

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Adailton Moreira

ONTOLOGIA DA VIDA EM COMUNIDADE EM MARTIN BUBER

JUIZ DE FORA 2025

ADAILTON MOREIRA

ONTOLOGIA DA VIDA EM COMUNIDADE EM MARTIN BUBER

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Teorias e Linguagens da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida

JUIZ DE FORA 2025

ADAILTON MOREIRA

**ONTOLOGIA DA VIDA EM COMUNIDADE EM MARTIN
BUBER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Teorias e Linguagens da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Victor Siqueira Santos
PUC - Rio

*À Congregação Operária da Nova Era. Ao meu
casal de filhos Clara Mariana Flamboyant e Victor
Gonçalves.*

AGRADECIMENTOS

Ao Criador dos Mistérios e a todos os seus colaboradores.

À Maria Moreira dos Santos, minha querida vó, in memoriam.

À minha mãe Matildes de Fátima e a meu pai Hélio Moreira

À Juliana de Conti Macedo e a Caetano Trindade pela generosa colaboração financeira.

À Clarissa De Franco, pela condução espiritual.

Aos Professores: Dr. Edson Fernando de Almeida, orientador de fineza imensurável e aos professores Jonas Roos, Frederico Pieper, Humberto Quaglio.

Ao povo brasileiro que, pelos impostos, concedeu-me Bolsa de Estudos.

À Universidade Federal de Juiz de Fora.

Minha sincera gratidão!

RESUMO

Este trabalho pretende destacar a contribuição de Martin Buber para o entendimento dos grandes problemas atuais representados principalmente pelo individualismo hedonista e pelo coletivismo alienante e ressalta a alternativa buberiana que é a proposta de vida em comunidades autênticas fundadas no diálogo, lugar de vivências na imediaticidade do face a face e da reciprocidade. Comunidade e vida estão ontologicamente unidas. A modernidade líquida promove como consequência de seus valores o afastamento dos seres humanos uns dos outros. O modo de vida em comunidade é o avesso da sociedade atomizada na qual os indivíduos competem entre si, vivem solitários, se deprimem até o suicídio enquanto as grandes nações promovem guerras genocidas. Nas sociedades contemporâneas predominam os relacionamentos objetivos e instrumentalizados, Eu-Isso, em detrimento da relação autêntica, Eu-Tu, que fundamenta uma ética da alteridade e do diálogo genuíno. O centro da vida em comunidade é a espiritualidade que se revela na relação. Nas abundantes fontes da tradição judaica e no diálogo profundo com a cultura ocidental Buber encontra uma alternativa que se mostra plausível e atual.

Palavras-chave: Comunidade. Vida. Eu-Tu eterno.

ABSTRACT

This work aims to highlight Martin Buber's contribution to understanding the major current problems represented primarily by hedonistic individualism and alienating collectivism. It also emphasizes Buber's alternative, which is the proposal for life in authentic communities founded on dialogue, a place of experience in the immediacy of face-to-face interaction and reciprocity. Community and life are ontologically linked. Liquid modernity promotes, as a consequence of its values, the alienation of human beings from one another. The community way of life is the opposite of the atomized society in which individuals compete with each other, live in solitude, and become depressed to the point of suicide, while great nations wage genocidal wars. In contemporary societies, objective and instrumentalized I-It relationships predominate, to the detriment of the authentic I-Thou relationship, which underpins an ethics of otherness and genuine dialogue. The center of community life is the spirituality that reveals itself in relationship. In the abundant sources of Jewish tradition and in the profound dialogue with Western culture, Buber finds an alternative that proves plausible and current.

Keywords: Community. Life. Eternal I-Thou.

.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CONTEXTUALIZAÇÃO	13
1.1 MARTIN BUBER E SUAS AFINIDADES	13
1.2 A CRISE DE PARADIGMAS	23
1.3 A ALTERNATIVA BUBERIANA	33
1.4 A TRADIÇÃO JUDAICA	38
2 ONTOLOGIA DA COMUNIDADE EM BUBER	49
2.1 A RELAÇÃO EU-TU E O RELACIONAMENTO EU-ISSO	49
2.2 PRINCIPAIS CATEGORIAS	53
2.3 A COMUNIDADE.....	57
2.4 EDUCAÇÃO E ARTE	67
3 COMUNIDADE E ESPIRITUALIDADE	71
3.1 DEUS: O TU ETERNO	71
3.2 A RELIGIÃO	82
3.3 ESPIRITUALIDADE E ÉTICA	90
3.4 AS NOVAS COMUNIDADES.....	92
CONCLUSÃO	96
BIBLIOGRAFIA	99

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo compreender os elementos constitutivos da vida em comunidade a partir da contribuição de Martin Buber, filósofo que faz significativa reflexão sobre o sentido da vida e das relações humanas na era moderna. A reflexão sobre a comunidade e a alteridade é essencial para enfrentar os desafios da contemporaneidade e buscar um futuro mais solidário e humano. Nesta perspectiva se direciona a presente pesquisa.

Martin Buber se destaca pela busca de uma renovação da vida social, por uma crítica contundente à modernidade e uma proposta de vida em comunidade que seja horizonte de possibilidades de vida plena. Influenciado pelo hassidismo, uma corrente mística do judaísmo, Buber enfatiza a importância das relações interpessoais e a busca por uma vida comunitária mais autêntica. Ele acreditava que a verdadeira realização humana só poderia ser alcançada por meio da convivência e do diálogo com o outro, desafiando a dominação e a exploração que caracterizam a sociedade moderna.

Buber argumenta que a modernidade, com sua ênfase no individualismo hedonista, levou a uma alienação do ser humano. Ele destaca como a coletividade e a individualidade se entrelaçam, levando a um sentimento de desconexão e desamparo. A busca incessante pelo prazer e a cultura do descartável geram um vazio existencial, enquanto o hedonismo se torna uma norma social, ocultando a dor e a tristeza.

Sua crítica à sociedade contemporânea é clara quando expressa seu descontentamento tanto com o modelo liberal capitalista quanto com a sociedade socialista centralizada soviética de seu tempo. Para ele a comunidade é o lugar onde a fraternidade, a igualdade e a solidariedade entre os indivíduos se tornam o centro das relações sociais.

A formação intelectual de Martin Buber foi rica e diversificada. Ele teve contato com pensadores de várias áreas, que moldaram seu pensamento. Entre seus mestres e influências estão Wilhelm Dilthey e Georg Simmel, que o ajudaram a desenvolver uma compreensão mais profunda da experiência humana. Além disso, sua amizade com Gustav Landauer e Franz Rosenzweig teve um impacto significativo em sua obra. Landauer, um anarquista socialista, inspirou Buber a considerar a importância das comunidades autônomas, enquanto Rosenzweig, um destacado pensador judaico, influenciou sua visão sobre a relação entre judaísmo e modernidade.

Buber também se destacou em seus estudos sobre o misticismo cristão, especialmente sobre figuras como Meister Eckhart e Jacob Boehme. Sua tradução da Bíblia judaica, realizada em

colaboração com Rosenzweig, foi um marco em sua carreira, refletindo seu compromisso com a renovação espiritual do judaísmo e com as tradições hermenêuticas.

Neste trabalho destaca-se uma das obras mais influentes de Buber, "Eu e Tu" (1923), onde ele apresenta a possibilidade de uma dualidade nas relações humanas que podem ser expressas pelo par de palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. No relacionamento Eu-Tu, o ser humano se envolve em um diálogo verdadeiro e recíproco, reconhecendo a alteridade do outro e estabelecendo uma conexão profunda. Essa relação é caracterizada pela presença, pela autenticidade e pela abertura ao mundo.

Em contraste, a relação Eu-Isso é marcada pela objetificação do outro. Nessa postura, o indivíduo vê o outro como um objeto ou uma coisa, reduzindo a relação a um mero uso ou utilidade. Buber argumenta que a verdadeira essência do ser humano se revela na relação com o outro, e que a vida autêntica só pode ser vivida por meio do diálogo, da reciprocidade e na comunidade. Essa perspectiva filosófica oferece uma crítica contundente ao individualismo, que tende a isolar o ser humano em sua própria subjetividade.

Para Buber, a comunidade é fundamental para a realização do ser humano. Ele não a vê apenas como uma estrutura social, mas como o espaço onde a vida se torna plena. Em sua visão, a comunidade é a condição essencial para o florescimento da vida humana, e a verdadeira comunidade se baseia em relações autênticas entre as pessoas, onde o amor e a solidariedade são os princípios que regem a convivência.

Buber argumenta que a comunidade é essencial para a vida humana. A verdadeira vida se manifesta na convivência comunitária, onde a interação se torna um espaço de crescimento e de doação. A vida dialógica, caracterizada pela interação e pelo reconhecimento do outro, é contrastada com a vida monológica, que resulta da solidão e da incapacidade de se conectar com o outro. A comunidade surge da união dos indivíduos, onde a relação com o "Tu" é central.

A etimologia de "comunidade" revela a complexidade de um dom que também é um dever. Este conceito implica que a verdadeira comunidade é construída a partir da doação mútua e da gratuidade, distanciando-se do espírito mercantil.

A discussão sobre a potencial dissolução do indivíduo dentro da comunidade, como apontado por Esposito, levanta questões sobre os riscos de práticas totalitárias e de violência que podem emergir de uma comunidade fechada. Buber propõe uma nova forma de comunidade que transcende a mera utilidade e se fundamenta na relação viva e recíproca, com um centro ativo que orienta as relações.

A comunidade é vista como um espaço onde a presença divina se manifesta, sendo o centro religioso um elemento crucial para a união e a vivência do amor entre os indivíduos. O Estado é considerado um obstáculo à verdadeira vida comunitária, pois ele promove uma abstração que distancia os indivíduos de suas relações essenciais. Exemplos práticos de comunidades, como os kibutzim, demonstram a viabilidade de uma nova organização social baseada na colaboração e na relação autêntica entre os indivíduos.

Buber critica a abstração do Estado, que, em sua opinião, destrói a vida comunitária e afasta os seres humanos de Deus. Ele acredita que as antigas comunidades, formadas em torno de princípios religiosos e laços de sangue, se degeneraram em estruturas que limitam a liberdade e a autenticidade das relações. Nesse sentido, ele propõe a necessidade de comunidades autênticas, onde as pessoas se unam por amor e pela busca de um propósito comum.

A experiência dos kibutzim em Israel, onde ele viveu e trabalhou, foi fundamental para o desenvolvimento de sua teoria da comunidade. Nos kibutzim, Buber encontrou um modelo de vida comunitária que prioriza a coletividade, o trabalho em conjunto e a solidariedade, servindo como um exemplo prático de seus ideais.

Religião e ética em Buber estão profundamente entrelaçadas. Ele vê a religião não apenas como uma crença em Deus, mas como uma relação entre o ser humano e o divino. Para ele, a religião é uma experiência de presença, um estar diante do outro, onde a relação com Deus se torna significativa. Buber argumenta que a verdadeira espiritualidade exige a abertura ao outro, a confirmação do Tu e a constatação da impossibilidade de uma existência autêntica fora das vias da alteridade.

Neste trabalho percebe-se que a ética buberiana é, portanto, enraizada na relação com o outro, onde a responsabilidade e a alteridade são centrais para a convivência humana. Ele propõe que as ações humanas devem ser pautadas pelo desejo de desenvolvimento pessoal através do encontro autêntico com o outro, pois a escolha entre a vida ou a morte é possível pelo livre arbítrio.

A noção de "inter-humano" ocupa espaço privilegiado aqui porque representa a transição de um foco individual para uma vida social baseada no respeito à alteridade, sendo fundamental para entender a experiência humana e a sua dialeticidade. A relação é a essência da existência, ocorrendo em três esferas: com a natureza, com os outros e com seres espirituais. Cada esfera oferece uma conexão com o divino e revela a importância do diálogo como meio de viver autenticamente. O diálogo é mais do que comunicação; é uma atitude que envolve responsabilidade e reciprocidade.

Para Buber, liberdade e destino estão interligados e a verdadeira libertação se dá através do retorno ao espírito, não por meio do progresso material. A experiência do outro deve ser reconhecida, e a responsabilidade é vista como um aspecto ético da reciprocidade.

Por fim, destaca-se neste trabalho, a importância das novas comunidades que podem vistas como manifestações de busca por espaço onde a vida e a espiritualidade se encontram. Elas surgem como respostas ao individualismo exacerbado da modernidade, oferecendo um modelo de convivência que valoriza a intersubjetividade e a solidariedade.

São relevantes nesta pesquisa a necessidade de relações autênticas e a importância da comunidade na realização do ser humano. A comunidade dá sentido mais profundo à vida: é uma alternativa ao individualismo e ao coletivismo que marcam a sociedade moderna. Através de sua obra, Buber faz refletir sobre o valor das relações autênticas e a importância de construir comunidades onde a vida se torne plena e significativa.

