cit.

O diálogo é uma das formas de compreensão do ser humano: compreendendo o que o outro diz, pode-se compreender a si mesmo. Assim apreende-se o que é pensado na palavra e o sentido que é falado. O diálogo acontece na compreensão humana. É preciso conquistar uma abertura de ser para a vida dialógica. A troca de fala não significa grande coisa para o homem, quando não for baseada no reconhecimento do outro. A reciprocidade acontece num espaço de generosidade que se torna presente, em que o diálogo autêntico sela o encontro dos homens, do qual cada um leva para o outro o testemunho não somente de si, mas os valores comuns. Esta é uma atitude, antes de tudo, aberta e receptiva. Isto significa reciprocidade ²⁶⁰.

Dessa forma, o mistério que envolve o ser humano no seu ser genuíno só pode ser desvelado na medida em que ele se volta para aquele que lhe está próximo e que a ele se dedica na sua totalidade de ser.

Nesta relação, que é dialógica, o outro não é apenas o objeto de seu interesse, mas se torna realmente um Tu, com o qual se defronta em uma verdadeira troca interior, em um diálogo pessoal. Compreende-se que tal relacionamento interior, tal relação de pessoas, não é apenas uma conquista adicional, um mero enriquecimento pessoal do homem individual plenamente desenvolvido, do Eu já amadurecido, pleno, mas é muito mais, é uma condição fundamental para o homem poder chegar a ser pessoa no pleno sentido da palavra, a ser ele mesmo. (...) O homem só se torna verdadeiramente homem numa situação dialogal com o Tu ²⁶¹.

Nesta perspectiva, o ser humano começa a ter um olhar sobre a solidariedade no decorrer da história, no qual a consciência de ser social do homem foi desertando e crescendo cada vez mais.

É, talvez, a linguagem mais forte, cuja voz é mais penetrante e humana e que ultrapassa os arcanos da própria consciência da abertura para o outro, com o interesse do homem pelos seus próprios atos e obras, cresceu cada vez mais a sua natural inclinação para a verdadeira comunidade. Essa vida comunitária do homem se realiza no mundo histórico. O mundo, pelo qual o homem se sente atingido de maneira radical e imediata, é o mundo histórico do homem. Mundo, portanto, não designa o conjunto das realidades do mundo físico, senão, também, e principalmente, o mundo do homem transformado pela livre atividade histórica do próprio homem e, fundamentalmente, construído por ele mesmo. O fato de o homem estar inserido no mundo de realidades históricas faz com que ele seja um ser de

²⁶⁰ Cf.: SIDEKUM, Antônio. **Intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1979, p. 46.

²⁶¹ Ibidem, p. 50.

relação. Pois, nesse mundo do homem, nessa história feita pelo homem, decide-se o destino individual e social do homem, pelo que o homem se vê em grande escala desafiado e marcado por este mundo histórico ²⁶².

O *entre* está imbuído neste mistério do reino do Tu. "Ele é a esfera que ontológica que sustenta, que torna possível o evento da relação. (...) o *entre* não é uma construção auxiliar; ele é o verdadeiro lugar e suporte daquilo que se passa entre humanos" ²⁶³.

No entanto, o obstáculo do inter-humano sempre será a dualidade do ser e do parecer. Isto é, o ser é aquilo que é, sem reservas, e se constitui verdadeiramente. O parecer, por sua vez, é o que se quer parecer. O parecer fabrica uma ação que deve agir como espontânea. Ela vive de aparências. Estas, segundo Buber, são os fantasmas que precisam ser exorcizados ²⁶⁴. Assim, quando o *entre* da relação é autêntico ou verdadeiro, também é autêntico e verdadeiro aquele que se comunica com o outro.

Buber reconhece que a crise do *entre* se configura com a crise do humano. A prédica moral se torna muito fraca e frágil se não fizer consonância como a retidão do ser em sua relação.

Se nos tempos primitivos a pressuposição do ser-homem só pode dar-se através da retidão da sua postura de caminhar, a realização do ser-homem só pode dar-se através da retidão da alma no seu caminhar, através de uma grande honestidade que não é mais afetada por nenhuma aparência, já que ela venceu a simulação ²⁶⁵.

O inter-humano pressupõe certa dependência dos homens entre si. A aparência tenta sanar a dificuldade de um confirmar seu ser no outro, descartando a possibilidade de oposição de convicção por parte do outro. Ceder à aparência é covardia, resisti-la é a verdadeira coragem. O homem que luta contra a aparência nunca o faz em vão. "Certamente torna-se cada vez mais difícil perfurar a crosta cada vez mais endurecida que se formou sobre o ser" ²⁶⁶. Mas não é verdadeira a afirmação que não é possível mudar a "natureza" do

²⁶² Ibidem, p. 50-51

²⁶³ ZUBEN, Newton Aquiles von. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003, p. 139.