A análise feita aqui mostra, seguindo Buber, a importância da comunidade na vida moderna e como uma verdadeira vivência comunitária pode restaurar o sentido de pertencimento e conexão entre os indivíduos, especialmente em tempos de crises social e existencial. A crise da modernidade “líquida”, caracterizada pela apatia diante das guerras, desigualdade social e solidão traz consigo uma necessidade urgente de reconectar-se com o outro e reconstruir relações significativas através do encontro intersubjetivo.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO

1.1. Martin Buber e suas afinidades

Martin Buber nasceu em Viena, em 8 de fevereiro de 1878. Cresceu envolvido tradição judaica. Seus pais se divorciaram quando Buber tinha três anos de idade o que o levou a morar com os avós paternos Salomon e Adele Buber. Sobre esta etapa da vida de Buber Araújo afirma:

Junto a eles, principalmente ao avô Salomão Buber, teve a chance de vivenciar a autêntica união ente a tradição judaica e o espírito liberal da Haskalah . Esse período oportunizou a Martin Buber aprender a língua hebraica e estreitar contatos com a tradição judaica. Salomão Buber foi um reconhecido erudito e hebraísta, além de um exímio conhecedor da tradição Midráshica. (Araújo, 2014, p.23)

Salomon Buber, o avô, o levou a conhecer de perto o hassidismo, uma vertente de renovação espiritual do judaísmo, que marcou profundamente todo o pensamento buberiano. Sua formação, portanto, se inscreve no âmago da tradição judaica e ao mesmo tempo no espírito da modernidade ocidental. Sobre Buber nos diz Michael Lowy:

Martin Buber fez uma contribuição admirável à utopia socialista, quer dizer, ao sonho de uma sociedade livre, igualitária e fraterna, livre de dominação e exploração. Como todo grande pensador da utopia, desde Thomas More até Marx, Buber é, antes de tudo, um crítico da ordem das coisas existentes. Seu diagnóstico da sociedade moderna é de uma grande lucidez e de uma surpreendente atualidade. (Lowy, 2009, p 74)

Em 1900, Buber e sua esposa Paula Winkler se mudaram para Berlin onde conheceram Gustav Landauer, cujas ideias socialistas e outras afinidades favoreceram profundos laços entre eles a vida toda. Analisando a trajetória acadêmica de Buber, Castro afirma:

Também foram decisivos em seu modo de pensar seus mestres: Dilthey e Simmel. E, seus amigos íntimos: Franz Rosenzweig e Gustav Landauer, sendo, respectivamente, este, líder da Academia Judaica Livre de Frankfurt, que teve grande referência na obra de Buber A Estrela da Redenção, editada em 1921. E, aquele, grande motivador de seus pensamentos referente ao conceito de comunidade, e que esteve ao lado de Buber entre 1900 a 1929, ano de sua morte. (Castro, 2019, p.23)

Buber foi um ardente estudioso das sociedades contemporâneas e do fenômeno religioso. Suas pesquisas sobre o misticismo cristão de mestre Eckart e Jacob Boehme e sobre a mística judaica foram longas e resultaram brilhantes trabalhos publicados sobretudo em sua primeira fase (1903-1913) onde se vê um profundo compromisso não só com a renovação espiritual do judaísmo, tradição da qual Buber faz parte, mas também de toda a humanidade.

Neste sentido sua importância foi assim atestada por von Zuben: “Sua vasta obra sobre o judaísmo e estudos hermenêuticos da Bíblia judaica e sobre o hassidismo o demonstraram cabalmente. Ele poderia antes ser considerado um cientista da religião (Religionswissenschaftler).” (Zuben, 2015. p.945)

Em maio de 1925, Lambert Schneider, um editor alemão encomendou uma tradução da bíblia judaica como trabalho inaugural de sua recém-fundada editora. Buber aceitou o desafio e em companhia de Franz Rosensweig (que morreu em 1929) iniciou a tradução que só foi concluída em 1961. Segundo Roberto Bartolo; “A tradução buberiana da Torá torna-se mais estranha por não querer fazer qualquer atualização do texto sagrado que busque enquadrá-lo nos clichês cotidianos da contemporaneidade, como é o empenho maior de tantas traduções 'modernas'”,(Bartolo, 1998, p.87)

Participou do Círculo de Eranos, que era um grupo de intelectuais que se reuniam na Suíça a partir de 1933, para estudar diversos temas como religião, hermenêutica, história. A crítica ao racionalismo era o fio unificador. Com Buber fizeram também parte deste grupo Rudolf Otto, Gershom Scholem, CG Jung dentre outros.

Em 1937, Buber imigrou para a Palestina, ligando-se à Universidade Hebraica de Jerusalém onde lecionou filosofia. Buber vislumbrou o desenvolvimento dos povos árabes na região da Palestina através de uma ampla reforma agrária como medida econômica eficaz. Acreditava que pudesse ser criado um estado bi-nacional (judeu e árabe) na Palestina, o que foi considerado quase uma traição por significativa parcela do povo de Israel.

Seu engajamento no movimento sionista variou no tempo sob motivação de amigos e outras afinidades. Buber revela em seus escritos uma visão antropológica que, embora não se encaixando em nenhuma corrente filosófica, é “subversiva” e aponta um novo centro paradigmático fazendo recuperar o sentido de comunidade como espaço original da solidariedade, fraternidade e reciprocidade entre os homens.

Martin Buber por ter assumido plenamente o paradoxo da existência humana tanto em sua vida quanto em suas obras, marca seu lugar na história como grande apaixonado pela esperança no humano. Como poucos, conseguiu articular de modo singular, a reflexão e a existência concreta. A fonte de seu pensamento foi sua existência e esta a manifestação histórica de suas convicções. Tido, por vezes, como filósofo, ele não se preocupou em jurar fidelidade às exigências convencionais do discurso filosófico. Ele preferiu ser conhecido como homem a-típico. (Zuben, 1981, p.1)

Buber presenciou duas grandes guerras que escancarou a monstruosidade de determinadas formas sociais e organizações políticas. Inúmeras mortes e atrocidades diante das quais a questão da alteridade se coloca como solução: trata-se de resgatar o Tu frente a afirmação unicamente do Eu.

Marcelo Dascal em suas notas introdutórias de “Do diálogo e do dialógico” afirma: “Apesar de ter vivido as duas grandes guerras mundiais e a guerra de independência de Israel, uma ideia de cujo 'poder' que Buber jamais duvidou e que sempre lhe serviu de guia foi justamente a ideia de paz” (Buber, 1997, p.14)

A concepção buberiana de paz não coincide apenas com a ausência das guerras mas é uma paz orgânica, um estado de constante atenção ao que se tem em comum muito mais do que se ater ao que é divergente. Uma paz vital porque é equilíbrio dinâmico. Embora almejada desde a antiguidade e apesar de tanta reflexão, a paz permanente ainda não foi obtida, nenhum resultado prático e ainda: nunca como antes uma ameaça de extinção coletiva tornou-se tão real.

A ideia da paz pode motivar as pessoas para a ação. Mas não basta a ideia para que aconteça a ação. Não se deve cair em nenhum tipo de racionalismo ético no sentido de que “saber é agir.” O sucesso ou fracasso de uma ideia no campo prático não depende da natureza da ideia mas de um conjunto de fatores estruturais.

A paz é vantajosa e pode ser desejada por um cálculo de interesses. Há mais interesses comuns que interesses opostos entre os diversos povos do Planeta, segundo Buber. Há, por exemplo, um interesse comum em se apropriar conjuntamente dos recursos do Planeta.

Somente uma alternativa pautada na cooperação poderá prosperar como solução para a crise planetária atual. Buber considera indissolúvel a conexão justiça e paz. Sem justiça o projeto de paz também fracassará. “É impossível uma verdadeira paz construída sob o domínio e a força que sufoca a espontaneidade social”. (Buber, 1997, p.21).

Martin Buber ficou muito conhecido por “Eu e Tu”, uma de suas obras principais, publicada em 1923 e que, certamente, é um marco importante no pensamento ocidental. Segundo testemunha Owen:

I and Thou é um livro fino, marcado por voos de lirismo sincero que canalizam o encontro de Buber com "a alma hassídica". Sua brevidade e paixão literária o fizeram se juntar àquele pequeno clube de textos filosóficos que o público leitor em geral é capaz de apreciar. (Outros exemplos são os aforismos de Marco Aurélio, os ensaios de Michel de Montaigne e a visão de Albert Camus sobre o mito de Sísifo.) Essa mesma qualidade literária é frequentemente o que faz com que o livro seja rejeitado por filósofos acadêmicos por ser solto, assistemático e excessivamente subjetivo. (Owen, 2018, não p.)

Eu e Tu é escrito numa perspectiva fenomenológica, dando um significado existencial às palavras-princípio proferidas pelo ser humano. Proferir a palavra-princípio é se fazer conforme a palavra proferida. “*Eu e Tu* argumenta que dentro dessa realidade elementarmente em rede há dois modos básicos de existência: o Eu-Isso e o Eu-Tu. Essas duas posturas constituem nossa 'atitude dupla' básica.”. (Owen, 2018, não p.). A dupla intencionalidade da consciência se expressa nos pares de palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso.

A hermenêutica buberiana se expande para além da linguagem (linguisticidade), como gestos, silêncio, tudo que faz parte da relação. A linguagem não é a morada do ser humano como em Heidegger mas para Buber é o ser humano a morada da linguagem. Enquanto os pensamentos de Heidegger e Gadamer tiram Deus do horizonte de compreensão para Buber toda relação Eu-

Tu brota da relação com o Tu eterno.

Buber se aproxima de uma fenomenologia existencial que concebe a existência humana como construção de sentido aqui e agora. O sentido se dá com os outros seres humanos e não individualmente. Buber contribui com sua redescoberta do princípio dialógico. Afirma que o eu se torna Eu na relação com o Tu. Desta forma o mundo passa a ser pensado a partir da relação Eu-Tu e não do eu individualista, do autômato social. Não há um Tu em si mesmo como não há um Eu em si mesmo. O Tu depende da atitude do Eu.

Buber compreende o ser humano na tensão entre o espiritual e o material e portanto confronta-se duramente com o pensamento heideggeriano que afasta o divino das possibilidades de sentido da existência humana:

Deus está ausente como horizonte da interpretação da existência humana. O ser humano heideggeriano é fechado em si, sendo o pensamento de Heidegger uma secularização da filosofia de Kierkegaard a qual restringe a relação com Deus ao postular o isolamento do ser humano como necessário para essa mesma relação. Heidegger é a conclusão perfeita de um processo que culmina com a eliminação de Deus do horizonte de compreensão e da vida do ser humano. (Mendonça, 2021.p. 450)

A radicalidade do pensamento heideggeriano que busca incessantemente o Ser esquece-se de sua encarnação no mundo, no ente, e portanto cai no vazio. Autenticidade possui um caráter individualista em Heidegger enquanto em Buber este conceito implica a relação com o outro.

(...) a consciência convoca – de modo individualista – o ser-aí para que resgate, sozinho, seu si-mesmo, ou, dito o mesmo por outras palavras: quando Heidegger assinala que o apelo da consciência convoca o ser-aí para sua autenticidade, isso de alguma forma equivale afirmar que a consciência proclama o ser-aí para que, sozinho, coloque-se diante de si mesmo a partir do seu próprio ser. Indo além, ainda que o autor não deixe de considerar o tema da alteridade – ao trazer à tona a questão do *Mitsein* e do *Mitdasein* –, enfatiza-se, porém, que ele só se propõe formular a questão do “outro” partindo do si-mesmo do ser-aí individual. (Dias 2020, p.80)

Na ontologia heideggeriana o *Dasein* se relaciona somente consigo mesmo. É uma vida monológica que não considera a relação como o outro. Segundo Kátia Mendonça(2020), Buber aponta uma alternativa de compreensão do movimento da vida mais abrangente que as hermenêuticas de Heidegger e Gadamer:

(...) seu pensamento é dotado de profunda religiosidade, o que marca sua concepção de compreensão que, vai muito além do que lhe foi transmitido por seu mestre Dilthey, conduzindo o problema da hermenêutica para um campo que, seguramente, abre dimensões muito ricas, ultrapassando tanto da hermenêutica romântica quanto do giro hermenêutico heideggeriano e gadameriano, isso porque traz consigo a questão do Tu Eterno e ela é simplesmente decisiva para a compreensão espiritual do movimento da vida, incluindo a presença diante da arte e também, mediada por ela, a recepção da graça divina. (Mendonça, 2020. p.468-469).

Para Buber uma existência autêntica está em relação “(...) ao passo que para Heidegger autêntica é a existência do ser-aí em que ele permanece, predominantemente, sozinho, a autenticidade é, em termos buberianos, uma expressão de sentido aproximado de alteridade.” (Dias, 2020, p.79).

Na ontologia relacional de Martin Buber há uma simetria entre o Eu e o Tu. Martin Buber ocupa-se com a recuperação do humano numa sociedade excludente e tecnicista. No entanto:

Tal preocupação, destarte, é por ele, traduzida no investimento da relação pessoal com o outro. Ou seja, a posição de Buber não se dirige a uma revolução ou à mobilização das massas, ou mesmo a uma possível politização dos oprimidos; antes, ele está preocupado com o diálogo e com a relação que deste emerge. (Amitrano, 2011, p.69)

A existência é possibilidade de encontros e de desencontros. O duplo movimento de aceitação e confirmação recíproco não é apenas uma mera troca mas relação de respeito e de reconhecimento do outro. Esta ontologia fundamenta uma antropologia profundamente enraizada numa ética do inter-humano.

Existir tem um sentido relacional. Perder-se de relação é se perder do sentido. A essência humana é dialogal. A condição essencial do ser humano é a relação. “A finalidade da relação é o seu próprio ser, ou seja, o contato com o Tu. Pois, no contato com cada Tu, toca-nos um sopro da vida eterna. Quem está na relação participa de uma atualidade, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele. (Buber, 2001, p.73)

Eu e Tu, Do diálogo e do dialógico são exemplos de obras buberianas que refletem a formação filosófica e seu engajamento nos debates neokantiano e fenomenológico de seu tempo. Mas Buber critica os fenomenólogos por não ultrapassarem os limites kantianos: para Buber não basta dizer que o homem se faz nas relações sociais, mas que se estabelece no diálogo, na autêntica vida em comunidade, bem diferente de uma forma societária baseada no proveito e na utilidade que prende o indivíduo ao mundo do Isso.

Daí decorre uma antropologia que vê o ser humano como um ser de relação. O Eu se realiza na relação com o Tu. A relação Eu-Tu é originária, isto é, anterior ao relacionamento Eu-Isso. O ser humano não pode proferir simultaneamente as palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso.

O pensamento de Martin Buber ressalta o forte vínculo que não deve ser desfeito entre reflexão e ação, ou entre teoria e prática ou ainda entre pessoa e comunidade. Nesta relação pode ser encontrada a solução para a crise atual. Não se trata de um mero ativismo porque há um laço inseparável entre reflexão e ação. Há uma interdependência essencial entre teoria e prática. Toda ação sem reflexão tende ao fracasso e toda reflexão sem ação é infértil. Como diz o Talmud: “Aquele que estuda sem a intenção de agir, melhor seria que nunca fosse criado” e “os

ensinamentos são mais importantes, pois eles engendram as ações.”

Ludwig Feuerbach (1804-1872) talvez seja o autor mais citado por Buber. Dele Buber recebeu um impulso decisivo para a construção de sua filosofia do diálogo. Para von Zuben: “Ele afirmou com clareza sua dívida para com Feuerbach quando dele disse que recebeu um impulso com relação ao sentido do Eu e do Tu e, de um modo geral, no que diz respeito à questão antropológica” (Buber, 2001, p.XXIII)

Ferdinand Tönnies (1855-1936), um sociólogo alemão, ardente defensor da comunidade foi outra grande personagem com quem Buber fez importante interlocução: “Veem-se aí as influências do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies que é quem melhor trabalhou, nessa época, as distinções entre comunidade e sociedade, tendo investigado profundamente as estruturas dos mundos rural e urbano, tendo este último se voltado predominantemente para o lucro”. (Carrara, 2017, p.55)

As ideias de comunidade e sociedade, conceitos centrais da obra buberiana são conceitos basilares para Tönnies.

No âmbito das Ciências Humanas e Sociais, nenhuma outra obra teve tanta influência para os estudos de comunidade quanto *Gemeinschaft und Gesellschaft* de Ferdinand Tönnies. A obra, considerada por muitos um clássico da Sociologia é leitura obrigatória para aqueles que pretendem um revisionismo do conceito de comunidade (tradução, em nossa língua, da *Gemeinschaft*) (Yamamoto, 2013, p.38)

Para Tönnies a sociedade é uma união de homens ligados por um interesse comum. Sua união se dá a fim de conseguirem seus fins. É uma convenção humana fundada sobre uma decisão. A comunidade é a união de homens ligados por um processo natural, pela própria essência. O ser humano nasce em comunidade e ela o sustenta. Portanto ela é condição de possibilidade do ser humano.

É comum a Buber e Tönnies que a sociedade não seja uma substituição natural da vida em comunidade: são dois modelos distintos que podem coexistir no tempo. Em sua sociologia, ainda muito devedora aos princípios positivistas que nortearam o século XIX, Tönnies propunha decompor as relações sociais em uma série de elementos e apresentar os conceitos desses elementos analisados mesmo que na realidade eles não se verifiquem de forma tão pura. Para ele a sociologia deveria propor construções teóricas que permitissem esclarecer os princípios gerais das leis sociais e não os fatos concretos isoladamente. Mas no mundo estes conceitos estão misturados e Tönnies reconhece isso explicitamente como nos esclarece Gomes:

Tönnies procurou criar um modelo de comunidade pura e idealizada, oposta ao conceito de sociedade, criada pela vida moderna. Talvez o autor aqui se aproxime do discurso da filosofia política de Rousseau na ideia básica de bom selvagem contraposto ao indivíduo corrompido pela sociedade. (Gomes, 2006, p. 33)

Tonnies compreende a liberdade como correspondência entre o que se deseja com o que pode ser alcançado e isso só acontece na comunidade enquanto que na sociedade existem somente escolhas ou opções: entre inúmeras alternativas, apenas um pequeno número é factível.

É evidente que o movimento romântico alemão dos séculos XVIII e XIX tenha espalhado suas raízes pelos mais distintos campos. A idealização da vida simples, um certo saudosismo e uma nostalgia bem próprios do romantismo também são sutilmente percebidos em Tonnies e Buber: há uma primazia dos sentimentos na vida autenticamente comunitária em ambos.

Buber, no entanto, se opõe a Tonnies no que se refere à irreversibilidade da marcha rumo à sociedade. Para Buber não é um processo natural, evolutivo a passagem de um modelo de comunidade para uma sociedade de maiores dimensões: a comunidade buberiana é pós-social, não é uma volta ao passado pré-industrial. Ela pode existir em qualquer momento histórico paralelamente a qualquer modo de organização social.

.George Simmel (1858-1918) é outro pensador que compõe o círculo mais próximo de Buber. Também era de ascendência judia e pensador fascinante. Suas reflexões contemplaram temas diversos como a vida urbana, o dinheiro, a arte, as religiões. Foi um pensador que além da sociologia, produziu também filosofia, psicologia, antropologia.

Simmel faz uma análise sociológica onde vê um fechamento do ser humano de seu tempo e uma perda dos sentidos da existência através da monetarização da vida e a redução de tudo a um único nível: o dinheiro.

O dinheiro, com toda a sua ausência de cor e indiferença, torna-se o denominador comum de todos os valores; arranca irreparavelmente a essência das coisas, sua individualidade, seu valor específico e sua incomparabilidade. Todas as coisas flutuam com igual gravidade específica na corrente constantemente em movimento do dinheiro. Todas as coisas jazem no mesmo nível e diferem umas das outras apenas quanta ao tamanho da área que cobrem. No caso individual, esta coloração, ou antes descoloração, das coisas através de sua equivalência em dinheiro pode ser diminuta ao ponto da imperceptibilidade. (Simmel, 1973, p.16)

Segundo Simmel, a concentração da população mundial na cidade grande desagregou as pequenas comunidades e o modo de vida solidário e cooperativo. Na cidade grande predominam as relações competitivas mediadas pelo dinheiro e neste contexto até o outro é mercadoria. “A metrópole moderna, entretanto, é provida quase que inteiramente pela produção para o mercado, isto é, para compradores inteiramente desconhecidos, que nunca entram pessoalmente no campo de visão propriamente dito do produtor.” (Velho, 1973, p.14).

A crítica radical ao dinheiro remonta a Rousseau que em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* já propunha a substituição do sistema baseado no dinheiro, do individualismo possessivo, por um sistema econômico autossuficiente baseado na

produção agrícola onde o dinheiro se tornaria quase dispensável.

(...) destaca-se a reflexão a respeito da sociedade, como apresentado pelo filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que propunha a substituição do sistema baseado no dinheiro, do individualismo possessivo por outro onde os homens estariam vivendo com os outros, em um sistema econômico autossuficiente baseado na produção agrícola onde o dinheiro se tornaria quase dispensável. Um modo de vida que impedisse a introdução da necessidade do supérfluo e do luxo em detrimento do necessário para a manutenção da sobrevivência. (Neves, 2025, p.4)

A criação de novas necessidades para que novas mercadorias sejam consumidas no mercado capitalista é um dos principais objetivos da propaganda e da ideologia de consumo hegemônicas. O ser humano da cidade grande é bombardeado por forças externas submetendo-se à lógica predominante no modelo social vigente.

De fato, as reflexões de Simmel sobre a grande cidade continuam surpreendentemente atuais, talvez porque ele realize, sobretudo, uma sociologia da forma da cidade grande, uma forma que, apesar da distância temporal da sua obra, continua basicamente a mesma: a cidade grande é uma força centrípeta que concentra as pessoas, o dinheiro, as mercadorias, as coisas, os fluxos, e depois irradia isso tudo bem além de seus limites físicos. (Dias, 2012, p.3)

O processo de urbanização orientado pela revolução industrial esvaziou o campesinato que era um modelo de vida mais próximo a modelos comunitários, destruiu as pequenas aldeias e vilas e construiu a cidade grande, o portfólio das mercadorias: “Com cada atravessar de rua, como o ritmo e a multiplicidade da vida econômica, ocupacional e social, a cidade faz um contraste profundo com a vida de cidade pequena e a vida rural no que se refere aos fundamentos sensoriais da vida psíquica”. (Velho, 1973, p.12)

Outro pensador que dialogou profundamente com Martin Buber foi Gustav Landauer (1870-1919), um judeu alemão da Bavaria, anarquista, teórico, tradutor e editor de jornal. Suas obras “Ceticismo e Mística” (1903) e “Chamado ao Socialismo” (1911) foram referências para Buber como testemunha Carrara:

Buber nutria grande admiração pessoal por Landauer com quem mantinha uma grande amizade. Landauer exerceu grande influência sobre a concepção Buberiana de comunidade. Era considerado um socialista de comunidades em oposição ao socialismo de estado. Seu impacto sobre Buber não se deu apenas no nível de ideias e doutrinas, mas também no nível da personalidade. (Carrara, 2017, p. 54)

Para Landauer não seria necessário derrubar o Estado para se construir a nova comunidade mas ela poderia ser gestada no âmago dessa sociedade como associações autônomas e autogeridas. O socialismo acontece na prática e não na esperança em uma revolução estatal que talvez não se alcance.

Buber partilha com Landauer a ideia de que é preciso começar desde logo a construir o socialismo, criando comunidades rurais socialistas, “cidades socialistas com oficinas e fábricas no meio rural”. A revolução política é, a seus olhos, necessária, mas seu papel será unicamente de liberar a sociedade dos obstáculos econômicos e políticos que impedem sua

reorganização num espírito comunitário (Lowy, 2009, p.76).

É importante destacar a forte impressão deixada em Martin Buber pela Nova Comunidade, um movimento social alemão de Berlim, do qual Gustav Landauer era uma das mais importantes lideranças. O universalismo abstrato predominante entre os membros da Nova Comunidade, no entanto, incomodava Martin Buber pois se constituía para ele num embaraço para a realização da comunidade concreta porque não havia a mescla necessária entre teoria e prática, reflexão e ação. E Buber articula com muita intensidade a relação *logos - práxis*.

A influência de Landauer é também reconhecida por Carrara que em uma de suas notas de rodapé afirma:

A amizade com Landauer foi decisiva na vida adulta de Buber. Buber o encontrou, em 1899, quando ele tinha ainda 29 anos. Foi Landauer quem encorajou a mudança nos estudos universitários de Buber da ciência e da história da arte para o misticismo cristão. Em 1906, Landauer havia publicado a primeira edição moderna do grande místico alemão, Mestre Eckhart, cujos princípios básicos guiaram Buber em suas primeiras tentativas de traduzir os escritos hassídicos. (Carrara, 2017, p.53)

Para alguns Buber trata Landauer com uma verdadeira veneração digna de um herdeiro dos profetas. Michael Lowy assim diz sobre a relação entre ambos: “Amigo próximo de Martin Buber, Gustav Landauer distingue-se dele tanto por seu engajamento político militante (libertário) como por seu distanciamento do sionismo e da religião”. (Lowy,1989, p.41)

Há em Landauer uma secularização de temas proféticos e místicos na construção de seu pensamento social, mas Lowy esclarece que não se trata de uma secularização no sentido social do termo pois a dimensão religiosa perpassa todo o seu pensamento político. Alguns até falam de um certo ateísmo místico em Landauer pois os seus discursos revolucionários estão permeados por esse universo simbólico que acaba se constituindo em um campo religioso.