²⁶⁴ Cf.: BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 142.

²⁶⁵ Ibidem, p. 143.

²⁶⁶ Ibidem, p. 144

homem que age na aparência, “o homem, enquanto homem pode ser redimido”²⁶⁷.

Outro problema que se pode encontrar na relação também abrange a esfera do *entre*. É a imposição de uma atitude ou opinião própria ou, ainda, o procurar no outro algo que corresponda com a própria opinião. A primeira é muito usada na propaganda e a segunda pelos educadores. Na *Crítica da razão prática*, Kant fornece um princípio norteador que impede usar o ser humano como meio, o homem pode ser tratado somente como um fim em si. Para Buber o inter-humano se aproxima de Kant, mas sua origem e objetivos são diversos. Para o autor é na reciprocidade que se conhece o homem e se chega ao objetivo último: o ser humano.

Não é o ser-próprio (o homem) como tal que é o essencial em última instância, mas o fato que o sentido da criação da existência humana se completa, vez por vez, como ser-próprio. É a função de abertura entre os homens, é o auxílio ao vir a ser do homem enquanto ser-próprio, é a assistência mútua na realização do ser-próprio da natureza humana conforme a criação, é isto que leva o inter-humano à sua verdadeira altura. (...) é somente aí que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem ²⁶⁸.

Com isso Buber afirma que está errado afirmar unicamente a individualização, mas também a relação entre dois, onde cada um tem em mente, ao mesmo tempo, o que existe de mais elevado na relação, sem impor algo de sua própria realização. Somente a descoberta e a prática do *entre* possibilita a conversação genuína ²⁶⁹.

²⁶⁷ Ibidem, loc. cit.

²⁶⁸ Ibidem, p. 152.

²⁶⁹ Cf.: Ibidem, p. 153.

CONCLUSÃO

A reflexão de Buber sempre partiu de atos da vida, isto é, das vivências concretas de seus anos. O que provocou o início desta reflexão foi o desencontro com sua mãe. Queria entender o porquê de não sentir nada pela sua mãe quando ela o procurou depois de muito tempo ²⁷⁰. Entre os dois não havia nada, ele não conseguia olhar para os espantosos belos olhos dela, foi um fracasso de relação: um desencontro.

A relação dialógica de Buber acontece em três esferas do ser. A primeira com a natureza, a segunda é a vida com os homens e a terceira com os seres espirituais. No entanto, será entre os homens que a relação se manifesta como linguagem. Nesta esfera se pode dar e aceitar o Tu. Na primeira esfera não era possível a reciprocidade, pois permaneciam na obscuridade sem alcançar o limiar da conversação. A terceira esfera é marcada pelos seres espirituais. Ela é meio envolta de nuvens, silenciosa, mas provocadora de resposta. Neste nível não se identifica um Tu, mas se percebe um chamado ou uma invocação para se responder atuando. É uma resposta dada com todo o ser da melhor forma que os lábios podem pronunciá-la. Assim, as três esferas oferecem situações de tornar-se presente que podem elevar o olhar ao limiar de um Tu Absoluto.

Contudo, a relação se estabelece de modo mais comum entre dois homens. Isso porque o Tu é pronunciado com a riqueza de toda a linguagem. A relação pode, então, avançar e voltar na mesma forma da palavra-princípio, somente aqui a invocação e a resposta são formuladas e vividas na reciprocidade.

A antropologia de Buber compreende, em primeiro lugar, o ser humano como um ser relacional. A partir de suas relações Buber afirma a existência humana no existir com o outro, evitando uma relação que consista numa relação somente consigo mesmo. É na relação com o outro que ele descobre e conhece a si mesmo.

O reino do Tu supõe, ainda, o encontro de um com o outro pela categoria do entre. Somente os homens podem dizer Tu a outro e podem também dizer nós. O entre é um existencial que pode cobrar realidade ontológica em graus muito diferentes. É a esfera comum aos dois: ao Eu e ao Tu.

²⁷⁰ Conferir a nota 2.

O *entre* não é uma construção *ad hoc*, secundária, mas um lugar e um suporte reais que se estabelecem entre um homem e outro. Sua realidade requer atenção especial, pois o encontro inter-humano sempre perpassa uma fina realidade onde o Eu e o Tu se encontram, diferenciando-se da alma e do mundo. Segundo Buber a essência do homem pode ser conhecida pelo reino do *entre*. O que existe de mais peculiar no ser humano se pode perceber na relação com o outro. O voltar-se para o outro é, por natureza, uma relação dialógica. Essa relação é marcada por elementos como a reciprocidade, o fazer-se presente para o outro, a resposta responsável, a consciência de alteridade, o espírito de totalidade, a abertura ao absoluto ou eterno e a unicidade de si que fundamentam o diálogo.

Buber chama o *entre-dois*, às vezes, de amor e, outras, de Espírito. Quando se trata de amor, Buber não se refere a nenhum sentimento, mas a uma realidade profunda: uma força cósmica. O amor provoca a atualidade e corresponde à responsabilidade de um Eu para com um Tu. Portanto tem característica de totalidade. O ódio, contudo, mesmo existente, sempre é parcial. Não se pode odiar o ser em sua totalidade, apenas parte dele ²⁷¹. O amor é um. O homem tem os sentimentos, estes moram no homem, enquanto ao amor, este não surge, ele é construído entre o Eu e o Tu e eleva a relação até o seu limite. O espírito é a resposta do homem ao Tu. O espírito é a palavra. O Espírito não está na interioridade do Eu, está entre Eu e Tu. Aquele que sabe responder Tu vive no espírito ²⁷².

Seria desejável que toda relação entre um e outro fosse Eu-Tu, mas é impossível permanecer nesta dinâmica. Sempre se alterna entre um Eu-Tu e Eu-Isso. Mas isso não pode ser considerado com algo ruim, pois é neste fluir de Tu e Isso que se encontra a liberdade. Por isso, a relação Eu-Tu, embora não permaneça de modo constante, sustenta-se como meta de toda a relação. Cada ser humano contribui ao fazer-se presente ao outro com todo o seu ser e colabora ao deixar que o outro se faça presente a ele, afim de que o outro se torne um eu.

Contudo a filosofia relacional de Buber apresenta algumas dificuldades frente a um olhar crítico. O primeiro ponto a ser considerado seria sobre a teoria de manter o diálogo. Não se consegue medir de fato se os participantes

²⁷¹ Cf.: BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979, p. 18.

²⁷² Cf.: Ibidem, p. 45.

realmente conseguiram atingir o que Buber considera um diálogo. Um observador não tem idéia clara se dois participantes de um diálogo conseguiram ou não criar uma relação dialógica. Em segundo lugar a teoria de Buber não é capaz de apontar resultados ou acontecimentos futuros a partir da relação dialógica. O diálogo é sempre incerto e imprevisível. Os resultados aparecem claros somente a quem está inserido ou participando do diálogo. Um terceiro apontamento crítico seria que a teoria de Buber carece de simplicidade. A relação dialógica é complexa e envolve muitos elementos. Mesmo se todas as qualidades que promovem o diálogo estivessem presentes, ainda assim não seria garantido que ele acontecesse. O diálogo é difícil de se conseguir e de nele permanecer, pois uma vez que se aprendeu a estar preocupado com seus próprios sentimentos de felicidade e realização, a relação Eu-Tu já cessou.

Não obstante, a relação dialógica de Martin Buber apresenta elementos muito importantes para uma antropologia filosófica consistente. Mostra pela relação Eu-Tu e Eu-Isso que o ser humano pode, pela sua atitude, viver em reciprocidade e respeito se assim for sua resposta.

A filosofia de Buber é marcada pela esperança depositada no ser humano e em sua progressiva integralidade. E que tudo que está a sua volta faz parte de sua vida como atos-de-vida, tirando o ser humano de um abismo frio de objetivação. A relação dialógica é a resposta que Buber encontrou para sanar a crise da humanidade no mundo. Pois se a pessoa se torna Eu no Tu, esta vida poderá tornar-se uma plenitude se for um diálogo.

Os caminhos, segundo Buber, não existem para serem admirados, mas para serem percorridos; é preciso ouvir, mas não copiar; não adianta pensar em fazer algo, mas sim fazê-lo; e, sobre tudo, o fundamental, da existência humana, não é o indivíduo, nem a totalidade, mas sim o ser humano como humano.

Partindo de sua antropologia filosófica, cujo fundamento é a compreensão do ser humano como um ser-com-o-outro, chega-se a sua idéia de encontro e diálogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de: Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: o inferno**. Tradução de: Domingos Ennes. São Paulo: Cia. do Brasil, 1947.

AQUINO, Tomas de. **Suma teológica**. Tradução de: Alexandre Corrêa. Vol II. Questões 50-119, 2ª ed. Porto Alegre; Caxias do Sul: EST; Sulina; UCS, 1980.

GALACHE, Gabriel C. (Direção). **Bíblia**: Tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BOGLIOLO, Luigi. **Antropologia Filosófica I: l'uomo e il suo agire**. 4. ed. Roma: Pontificia Università Lateranense/Cittá Nuova, 1972.