Seu pensamento messiânico atribui ao povo judeu uma tarefa especial no destino da humanidade, cabendo agora sua transformação para um momento melhor. É uma concepção de história que pensa a revolução como um acontecimento abrupto, uma irrupção.

Franz Rosenzweig (1886-1929) foi um grande pensador e um homem de forte engajamento político que compõe o círculo dialógico de Martin Buber. Fundou a Casa do Aprendizado Judaico, em Frankfurt, um centro que além de buscar o conhecimento da tradição judaica tinha como objetivo principal o diálogo com todos os seres humanos. Muitos intelectuais judeus passaram por esse círculo.

A relação Buber-Rosenzweig foi tão significativa que o Conselho de Coordenação Alemã, entidade que aglutina várias organizações judaico-cristãs fundada em 10 de novembro de 1949 em Bad Nauheim, Alemanha, criou a Medalha Buber-Rosenzweig, dada anualmente a pessoas,

instituições ou iniciativas que tenham contribuído para o diálogo entre cristãos e judeus e aos que contribuem para a cooperação artística, científica ou política entre judeus e cristãos.

Em 5 de novembro de 1989 foi criada a Fundação Buber-Rosenzweig e, em 2004, foi fundada a Associação Internacional Rosenzweig, em Kassel, na Alemanha. Essa Associação possui uma seccional no Brasil.

No Brasil pode-se dizer de uma recepção tardia da obra de Rosenzweig. O primeiro estudo consagrado a ele apareceu em 1993: “Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig.”, de Ricardo Timm de Souza. Sua importância e atualidade são atestadas por Henriques assim: “Nestas dimensões, a pós-modernidade chamou a si categorias de alteridade e diferença, narrativa, história e memória, temporalidade e noção messiânica, todas elas categorias rosenzweigianas.” (Henriques, 2017, p.9)

Rosenzweig antecipa a problemática da filosofia da existência. Para ele a tarefa da filosofia não é construir sistemas mas reconstruir a vida. Trata-se de um pensamento mergulhado na contingência e na temporalidade. Ele apresenta o seu “pensamento novo” como ele próprio dizia, um pensamento dialógico como alternativa à filosofia dialética de Hegel, predominante na época.

No início do século XX Rosenzweig ainda acreditava que a relação da individualidade com o divino só fosse possível pela negação do mundo. Esta postura gnóstica mudou repentinamente numa noite de julho de 1913, num acalorado debate. Nesta noite, como diz Henriques: “Rosenstock persuadiu Rosenzweig a converter-se ao cristianismo, salientando que uma vida fundamentada na revelação e dedicada à missão de redimir o mundo seria o único caminho para a reconciliação do eu e do mundo.” (Henriques, 2017, p.18).

Rosenzweig aprofundou seus estudos sobre o cristianismo mas decidiu permanecer judeu. O resultado desta crise espiritual é sua conversão à ideia de revelação. A partir daí seu entendimento sobre a racionalidade transforma-se radicalmente. A revelação é um fato da história. Mediante as relações de criação, revelação e redenção, Deus, o homem e o mundo se convergem para a unidade.

“A Estrela da Redenção”, sua obra principal, publicada em 1921, foi escrita para romper com filosofia da totalidade, apesar de conservar categorias bíblicas e hegeliana ele propõe uma síntese filosófica e teológica com destaque para a ideia de revelação como o apelo do outro.

No entanto, é um dos livros mais importantes do século xx, em tudo comparável ao Ser e Tempo de Heidegger ou ao Tratado de Wittgenstein. Além de antecipar a problemática da filosofia existencial, está na gênese do que chamamos o “pensamento dialógico”, mais conhecido através de Buber e Lévinas. (Henriques, 2017, p.8)

Outra grande referência para Buber foi Wilhelm Dilthey (1833-1911). Para ele toda reflexão deve se originar da vida e a função da filosofia é tornar claros os pensamentos buscando

sempre o esclarecimento e não apresentações de sentenças filosóficas que componham algum método.

Segundo Cesar:

(...)o enigma da vida é, para Dilthey, o problema central de toda filosofia. Questões filosóficas, problemas delimitados de filosofia prática, conceitos e sistemas filosóficos variados têm a vida, em sua enigmaticidade, como pano de fundo. Há, portanto, de se considerar que uma atualização da filosofia mostra-se pertinente uma vez que ela sempre pode dizer algo acerca da vida. (Cesar, 2022, p.117)

1.2. A crise de paradigmas

Diante da barbárie das guerras, do assombroso poder destrutivo das armas, da fome no mundo, da miséria e escassez de um lado e de outro a opulência, o luxo, o desperdício, uma parcela da espécie humana permanece apática e não se inquieta. Hoje a barbárie parece não assustar.

As inúmeras tragédias sociais, verdadeiras catástrofes humanitárias lançam um apelo a todos os seres humanos pois o risco de uma destruição em massa nunca foi tão grande quanto agora. Grandes nações se armam para destruir outras enquanto muitas outras se omitem diante do absurdo vigente. Perde-se paulatinamente o sentimento de compaixão entre os indivíduos amorfos aglutinados aos milhões na cidade grande. A coletividade atrofia a existência individual. Não acontece ligação genuína mas enfeixamento e amarração comum. “O mal de que sofre nosso século não se assemelha a nenhum outro. Mas pertence à mesma espécie daqueles males de todos os séculos.” (Buber, 2001. p.65).

Tempos de sentimentos descartáveis porque na modernidade líquida, como magistralmente descreve Zygmunt Bauman, predominam a instabilidade e a experimentação frenética e insaciável de tudo. Há muitas razões para que a liquidez seja considerada a metáfora ideal para exprimir o espírito dos tempos atuais. “Mas a modernidade não foi um processo de 'liquefação' desde o começo? Não foi o 'derretimento dos sólidos' o seu maior passatempo e principal realização? Em outras palavras a modernidade não foi 'fluida' desde sua concepção?” (Bauman, 2001, p.9).

Na modernidade líquida a vida humana é submetida a situações de escravidão, de muito sofrimento e até morte violenta e o ser humano parece sem atitudes diante da situação vigente. Ela ordena o que é possível ou não. Curva-se submetido diante da realidade inexorável. Dobra-se sobre si mesmo e no medo vive até adoecer e morrer ou talvez se despertar, num momento inesperado diante da presença da total alteridade do outro.

É época da descartabilidade e das aparências, o ser humano se angustia, percebe a impotência diante da sociedade e de seu destino e se isola em solidão profunda. Colhem-se os

frutos de uma teosofia que difunde a falta de fé no futuro, a desesperança e a solidão. “Sem o Tu, mas também sem o Eu, marcham enfeixados os homens; os da esquerda, os que querem abolir a memória, e os da direita que querem regulamentá-la; hostis e separadas, as hostes marcham para um abismo comum.” (Buber, 1982, p.68).

Hoje sentidos múltiplos são possibilidades. Como consequência, produziram-se variedades de expressões religiosas de modo que sejam satisfeitas as suas diversidades de desejos e interesses. As relações estão profundamente marcadas pela racionalidade instrumental que tudo reduz aos critérios de utilidade e consumo, numa absolutização da ação.

Recentes acontecimentos demonstram a opção de certas nações pelo domínio sobre outras. A selvageria se estabelece. Pela força os mais fortes tentam se impor, suplantando valores democráticos, participativos, mais favoráveis ao modo de vida em comunidade. Estabelecem, pela força, um projeto de poder centralizador, autoritário que se efetiva numa política de morte.

As sociedades atuais em geral têm privilegiado a lógica do consumo e do espetáculo. Ainda predomina a subjetividade solipsista herdada da tradição cartesiana. São tempos de profundo mal-estar, profundas transformações, de mudanças velozes nos modos de vida social.

Acreditava-se na ideologia do progresso, do crescimento e da História que se orienta sempre para um futuro melhor. Acreditava-se nas possibilidades ilimitadas da razão, da ciência e da técnica. Hoje, os homens conhecem uma profunda angústia coletiva, pois pela primeira vez, a própria sobrevivência da espécie está em questão. (Zubén, 1981, p.1)

A solidão é um fenômeno avassalador e desestruturador da plenitude da vida. As velhas formas orgânicas de comunidade como a família, a aldeia ou mesmo as comunidades urbanas se dissociaram, perderam o sentido e surgiram novas formas: os clubes, os sindicatos, os partidos e outras organizações que não conseguem dar segurança ao ser humano que, ao se voltar para a realidade genuína de sua vida, experimenta, no fundo de sua existência, a solidão e a profundidade da problemática humana.

Eles aprisionaram 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 bem camuflada com psicologia, como é próprio do homem moderno. Oh! semblante solitário como um astro na escuridão. Oh! dedo vivo colocado sobre uma fronte insensível. Oh! ruídos de passos cambaleantes (Buber, 2001, p.49-50)

O indivíduo se sente como um grão de areia perdido no universo. Sente-se solitário como essência humana e como indivíduo no mundo. A sociedade coletivista e individualista não abriga nem protege como talvez outrora o ser humano tenha sido acolhido em outras formas comunitárias. “Vejo a ascensão do individualismo e do coletivismo, sucessivamente, como produto

de um destino todo particular do homem que poderia descrever como o mais difícil e profundo isolamento que até hoje a humanidade experimentou.” (Buber, 1987, p.123)

Há uma intensificação da solidão, um fechamento em torno de si e as proporções se transformaram em problema social que tem levado diversos governos tomarem medidas públicas diante dos impactos sociais negativos deste comportamento.

Na ânsia de se salvar da solidão nela o ser humano se afunda ainda mais neste quartel do século XXI. Nos grupos massivos o ser humano se esconde com medo da solidão. Neles o indivíduo tenta fugir do isolamento social. “Na história humana, verifica-se uma tendência a sobrevalorizar o coletivo em detrimento da relação pessoal. Consequentemente, o homem se sente levado pela coletividade ao ver nela um meio de se livrar da solidão, do medo e do sentimento de estar perdido.” (Carrara, 2002. p.96)

Mas a multidão transforma-se num disfarce da alteridade que produz um sentimento de familiaridade com algo completamente estranho. Num ritmo de adesão passiva ao senso comum, a multidão elimina a alteridade pela exigência de uniformidade. A vida concreta é eliminada quando não acontece a individuação. A marca pessoal é apagada e o Eu desaparece. É a morte fatal do indivíduo.

A sensação de isolamento agrava os problemas psicológicos e a solidão acarreta outros sentimentos desagradáveis e de consequências desastrosas como a tristeza, a ansiedade e a depressão que como consequências desencadeiam doenças cardiovasculares, hipertensão, diabetes, alcoolismo e tantas outras que a falta de conexão social podem ocasionar.

Ao longo do século XX vários autores de áreas distintas convergiram para o mesmo diagnóstico: determinadas doenças tinham seu potencial mórbido agravado pela natureza do modelo de vida em sociedade. Um desses autores foi Sigmund Freud (1856-1939) que observou em “O mal-estar na Cultura”, publicado em 1929, que as leis não se destinam, necessariamente, ao bem comum que retoricamente as justificariam e que a cultura é a razão da infelicidade dos indivíduos e não da redenção coletiva. Ele desconstrói a idealização do contrato social, denunciando-a como ingênua e insatisfatória para explicar os arranjos sociais. Assim ele diz:

Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade. (Freud, 2010, p.45)

A compreensão do contrato social em Freud é marcada por um profundo ceticismo. Ele observou um conflito entre o ser humano e a sociedade tendo como resultado direto da insuportabilidade da frustração da vida em sociedade a neurose perturbadora que acomete parcela

significativa da humanidade. Apesar de muitos se orgulharem do avanço tecnológico reconhecerão, no entanto, que toda técnica ainda é insuficiente para concretizar a felicidade na vida das pessoas.