BUBER, Martin. **A lenda do Baal Schem**. Tradução de: Fany Kon, J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Between man and man**: with an introduction by Maurice Friedman. Trans. Ronald Gregor-Smith. London, New York: Routledge, 2002.

_____. **Caminos de utopía**. Tradução de: J. Rovira Armengol. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____. Da função educadora. Tradução de: Moacir Gadotti e Mauro Ângelo Lenzi. **Reflexão**, Campinas, n. 23, p. 5-23, maio/ago. 1982.

_____. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução de: Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. **Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Tradução de: Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.

_____. **Encontro**: fragmentos autobiográficos. Tradução de: Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Eu e Tu.** Tradução de: Newton Aquiles von Zuben. 2ª ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

_____. **Histórias do rabi.** 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. **Ich und du.** Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1977.

_____. **Il principio dialogico:** e altri saggi. Tradução de: Anna Maria Pastore. Milano: San Paolo, 1997.

_____. **Il problema dell'uomo:** introduzione di Armido Rizzi. Torino: Elle Di Ci, 1990.

_____. **Imagens do bem e do mal.** Tradução de: Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **On intersubjectivity and cultural creativity:** edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1984.

_____. **O socialismo utópico.** Tradução de: Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. **Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

_____. **The knowledge of man:** selected essays. Trans. Maurice Friedman, Ronald Gregor Smith. New York: Humanity Books, 1988.

_____. **Werke. Erster Band:** Schriften zur Philosophie. München: Kösel; Heidelberg: Lambert Schneider, 1962.

CAPELA, Rita Josefina. Martin Buber: educação dialógica e educação monológica. **Convivium**, São Paulo, v. 31, n.5, p. 447-461, set/out. 1988.

CORETH, Emerich. **Antropologia filosofica.** Brescia: Morcelliana, 1978.

CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia:** a obra eu e tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Humanitas, 2005.

ENTRALGO, Pedro Laín. **Teoría y realidad del otro**: el otro como otro yo nosotros, tú y yo. V. 1. Madrid: Bárbara de Braganza, 1968.

_____. **Teoría y realidad del otro**: otredad y proximidad. V. 2. Madrid: Bárbara de Braganza, 1968.

FRIEDMAN, Maurice. **Martin Buber's life and work**. Detroit: Wayne State University Press, 1988.

GALANTINO, Nunzio. **Dizer homem hoje**: novos caminhos da antropologia. Tradução de: Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2003.

GEVAERT, Joseph. **Il problema dell'uomo**: introduzione all'antropologia filosofica. Torino: Elle Di Ci, 1989.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. Vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP.

GUINSBURG, J. **O Judeu e a modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **O desespero humano**. Tradução de: Adolfo Casais Monteiro. 3. ed. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de: Pergentino Stefano Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Hors sujet**. Paris: Fata Morgana, 1987.

MECA, Diego Sanchez, **Martin Buber**: fundamento existencial de la intercomunicación. Barcelona: Herder, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de: Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **Ecce homo**. Tradução de: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2000.

NOGUEIRA, João Carlos. A negação prática do outro como pessoa: a dignidade humana violada. **Reflexão**, Campinas, n. 41, p. 106-111, maio/ago. 1988.

OLSON, Robert. **Introdução ao existencialismo**. Tradução de: Djalma Forjaz Neto. São Paulo: Brasiliense, 1970.

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica Filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, 2004.

ROSSETTI, Lívio: O diálogo socrático "aberto" e sua temporada mágica. **Hypnos**: humano e divino. São Paulo, v. 11, n. 16, 2006.

SIDEKUM, Antônio. **Intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/UCS, 1979.

SWEETMAN, Bredan. Martin Buber's epistemology. **International philosophical quarterly**, Rockhurst University, v. 41, n. 162, p. 2001.

ZILLES, Urbano. Centenário do nascimento de Martin Buber. **Veritas**. Porto Alegre, v. 23, n. 92, p. 344-347, 1978.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Eclipse do humano e a força da palavra. **Reflexão**, v. 9, n. 13, p. 108-127, jan/abr. 1979.

_____. **Martin Buber**: cumplicidade e diálogo. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. Martin Buber e a nostalgia de um mundo novo. **Reflexão**, v. 10, n. 32, p. 82-95, maio/ago. 1975.

_____. O primado da presença e o diálogo. **Reflexão**, v. 12, n. 23, p. 24-31, maio/ago. 1982.

_____. Projeto e utopismo dialógico: uma questão antropológica. **Reflexão**, v. 1, n. 4, p. 93-105, dez. 1976.