Conforme Freud:

Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes. Dessa constatação deveríamos concluir apenas que o poder sobre a natureza não é a condição única da felicidade humana, assim como não é o único objetivo dos esforços culturais, e não que os progressos da técnica não tenham valor nenhum para a economia de nossa felicidade. (Freud, 2010, pp. 45-46)

Ao contrário da percepção convencional de que a associação humana visaria ao bem comum, Freud contrapunha a imagem de que a sociedade era força coletiva que subjugava a força individual. A força da coletividade venceu a força bruta individual. Em troca de suposta proteção comunitária o ser humano renuncia seus impulsos mais originais. A convivência na sociedade aponta para uma impossibilidade de satisfação dos desejos. O ser homem cede porque a maioria é mais forte que o indivíduo portanto a vida em sociedade é a negação de sua própria existência. A renúncia de sua condição original e o consequente sufocamento das pulsões é a causa principal de frustrações. O contrato social é fonte de angústias. Segundo Freud a sociedade fracassou em proporcionar a felicidade e tornou-se fonte de sofrimento.

Apesar dessa incompletude de nossa investigação, arrisco-me a fazer algumas observações conclusivas. O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio do prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido- ou melhor, não somos capazes de - abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. (Freud, 2010. p.40)

Uma insatisfação vertiginosa, um profundo mal-estar que justificaria também tremendos esforços para a construção de um modo de vida mais satisfatório:

(...) uma insatisfação desconhecida, muito profunda, para a qual não existe ainda receita de satisfação em lugar algum, mas que crescerá a uma tal potência que passará a ditar aos dirigentes técnicos, aos empresários, aos inventores: prosseguir racionalizando, mas humanizai em vós a ratio racionalizadora, para que ela inclua, nos fins que se propõe, nos seus cálculos, o homem que vive, que sente a necessidade de estar em reciprocidade com o mundo!” (Buber, 1982, p.73)

Carl Gustav Jung (1878-1961) destacou que cada tradição conserva um grande acervo de símbolos que dão sentido à vida individual e coletiva de uma comunidade. Nota-se em Jung uma relação de causalidade entre a ruptura com a tradição e com os símbolos arquetípicos mais gerais de uma cultura e o adoecimento do indivíduo.

A ruptura produz uma força perigosa porque a vida instintiva se exprime por hábitos tradicionais. As tradições, neste sentido, são compreendidas a partir de suas relações com a noção de símbolo. Cada tradição possui seus símbolos comuns e o denominador comum a todas elas são

os instintos mais arcaicos que se expressam através dos símbolos. Um conjunto de símbolos determinam a identidade cultural de uma tradição qualquer.

O desenraizamento do indivíduo contemporâneo é, para Jung, o principal motivo de patologia individual e coletiva. Recuperar o diálogo com as imagens arquetípicas é o caminho da cura. “Portanto, o símbolo abriria a possibilidade de resolver o conflito entre o 'primitivo' ou 'tradicional' e o moderno, ao integrar ou recuperar o enraizamento mítico e cosmológico sem sacrificar os ganhos da consciência moderna”. (Heleno, 2006,p.121)

Jung avalia a perda das raízes na tradição como um acontecimento dramático de que se origina a condição moderna, gerando o mal-estar espiritual que a caracteriza e que vem prenunciado no “depauperamento dos símbolos”. Mas trata-se, em sua visão, de um dado histórico, que como tal não pode ser negado. Por outro lado, ele percebe que de nada vale a nostalgia regressiva que olha para trás e anseia pelo retorno a condições de existência passadas, pois na história não há caminho de volta. A sua aposta-proposta para a saída desse mal-estar – a recuperação da sensibilidade simbólica – representa, em sua perspectiva, uma solução progressiva, na medida em que a formação dos símbolos a partir dos arquétipos do inconsciente coletivo permitiria restaurar o vínculo perdido com a tradição de forma renovada, e portanto em consonância com as necessidades e problemas de um novo tempo. (Barreto, 2006, 118)

Hoje predominam as relações econômicas baseadas na força e no dinheiro para comprar e vender tudo. Nações poderosas subjugam outras numa guerra de rapina quando não pelas armas, pelo comércio internacional. Neste modelo há constantemente necessidade de introdução do supérfluo e do luxo em detrimento, muitas vezes, do necessário para a manutenção da sobrevivência.

Diante da barbárie generalizada o ser humano pode assumir um padrão de comportamento que absolutiza o prazer e promove sua busca incessante sob formas sadomasoquistas. Esta excitação ininterrupta, ao máximo e por longo tempo, leva ao esgotamento humano a ponto de não mais ser capaz de reagir a novas sensações apropriadamente. Simmel a descreve como a fonte fisiológica de um certo tipo de atitude descrita por ele como *atitude blasé*:

A essência da atitude blasé consiste no embotamento do poder de discriminar. Isto não significa que os objetos não sejam percebidos, como é o caso dos débeis mentais, mas antes que o significado e valores diferenciais das coisas, e daí as próprias coisas, são experimentados como destituídos de substância. Elas aparecem à pessoa blasé num tom uniformemente plano e fosco; objeto algum merece preferência sobre outro. Esse estado de ânimo é o fiel reflexo subjetivo da economia do dinheiro completamente interiorizada. (Velho, 1973, p. 16)

Na cidade grande a qualidade de vida se encontra deteriorada sob diversos quesitos essenciais à vida. O dinheiro como equivalente de todas as coisas se transforma no nivelador monstruoso para o qual não mais importam as diferenças qualitativas. Unicamente as quantitativas monetariamente determinadas sobre qualquer coisa que agora se torna mercadoria na metrópole

que se tornou um grande mercado capitalista.

As grandes cidades, principais sedes do intercâmbio monetário, acentuam a capacidade que as coisas têm de poderem ser adquiridas muito mais notavelmente do que as localidades menores. É por isso que as grandes cidades também constituem a localização (genuína) da atitude blasé. (Velho, 1973, p. 17)

Na modernidade líquida desenvolveu-se a capacidade de experienciar e usar e reduziu-se a capacidade de entrar em relação, de voltar-se para o outro. O indivíduo divide sua vida em duas províncias separadas: a província dos sentimentos, onde o homem se recupera de toda fadiga com o mundo exterior do trabalho, dos negócios, do lazer e a província das instituições, que constitui o mundo do Isso. Mas a vida real está para além de sentimentos e instituições.

Hoje, literalmente, a barbárie se instala como algo completamente estranho a qualquer modelo civilizatório. Liberdade, fraternidade universal entre todos os seres humanos e entre as nações não estão em pauta nas grandes mesas de negociações das nações que pretendem explicitamente hegemonia de poder. Vive-se um vácuo civilizatório como dizem alguns? Qual outro projeto civilizatório se apresenta como alternativa à barbárie?

A história das civilizações não é um estádio constante no qual os corredores, um após o outro tenham que percorrer com coragem e inconscientemente, o mesmo ciclo mortal. Um caminho inominado conduz através de suas ascensões e declínios. Não um caminho de progresso e de evolução; mas uma descida em espiral através do mundo subterrâneo do espírito e, também, uma ascensão para, por assim dizer, à região tão íntima, tão sutil, tão com plicada que não se pode mais avançar, nem sobretudo recuar; onde há apenas a inaudita conversão: a ruptura. Será necessário ir até o fim deste caminho? Até a prova das últimas trevas? Porém, onde está o perigo, ali cresce também a força salvadora. (Buber, 2001, p.65)

Estes sinistros acontecimentos de constrangimento da vida em todas as suas esferas de manifestação têm produzido, paradoxalmente, um anseio crescente por soluções. A reflexão acadêmica, o debate de ideias, a teoria em geral, buscam alternativas viáveis para a superação desta crise de proporções globais. O que está em crise é o projeto moderno de civilização “Em suma, no Brasil e no mundo, o projeto civilizatório da modernidade entrou em colapso”. (Rouanet, 2003, p.11).

É uma crise de sentido que aparece depois da ruptura do horizonte seguro e normativo da religião que conduzia a vida dos indivíduos até o início das grandes guerras do século XX.

Considerando estes aspectos Dussel oferece a seguinte perspectiva:

Não se deve esquecer que o marco ou contexto último desta Ética é o processo de globalização; infelizmente, porém, e simultaneamente, esse processo é exclusão das grandes maiorias da humanidade: as vítimas do sistema-mundo. Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a Periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (principalmente em seu nível financeiro capital fictício, nos diz Marx); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretenso processo civilizado. (Dussel, 2000, p.17)

O hiperindividualismo hedonista tornou-se ética que conduz e orienta o modo de vida de um grande número indivíduos e a alienação pelo consumo na cidade grande, coração do capitalismo, chegou em um nível quase insuportável gerando como consequências depressão, toda má sorte de sofrimentos e morte.

O hedonismo contemporâneo resume-se precisamente nisso: evitar e apaziguar toda experiência da dor, como contraponto ao imperativo do gozo no ímpeto incessante de obter a satisfação e o prazer. Não por acaso, a drogadição apresenta-se como uma das patologias mais sérias do mundo contemporâneo, traduzindo precisamente a necessidade do gozo imediato, da satisfação a qualquer preço. (Almeida, 2006, p.129)

Hedonismo e individualismo se tornam o eixo central que une toda fragmentação pós-moderna tendo como elemento central o imperativo ao gozo acompanhado de uma negação do sofrimento e afirmação categórica da felicidade sobre os demais valores. É o imperativo ao gozo e à feliz que obrigam a negação da dor, de si mesmo e do outro. Falar de sofrimento virou tabu mas o ser humano se sente desamparado e triste. “Há um novo credo vindo do Oeste e da ciência pregando a todo tempo: o dever de ser feliz. Qualquer fraqueza em relação a esta obrigação moral é chamada de depressão. (Almeida, 2006, p.128)

É um tempo de transição de um individualismo limitado para um individualismo ilimitado como Lipovetsky conclui. A velha fórmula se repete: a lógica individualista-hedonista de viver sem nenhum tipo de imposição externa, sem nenhuma outra responsabilidade senão consigo mesmo, com a fruição constante de prazer, tendo como orientação para a ação o hedonismo e a permissividade. “Na escala da história, é uma segunda revolução individualista que está em marcha, instituindo desta vez um individualismo acabado, extremo: um hiperindividualismo”.(Lipovetsky, 2011, p.48)

As formas de subjetivar-se se modificam no tempo. Se no século XIX certo ar de tristeza era até considerado charme, qualidade de poeta, hoje a tristeza saiu de moda, é vergonhosa. “A felicidade, no contexto hedonista, já não é um estado de ânimo a ser alcançado, a ser almejado, a ser querido. Ela se torna uma obrigação, um imperativo. A infelicidade aparece neste quadro sempre como fracasso, insucesso.” (Almeida, 2006, p.129)

A organização subjetiva do indivíduo hipermoderno gira no eixo individualista-hedonista essencialmente ligado à sociedade de consumo. O outro se transforma em um objeto de satisfação de prazer egótico. O outro só existe se servir como reforço da auto-exaltação narcísica, objeto de consumo.

Como um objeto de consumo qualquer, o outro da relação pode ser também rapidamente descartável. Há, assim, uma relação predatória do outro, que só existe de forma "útil" na medida em que é fonte de prazer para o eu, afirmando-se aqui o utilitarismo nas relações interpessoais, que prega que o outro pode ser reduzido a mero objeto de troca. (Fortes. 2009, não p.)

Vive-se uma mutação antropológica, uma época em que o ser humano não se sente em casa no mundo. Hoje grandes problemas se evidenciam:

Uma das marcas do nosso tempo é o desamparo. Vivemos em uma era de incertezas que mudou a relação do sujeito com as garantias quanto ao seu futuro. Isso conduz à sensação de vazio e de desproteção, à descrença na política, à fragilidade dos laços sociais e ao enfraquecimento da figura da alteridade nas nossas vidas. (Fortes, 2009, não p.)

Disso brota a urgência de se apresentar alternativa à barbárie que se impõe pela força, seja a das armas, seja a da economia, causando ruptura da paz e estampando aos olhos do mundo a carnificina. Busca-se solução para o terrível problema do homem atual e o desconforto que gera a solidão transforma-se em motivação negativa para a busca de uma saída e a proposta de Martin Buber é de deslocar o vetor que apontava exclusivamente para as subjetividades autônomas para o sentido da realização humana para o encontro intersubjetivo onde pode ser explicitada a concretude vivida da existência humana a partir do próprio interior da vida.

Buber acredita que o modo de vida em comunidade é a perspectiva da humanidade. Agora, mais que antes, os desafios são gigantes e exigem respostas que sejam também orientação para uma ação transformadora destas estruturas.

Se a plenitude da felicidade é um horizonte distante na vida de inúmeras pessoas, que ao menos tenham forças e paciência para suportarem um profundo e dilacerante sentimento de solidão e não se desesperarem. A base para reconstruir relações respeitadas sem querer destruir as diferenças será o princípio do processo de cura do ser humano nesta modernidade líquida.

O homem necessita viver a nostalgia de um mundo novo, que só é possível mediante a atitude de direcionar-se ao outro. A vivência de tal nostalgia indica o rompimento com a solidão numa atitude do indivíduo de voltar-se para o outro que se dá a partir de uma resposta autêntica a este, atitude que livraria o homem de seu enclausuramento existencial que a modernidade nos propiciou. (Araújo, 2014, p.18)

Para Neto (2009), o indivíduo atual se tornou um “turista virtual”. Deixou de ser um cidadão para se tornar um observador que, conectado à internet, não experiencia mais o encontro e a presença do outro. O distanciamento e a instrumentalização das relações sufocaram o *eros* dialógico até o predomínio global da solidão monológica que faz adoecer e consome o ser humano. A dimensão do afeto sofre repressão até a brutal supressão quando indivíduos se transformam em psicopatas.

São crescentes os desafios da atualidade. A má qualidade dos vínculos sociais e os perigos de se legitimarem formas equivocadas de associação humana também têm um efeito de motivação negativa para a virada do paradigma tanatológico vigente. Um forte anseio de unidade e

reintegração do homem consigo mesmo cria um potencial com tendência para a superação desta realidade sombria.

Está ficando cada vez mais insuportável este paradigma societário. A esfera privada, do depender apenas de si próprio, parece uma ficção que se fecha em si mesma. Não é uma visão de mundo porque não está aberta para o mundo, não inclui o mundo em suas considerações mas unicamente a si. Mas o indivíduo só atinge a realidade quando se torna pessoa, quando estabelece relações com outros seres humanos.

A corrupção nas altas esferas de poder político é de arruinar qualquer entusiasmo cívico sobretudo porque não são otimistas as perspectivas do modelo econômico predatório e que não cumpriu com sua prometida missão de gerar abundância para todos. Instaure-se em esfera global a crise econômica que aumenta a concentração e a miséria. Aumenta a indiferença com o outro: esta é a face mais cruel do capitalismo promotor da orientação individualista e hedonista.

O indivíduo orientado pelo individualismo dizer-se pertencente a diversos grupos mas a nenhum deles sua pertença é incondicional. Seus sentimentos e atitudes não se vinculam fortemente ao contexto social ao qual se encontra inserido e sua independência emocional dos outros e das tradições culturais é extremamente valorizada por ele.

Seguindo Geert Hofstede (1928-2020), psicólogo social holandês criador da teoria das dimensões culturais, (uma metodologia de medição dos efeitos da cultura sobre valores e comportamento de seus membros), Pérez-Nebra e Torres consideram o individualismo e o coletivismo síndromes culturais.

“A síndrome cultural é definida como um padrão de atitudes, definições do self, normas e valores compartilhados que pode ser identificado entre aqueles que falam a mesma língua, de um determinado período histórico e região geográfica. O principal tema para o individualismo é a autonomia, enquanto que, para o coletivismo é a conexão”(Pérez-Nebra e Torres,2015, p.10)

Alguns, como Harry Triandis, (1926-2019), psicólogo social estudioso da psicologia transcultural, trabalham com os conceitos de verticalidade e horizontalidade para melhor descrição dos padrões distintos de individualismos e coletivismos: individualismo horizontal busca a construção de um eu independente de todos porém não diferente de nenhum outro de sua cultura, de seu grupo, da sociedade a qual faz parte. Os indivíduos fazem as suas coisas sem a necessidade de se compararem constantemente com os demais, não desejam destaque. O individualismo vertical se preocupa com a posição em relação ao outro, com a competição, a meritocracia. Neste padrão de cultura predomina o hedonismo e a autodeterminação.

O coletivismo horizontal permite maior liberdade, mas privilegiando a harmonia do grupo. Está mais próximo das comunidades anarquistas enquanto o coletivismo vertical é mais centralizador e os indivíduos se submetem com mais facilidade às normas do grupo. É mais comum entre as sociedades tradicionais.

“Em outras palavras, as pessoas que se orientam pelo individualismo horizontal querem ser distintas dos grupos. Em relação ao coletivismo, contempla-se uma baixa liberdade, porém alta igualdade, explicando o motivo de um eu interdependente e compartilhado com os demais membros da sociedade. Assim, as pessoas se vêem como sendo similares às outras, enfatizam objetivos comuns com os outros, mas, todavia, não são submetidas facilmente à autoridade.” (Gouveia et al.2023, p.225).

O individualismo-coletivismo consumista-hedonista é apenas uma única dimensão bipolar ou, mais que isso, uma única estrutura multifatorial não sendo nem mesmo polos opostos e que estará sempre submetido ao contexto e situação específica para ser melhor definida. “Mas, para que o homem não chegue a se perder, são necessárias pessoas que não sejam coletivizadas e uma verdade que não seja politizada”. (Buber, 1982, p.132).

Todo apego às massas pode representar a atitude de fuga diante da prova da comunidade. O indivíduo fecha-se em torno de si como se fosse possível viver alienado dos outros e este centramento egótico torna-se cegueira diante da realidade do mundo.

O paradigma de comportamento predominante, o ultra-individualismo hedonista, legitima a dominação e a opressão social porque os membros destas sociedades se sentem culpados pelo próprio fracasso ou como vítimas impotentes de um contexto sobre o qual não têm o que fazer. “Neste contexto, toda tristeza é vergonhosa, injustificada e, sobretudo, patológica. Portanto deverá ser sempre escondida, evitada, negada. Daí o recuso aos psis, quando o sofrimento moral não consegue ser abafado sob a força das prescrições medicamentosas”. (Almeida, 2006, p.129) Desta forma reproduzem-se à dominação e à opressão nas sociedades capitalistas globalizadas.

Observa-se que o ser humano, em algumas situações e sob o império do capital, tornou-se mera extensão da máquina. Na economia a produção de bens excede a esfera das necessidades de alguns e enche o planeta de supérfluo e lixo. Novos desejos e novas necessidades são criados artificialmente e inseridos na mente dos indivíduos através de técnicas sofisticadíssimas de manipulação mental resumidas sob a ideia da propaganda. Mas a distribuição dos benefícios é desigual, concentradora e excludente: segundo o relatório “O Estado da Segurança Alimentar e Nutrição no Mundo” (SOFI), da ONU (2023) ainda 733 milhões de seres humanos ainda passavam fome no Planeta.

O inter-humano é aniquilado pois os parceiros não se encontram verdadeiramente face a face. “A exacerbação do ideal hedonista, concomitantemente com a exacerbação do

individualismo faz-se obviamente acompanhar pelo dilaceramento dos laços sociais”. (Almeida, 2006, p.130) Não há um encontro com o outro, com a alteridade, mas apenas com uma imagem fictícia que busca se afirmar e abafar o sentido do diálogo. Um certo ceticismo sobre a vida em comunidade é evidente nas sociedades hiperindividualistas. Neste cenário o ser humano não vê mais a viabilidade da comunidade e muitas questões são colocadas à afirmação buberiana de que “vida e comunidade são a mesma coisa”. A comunidade seria uma propriedade dos sujeitos unidos por ela? É portanto um atributo, uma determinação de pertencimento? Uma substância produzida pela união dos seres humanos? É uma qualidade agregada à sua natureza que faz do ser humano um sujeito de comunidade?

Momento de crise é também momento de transição e nestas horas as palavras de Martin Buber podem apontar alternativas preciosas. “Toda ordem, quando examinada do ponto de vista da dinâmica total, é questionável. Esta é a dupla essência do Estado: a estrutura política sempre em realização e sempre posta em questão.” (Buber, 1982, p.124)

1.3. A alternativa buberiana

Há em Buber propostas de atos concretos para a realização de uma “subversão” deste estado de coisas que coloca a vida em ordem secundária. Visualizam-se possibilidades de superação do individualismo atual, entendido como fator de solidão, depressão e suicídio, e do coletivismo que transforma o indivíduo num existente amorfo nas sociedades massificadas pelo igualitarismo da moda e do consumo.

A falência dos grandes modelos de economia e de vida social é o fator de agravamento da crise pois gera incerteza, descrença como constata Rouanet:

Enfim, há uma grande descrença com relação ao sistema econômico. O capitalismo é vivido como gerador de desemprego e de exploração, o socialismo fracassou em suas promessas de eliminar a injustiça social e de prometer a abundância, e ambos se revelaram ecologicamente predatórios. (Rouanet, 2001, p.11)

O socialismo buberiano é uma terceira via diante da polarização socialismo soviético e capitalismo ocidental. A passagem do dinheiro para as mãos do Estado socialista não favoreceu condições de reestruturação da vida social e “a era do grande capitalismo teve como efeito desestruturar a sociedade”. (Buber, 1986, p.159)

Buber se convence de que uma mudança radical e violenta não levaria a uma sociedade mais humana. Ele busca então uma alternativa ao bolchevismo, então dominante no cenário político-cultural. Os temas religiosos passam, a partir de então, a dominar seu conceito de comunidade, deixando-se influenciar pelo socialismo religioso de Tolstói que passa a ser dominante nessa fase de sua carreira. (Carrara, 2017. p.59)

Buber avalia que os males da sociedade não podem ser apenas reduzidos ao problema da alienação originada da revolução industrial/técnica como pensava Marx e nem na neurotização individual e coletiva como poderiam supor os psicanalistas ou simplesmente do afastamento de símbolos arquetípicos da esfera íntima dos indivíduos. São explicações incompletas e às vezes superficiais para atingirem a essência do verdadeiro problema.

Segundo Juliana de Conti Macedo: “Na concepção marxista, a dialética é inscrita na política e pretende se apropriar e transformar o real, impulsionando a resolução de todas as contradições concretas e sua efetivação numa sociedade sem classes”. (Macedo, 2015, p.25). Em Marx já não é a razão hegeliana mas as relações de produção que deveriam ser transformadas para que houvesse uma mudança social. Para Buber esta perspectiva implica num reducionismo sociológico pois as relações de produção são consideradas como ponto de partida e como ponto de chegada. A morada futura do ser humano será determinada pelas condições de produção. “Com Marx, é ponto pacífico afirmar que o mundo do homem é a sociedade. Tal estrutura racionalista e finita não poderia servir de base para o homem peregrino e religioso que Buber tem em mente.” (Martins, 2010, p.33)

Em outro momento Buber aponta:

Dos três modos de pensamento concernentes aos assuntos da vida pública, - o econômico, o social e o político – Marx dominou o primeiro com metódica maestria, entregava-se ao terceiro com paixão e, somente raras vezes, por absurdo que pareça a um marxista incondicional, abordou mais de perto o aspecto social que, para ele, nunca foi determinante. (Buber, 1986, p. 121)

Buber afirma que um dos maiores problemas do socialismo soviético foi o centralismo político

Buber critica a tendência de Marx voltar-se ao centralismo político e sua ambivalência frente às tentativas de renovação social (como as cooperativas), mas ele mostra também como, em certos textos-chave, Marx se aproxima da ideia de uma regeneração comunitária da sociedade. É o caso de seus textos sobre a Comuna de Paris (1871), que definem o verdadeiro comunismo como uma federação descentralizada de comunas e de cooperativas. (Lowy, 2009. p.77)

O centralismo teve como consequência o fim da vida autenticamente comunitária. “Marx, no fundo, sempre foi centralista. As comunas, para ele, eram unidades essencialmente políticas, órgãos de luta da revolução”. (Buber, 1986, p.120). Buber sempre destacou o sucesso do *Kibutz*, o que se deveu, segundo ele, não à rigidez de nenhum programa pré-fixado. As comunas numa perspectiva descentralizadora têm seus governos locais autônomos. Cada uma tem sua esfera própria de decisão. “Essa verdadeira vida comunitária, cujo modelo é para Buber o ideal da comuna – parcialmente realizado nos *kibutzim* israelenses – não tem nada de puramente sentimental ou místico. Sua base é sempre o trabalho comum, o esforço comum” (Dascal, 1982,

em Buber, 1982, p.25).

É comunidade de luta, de aflição mas não se trata de uma luta instrumental por poder ou interesses. Nela não se estabelece relação de ser humano-objeto mas relações inter-humanas. “A verdadeira vida comunitária é aquela que permite a cada indivíduo relacionar-se com o próximo em termos da relação Eu-Tu, e não em termos da relação Eu-Isso”. (Dascal, 1982, em Buber, 1982, p.25).

A descentralização, essencial para as novas organizações, não foi claramente incentivada e respeitada pelo governo centralista do partido comunista soviético. A burocratização da vida política se estabeleceu sobre todos os outros domínios da vida social.

“O próprio Marx reconhece que o antagonismo cidade/campo foi produzida pela divisão do trabalho material e mental, considerando que a formação da cidade implicou em uma necessidade burocrática cada vez maior de impostos, administradores, policiamento e, por fim, políticos”. (Conti, 2015, p.78)

Tanto para Marx quanto para Lênin todo o sucesso da revolução dependeria de um forte centralismo. “Marx e Lênin, via de regra, se decidem essencialmente a favor da política isto é, do centralismo: Marx, na sua teoria e em suas diretrizes para o movimento; Lênin, na prática revolucionária e na reorganização do Estado e da economia”, (Buber, 1986, p.126)

Um centralismo planetário poderia levar a uma concentração de riqueza em torno de poucos centros de poder político e à destruição de toda comunidade livre. Seria o estabelecimento global do princípio político em detrimento ao princípio social.

O que foi dito basta para demonstrar que o regime soviético sempre oscilou, praticamente, entre a imediata centralização radical e a tolerância temporária de setores relativamente descentralizados, mas que nunca nem de modo aproximado converteu em máxima de sua conduta a orientação para aquele fim do socialismo formulado por Marx: o desprendimento da desenvoltura política. (Buber, 1986, p.154)

Além disso Buber ainda aponta que o socialismo soviético tomou rumos bem distintos dos apontados por Marx:

O que Marx exaltava na Comuna de Paris não foi aceito, nem executado pelo movimento marxista. Este não procurou formas precursoras já existentes da nova sociedade; não se empenhou seriamente em fomentar, influir, dirigir, coordenar, federar as experiências já realizadas ou que estavam em vias de formação e nem efetuou o trabalho consequente de dar vida a células e mais células e a federações e mais federações de comunidades vivas. (Buber, 1986, p.124)

Diante do fechamento sobre si, que se constitui o problema fundamental da vida social Buber apresenta o encontro na vida em comunidade como alternativa. Cada um torna o outro presente e a ele se dirige. Nesta atitude a relação essencial acontece pois o outro deixa de ser um fenômeno do Eu para se tornar um Tu. No modo de ser no mundo voltado para si o ser humano

não pronuncia o Tu da palavra-princípio Eu-Tu, o que acontece é um movimento monológico do indivíduo em torno de si próprio.

Seguindo as pegadas buberianas pode-se desmascarar a lógica binária da insuperável oposição entre indivíduo e comunidade pois não há incompatibilização entre eles e perceber a comunidade como um momento político, uma situação no tempo e não apenas um mero conceito abstrato.

Diante do vazio angustiante e depressivo Buber ocupa-se com as possibilidades de fundação de uma existência plena de sentido, criadora. Ele procura despertar o desejo de uma vida mais humana e menos coisificada. Não basta pensar o novo. É preciso construí-lo, atualizá-lo. “O sonho de Buber é uma sociedade fundada nos valores do respeito, coerência, liberdade, sinceridade, próprios de uma relação dialógica genuína”. (Rieg, 2007, p.12). Esta é a contribuição buberiana diante do apelo que brota do cenário catastrófico da atualidade. O desconforto e o mal-estar atual servem de impulso para a busca de uma saída: a comunidade, lugar de realização da plenitude da existência humana.

Buber observa que o individualismo e o coletivismo são a dupla face de um mesmo paradigma normativo desastroso para a humanidade. Tanto a ilusão do individualismo quanto a do coletivismo produzem como consequência a dissociação do ser humano de sua comunidade, um acontecimento incompatível com sua realização pessoal pois a essência humana é comunitária.

Uma falácia perigosa, segundo Martin Buber, é o dilema da falsa alternativa quando se coloca uma formulação dualista antitética sem possibilidades de uma terceira opção:

Tal alternativa falsa, falaciosa, ilusória é a alternativa entre o individualismo e o coletivismo, que domina o nosso tempo. Não se trata, entretanto, de um terceiro “ismo” que se acrescentaria a estes dois, de modo que a escolha não seria feita entre dois “ismos”, mas entre três. Ao contrário, trata-se de mostrar que estes “ismos” são uma ficção e que devem ser confrontados com a realidade, a realidade humana e atual. (Buber, 1987, p.122)

Martin Buber tem uma alternativa a nos apresentar como esclarece Araújo:

Relações efêmeras, sem vínculos, carentes de imediaticidade, habitadas sem a totalidade do ser se fazer presente representam a roupagem que a modernidade nos apresentou em seu desfile estilístico. Essas intervenções chegam à contemporaneidade e se impõe tal como elas são influenciando o pensamento e a prática do agir humano. Imersos nesse bojo cultural, no qual o Eu se esquia da necessidade ontológica de pronunciar o Tu, encontra-se o pensamento buberiano na busca de proporcionar uma reflexão ética na contemporaneidade. (Araújo, 2014. p.12)

Somente um espírito perspicaz pode pensar a possibilidade de um bem-estar futuro para a humanidade. Somente quem consegue ver com ironia as fantasias políticas das sociedades atuais compreenderá a urgência do momento. Somente a reconsideração da alteridade genuína pode criar relações autênticas que são a base do bem-estar da pessoa e da comunidade.

Toda reflexão deve partir da vida e a ela se dirigir. Embora seja um direito ou dever da pesquisa acadêmica à pura especulação não parece conveniente a estas horas de incertezas sombrias, de crescente violência que leva ao extermínio massivo grande contingente humano, ter unicamente o interesse especulativo. É de responsabilidade do pesquisador buscar novas articulações, novas possibilidades de sentido, novos caminhos como alternativas aos grandes problemas da sociedade contemporânea e até mesmo levar sugestões aos órgãos de decisões políticas para que possam contribuir na prática com a melhoria da qualidade da vida social.

Buber ressalta a importância ontológica de fugir da erudição inconsequente e vazia para se ocupar da vida como ela acontece na concretude do cotidiano e retomar o fio do sentido perdido na modernidade líquida. O sonho de Buber é construir um mundo sem interesses. Para isso é preciso desmentir o ditado: tudo que é humano tem sua origem no proveito. Jogadas nessa engrenagem movida pelo interesse as potencialidades do ser humano se atrofiam.

Neste contexto, a ontologia da vida em comunidade de Martin Buber é uma proposta consistente e até mesmo uma alternativa mais saudável às estruturas que disseminam sofrimento, doença e morte. Sua reflexão se volta para a humanização e preservação da essência relacional do ser humano brutalmente feridas pelo hiperindividualismo hedonista e consumista. Suas palavras soam como alertas proféticos que podem orientar destinos em horas incertas. Martin Buber, em sua vastíssima erudição, contribui para a compreensão dos problemas atuais e oferece pistas importantes para soluções.

Teoria certamente não muda o mundo mas pode ser uma seta discreta que sinaliza mudança pois é urgente que se apresentem alternativas a tanto sofrimento e morte. Diante deste cenário também são proféticas as palavras de um grande mestre latino-americano, Enrique Dussel: “A morte das maiorias exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem.” (Dussel, 2000. p.17)

A reflexão buberiana vê a possibilidade de união do humano dividido, sempre em competição e conflito com o outro. É possível o reencontro, a religação das pessoas entre si, o respeito às diferenças, a tolerância. Para Buber a coparticipação dialógica é o principal aspecto do fundamento ontológico da vida em comunidade, é a fonte pródiga e uma orientação segura, profunda, como destaca von Zuben:

A proposta social de Buber é, de certo modo, utópica na medida em que, não só visa a elaborar planos institucionais para o futuro, mas sobretudo pelo esforço em fundar o futuro das relações humanas sobre uma base diferente daquela apresentada até então. Para Buber somente este novo tipo de relações humanas - o dialógico - pode garantir qualquer mudança no estado em que o homem se encontra atualmente. Tal foi, creio, a grande contribuição de Buber, com sua filosofia do diálogo, ao pensamento antropológico contemporâneo. (Zuben, 1981, p.31)

A comunidade é a proposta buberiana para a superação desta grande crise civilizacional:

Digamos que o conceito de comunidade deve pautar os dias atuais. Sem comunidade não somos nada, não iremos a lugar nenhum. A comunidade para Martin Buber é a célula que restaura as convivências tornando o mundo mais humano. Ele apresenta a comunidade como grau de espontaneidade dos relacionamentos humanos onde apresenta determinação, autonomia e aliança. Enquanto o Estado é “o status, situação, a condição peculiar da não realização da verdadeira comunidade”. Ou seja, o Estado é inimigo de qualquer comunidade para Buber. (Lóssio, 2023,s-não p.)

A resposta buberiana é a firme convicção na possibilidade de realização do inter-humano na vida em comunidade pois para ele comunidade e vida são uma e a mesma coisa.

Todos dizem que a modernidade está em crise. É um lugar-comum, mas como outros lugares comuns este pode até ser verdadeiro, desde que se entenda bem o alcance do diagnóstico. O que existe atrás da crise da modernidade é uma crise da civilização, elaborado pela lustração europeia a partir de motivos da cultura judeo-classica-cristã e aprofundada nos dois séculos subsequentes por movimentos como o liberal-capitalismo e o socialismo. (Rouanet, 2003, p.9)

Torna-se urgente concentrar todo esforço na defesa da vida e vida plena só é possível na vivência em comunidade: “Para nós porém que queremos criar a comunidade e elevar a Vida, comunidade e Vida são uma só coisa. A comunidade que imaginamos é somente uma expressão de transbordante anseio pela vida em sua totalidade.” (Buber, 1987, p.34).

1.4. A Tradição judaica

Embora sempre se opusesse ao “establishment” do rabinismo ortodoxo, Buber faz parte de um judaísmo subterrâneo não oficial. Um judaísmo que ressalta o profetismo e que se aproxima do cristianismo essênio e do cabalo-hassidismo.

O judaísmo é uma tradição de forte motivação ética. A força simbólica das Tábuas da Lei dadas por Deus a Moisés no Monte Sinai revela a predominância, nesta tradição, de uma ética preocupada com o outro, principalmente com aquele que passa por situação de vulnerabilidade como as viúvas, os órfãos, o estrangeiro.

Para Elior (2014), outra marca da cultura judaica é seu grande apreço às escrituras antigas consideradas sagradas e que talvez tenha sido o principal fator de unidade de um povo que viveu perseguido e disperso por longos séculos. O povo judeu viveu a maior parte de seus últimos 3500 anos de história no exílio. Manteve-se unido como povo devido esta memória coletiva conservada atenciosamente através dos textos sagrados lidos semanalmente no *Shabat*. Desde os tempos antigos a memória comunitária mantém a identidade de um povo perenemente apesar da dispersão e das perseguições. O povo judeu gozou de relativa paz durante o domínio do império persa (532

– 332 a.C.) mas no século II sofreu fortes perseguições sobretudo no reinado de Antíoco Epifânio, filho do rei Antíoco, e que foi rei em 137 a.C. e que, após vencer o Egito, atacou Jerusalém em 143 a.C. Em 70 d.C. os romanos chefiados pelo general Tito invadiram Jerusalém e destruíram o Templo de Salomão pela segunda vez.

Na Alta Idade Média (séc. V-X) comunidades judaicas asquenaze se consolidaram na Europa mas a Primeira Cruzada (1096-1099) dizimou todas elas. As comunidades judaicas foram massacradas com enormes atrocidades pelos russos kossacos liderados por Chmielnicki em 1648, na Ucrânia, ao sudeste da Polônia. Houve um esfacelamento da vida comunitária judaica com a morte de aproximadamente 120 mil judeus. No século XX o holocausto que assassinou 6 milhões de judeus...

Vivendo como exilado o povo judeu tinha de obedecer proibições e restrições inúmeras. No exílio experimentou a discriminação, a humilhação, a tortura e a morte. Foi alvo de acusações e julgamentos injustos. Os judeus não gozavam de liberdade e esta se tornou sagrada para eles através das práticas em suas comunidades espalhadas pelo mundo.

A liberdade de que os judeus gozavam no exílio era a liberdade de pensamento, a liberdade de ler, escrever, imaginar, interpretar, criar e recriar. Conforme observado anteriormente, os judeus não tinham igreja nem inquisição: ninguém supervisionava o reino da criatividade imaginária dos membros da sociedade tradicional, que podiam escrever livremente, anonimamente, pseudoepigraficamente, comunitariamente ou sob o seu próprio nome, e ninguém estabelecia fronteiras para a sua imaginação inquiridora dentro das fronteiras infinitas da linguagem. (Elior, 2014, p. 62)

Um povo disperso só manteve sua cultura pela educação centrado no estudo de suas escrituras sagradas (Tanah e Talmud, principalmente, mas outras várias). A memória coletiva tem uma importância muito grande para um povo disperso mas não se pode pensar em uma cultura judaica pura como se isso fosse possível. Além disso, o judaísmo se faz de várias vertentes, baseadas todas, é claro, nos mesmos livros sagrados.

A *Kabbalah* judaica, segundo Rotenberg (1999) representa uma vertente esotérica dentro do judaísmo que valorizava ao máximo as possibilidades da imaginação para a recriação textual e reinterpretação de toda tradição numa dialética entre o mundo visível e o invisível que se expressava em epifania nas combinações das 22 letras do alfabeto hebraico e das 10 Sefiroth, constituindo os 32 caminhos da sabedoria.

O termo *Kabbalah* significa tradição. É um conhecimento místico sobre a origem e destino do mundo transmitido oralmente de mestre para discípulo. Esse conhecimento pode se remeter a tempos pré-históricos e suas primeiras formulações provavelmente tenham acontecido entre os caldeus. Alguns rabinos acreditavam que a *Kabbalah* fôra uma instrução dos anjos a Adão, o primeiro homem da cosmogonia judaica. O fato é que suas origens se perdem na antiguidade.

Ninguém, até hoje, pôde precisar historicamente seus autores e instrutores.

O *Sepher Yetzirah*, o “Livro da Formação” é o livro cabalístico de maior importância. Segundo Teixeira:

() o livro cabalístico de maior importância é o *Sepher Yetzirah* ou 'Livro da Formação', atribuído ao patriarca Abraão (as versões mais antigas datam de 200 d.C.), que discorre sobre a origem do mundo, os planetas, a divisão do tempo, os signos zodiacais, os elementos, as estações do ano, os órgãos humanos, etc., relacionando os números aos diversos temas. A seguir temos o *Zohar* ou 'Livro do Esplendor', atribuído ao rabino Simeon ben Jochai (160 d.C.), sendo construído por inúmeros tratados que versam sobre a Divindade, os Anjos, as Almas e a Cosmogonia. A estas obras básicas foram acrescentados inúmeros outros tratados famosos, como 'O comentário sobre as Dez Sephiroth' e o 'Otz ha Chiim' ou a Árvore da Vida (..) (Teixeira, 2000, p. 350-351)

O estudo da *Kabbalah* deu origem a várias escolas destacando duas vertentes: uma que se concentra no conhecimento doutrinário e dogmático e outra corrente que valoriza mais os aspectos práticos da existência. O *Zohar*, chamado de Livro do Esplendor e o *Sefer Yatzirah* são dois desses livros antigos ainda muito influentes nestas correntes místicas que ainda conservam seus conhecimentos através de diversos núcleos fora do judaísmo. Outras místicas internas ao judaísmo conviviam mutuamente.

Costuma-se associar o misticismo judaico à Cabala; mas existem outras inúmeras formas de misticismo no seio da religião judaica. Gershom Scholem, num trabalho clássico, enumera algumas das grandes correntes místicas: misticismo da Mercabá, o Gnosticismo, o Hassidismo da idade média, a própria Cabala, o *Zohar*, a escola de Isaac Luria. O Sabatianismo, o Hassidismo polonês (...) (Holanda, 1993, p.150)

O conhecimento destas obras, passado de rabino a rabino, segundo Elior (2014), não era acessível ao povo. Era um conhecimento que não era destinado às massas mas a um círculo fechado de sacerdotes. Os escritos para o povo em geral eram a Tanah, acrônimo de Torá (o pentateuco judaico – Gênesis, Êxodo, Levítico, Número e Deuteronômio), *Nevi'im* (Profetas) e *Ketuvim* (Escritos). Não raras vezes ao longo da história lideranças religiosas demonstraram interesse pelo obscurantismo das massas para mais facilmente as manipularem. O quanto isso de fato aconteceu demonstram certos períodos medievais e, em certas esferas, até nos dias atuais. Mas o obscurantismo intelectual das massas pode até mesmo inspirar uma reação poderosa como foi, por exemplo, o renascimento.

O tear é a metáfora que melhor representa esta profunda ligação entre passado e presente, entre tradição e revolução no judaísmo. A *Halakhah* é a lei oral criada pelo esforço racional para interpretar os textos sagrados, fazendo uma negociação entre o presente mutável e o passado imutável diante das limitações práticas da vida cotidiana. Assim é possível à mística judaica acrescentar novos significados aos textos antigos para que possam preencher lacunas e abrir novos horizontes.

A trama urdida no entrelaçamento entre os dois é um tecido novo e desta forma a tradição se renova a cada nova interpretação. A Lei escrita são os fios longitudinais sempre fixos ao tear. A Lei oral os fios transversais, sempre mutáveis na negociação humana.

Outro aspecto fundamental do pensamento judaico é o messianismo que pode ser compreendido genericamente como uma crença no restabelecimento de todas as coisas com a vinda do Messias que vai reinstaurar a ordem primitiva, a harmonia entre Deus e o homem, entre os homens entre si e dos homens com a natureza.

Segundo Lowy (2020), duas correntes contraditórias orientam o movimento messiânico: a restauradora, cristã, que busca a restauração de um estado ideal do passado, a harmonia edênica. A esperança é o retorno ao tempo original onde se deu a salvação da humanidade. O Messias já veio portanto a história já se completou. Na celebração ritualística deste momento sagrado da vinda do Messias a comunidade atualiza a sua presença na comunidade.

A outra corrente, chamada por Michel Lowy de corrente utópica, busca um futuro radicalmente novo. É o messianismo utópico judaico que também observa com expressiva consideração o momento original mas volta sua esperança para o futuro que será uma experiência completamente nova e melhor que toda experiência anterior. Uma grande esperança no futuro é uma peculiaridade da ética judaica. “A proporção entre as duas tendências pode variar, mas a ideia messiânica não se cristaliza senão a partir de sua combinação.” (Lowy, 1989, p.20).

Nesta perspectiva, conforme Lowy (2020), a noção de “*Tikoun*”, expressão da restauração da ordem ideal e ao mesmo tempo o caminho do fim, da reintegração da totalidade original torna-se eixo central de todo messianismo. *Tikoun* é a reparação, a redenção, a reforma, a restituição, o restabelecimento da ordem originária perdida. O ato da *Tikoun* exige ação humana, uma ação poderosa capaz até de modificar a divindade. Sua gênese se dá num momento histórico preciso: o momento da crise que precede a renovação de qualquer tradição.

Nesta perspectiva a transformação radical deste paradigma societário que faz adoecer e até levar a óbito dar-se-á por um salto, uma ruptura e não pelo processo gradual lento como pensam os reformistas. A ação revolucionária antecipa o futuro na criação de uma nova era, um mundo radicalmente novo. A ideia de que a liberdade acontece na história, na dimensão pública e comunitária da vida humana e não apenas na esfera íntima, na alma de cada indivíduo como pensa muitos cristãos, vem atrelada à ideia de um dever de agir no mundo para encarnar, aqui e agora, a liberdade.

Ora, no pensamento libertário encontra-se precisamente uma combinação análoga entre restauração e utopia, como aliás sublinha Mannheim: em Bakúnin, Sorel, Proudhon e Landauer, a utopia revolucionária é acompanhada sempre de uma profunda nostalgia de formas do passado pré-capitalista, da comunidade camponesa tradicional, ou do artesanato;

em Landauer, isso chega a apologia explícita da Idade Média... Na verdade, a maioria dos grandes pensadores anarquistas contém no núcleo de sua busca uma atitude romântica em relação ao passado.(Lowy, 1989, p.21)

O judaísmo centrado na autoridade da tradição foi perdendo a dimensão da sensibilidade mais imediata da vida humana, da piedade sem racionalizações e como resposta, no século XVII, surgiu na Europa oriental, precisamente no sudeste da Polônia e nas regiões vizinhas em território ucraniano um movimento de renovação da mística judaica, o hassidismo, que fez uma mudança de perspectiva: relacionar-se com Deus é relacionar-se com o mundo.

O hassidismo (do hebraico: *hassidin*, piedoso) aparece como um entusiasmo popular de renovação do judaísmo que se decompunha no processo de assimilação na Europa oriental e na influência do racionalismo predominante no século XVIII e resgata o sentimentalismo e o valor da emoção na relação do ser humano com Deus.

Para Holanda (1996), o hassidismo deu uma nova interpretação para a *Kabbalah*, conservando todos os elementos que possuísem força capaz de tocar profundamente as pessoas e deixando de lado aqueles aspectos de difíceis compreensão, o hassidismo tornou-se um movimento de força espiritual que se espalhou pelo mundo sendo ainda hoje fonte de inspiração para a vida de muitas comunidades. “O hassidismo foi um movimento histórico, cultural e religioso, revivalista do espírito judaico. Revive nos seus seguidores o esplendor da Glória de Deus, resgatando a união perdida com Ele.” (Holanda,1996, p.150)

O hassidismo faz brotar no povo uma energia motivadora da vida pessoal e em comunidade. Algo que precede a própria existência para que se possa ultrapassar as interrogações existencialistas e mergulhar na questão primordial absolutamente prioritária: a vida porque tornar-se indiferente diante da vida faz o indivíduo sem valor.

Seu foco não é dado à doutrina mas à figura do líder religioso, o *Tzadik*. Como disse Holanda, “É um autêntico resgate da pessoa no seio da religião, ou seja, a personalidade se sobrepõe à palavra da Lei, do escrito.” (Holanda, 1996, p.52) e depois:

A diferença crucial entre o papel do Tzadik na comunidade hassídica e do Rabi no judaísmo tradicional estava no fato de que, para compreender bem as necessidades da comunidade, o Tzadik deveria descer de sua posição para guiar a multidão coisa que a figura do Rabi não se dispunha fazer. (Holanda, 1996, p.157)

O plano da relação agora é horizontalizado e se desprende das normatividades do rabinismo predominante para abraçar uma espiritualidade que considera o pequeno acontecimento da vida cotidiana uma possibilidade de encontro com Deus, portanto uma oportunidade sagrada tanto quanto a erudição e a sabedoria acadêmica.

Para Buber o hassidismo é a mais viva e completa expressão do judaísmo. Ele foi um dos

maiores divulgadores da sabedoria hassídica na modernidade. Seu contato com o hassidismo foi direto e bem cedo através de seu avô Salomom Buber e retomado mais tarde quando Buber tinha 26 anos. Ele encontrou na filosofia judaico-hassídica uma alternativa que responde verdadeiramente aos anseios e questionamentos do ser humano fragilizado.

Para o hassidismo não há mais separação entre sagrado e profano. O mal não é a ausência do bem mas seu trono. A harmonia é consequência da coexistência dos opostos pois eles se complementam reciprocamente. O que pode parecer mais distante pode ser que esteja ainda em um estágio preparatório para o sagrado. Pode ser algo que ainda não tenha sido santificado mas todo o mundo natural deve ser santificado pelo ser humano. Santificar o ser humano é santificar o mundo mas a santificação de todas as coisas não pode ser confundida com a espiritualização do mundo.

A simplicidade da vida vem acompanhada também da simplificação das ideias, o que pode ser considerado um fator de eficácia do hassidismo para as comunidades. O estilo mais moderno que se utiliza de aforismos facilita a divulgação para o povo. Quem participa de Deus vive feliz. O povo agora tem um papel importante porque até o mais simples dos homens pode participar ativamente da santificação do mundo.

Para Rotenberg (1999), outro aspecto fundamental desta tradição cultural é o mito cabalístico da contração que influenciou a visão de mundo não apenas de rabinos dentro da tradição judaica mas também de inúmeros pensadores ocidentais e cristãos. A noção de contração se atrela intimamente a uma concepção monista de unidade da vida, unidade orgânica na qual bem e mal, amor e ódio, luz e trevas, ideal e real coabitam formando harmonia na totalidade. A separação destes elementos antagônicos ou a expansão descontrolada de uma das polaridades pode se tornar muito perigosa.

Segundo a doutrina da contração, Deus Onipresente teria se contraído para dentro de si dando espaço para a existência do mundo e do ser humano. Em razão de sua bondade Deus se modifica pela retração para permitir a existência do outro que possa ser o receptor de sua luz. Essa autonomia dada ao ser humano graças ao processo da contração o torna responsável e o habilita para construir o seu próprio destino e até mesmo influenciar a divindade.

O processo de contração mútua funciona como uma “queda para a ascensão”: ao se recolher a si mesmo, ao si contrair para permitir a manifestação do outro, uma transformação acontece num processo de dupla reflexão alocêntrica onde um e outro saem transformado nesta relação de contração mútua.

O princípio da auto-realização pluralista é uma orientação para não se reduzir a uma única alternativa de salvação do ser humano: a autorrealização é possível pela via espiritual e também pela via material, sendo estes dois modelos de vida social representados por Zebulun e Issacar, paradigma no qual não predomina a lógica do credor-devedor cuja obrigação de restituir simetricamente gera uma distância cada vez maior entre um e outro pois suas capacidades e suas existências são de tal forma diferentes a não se fazer sentido a relação de igualdade entre ambos.

O monismo dinâmico, espinha dorsal do hassidismo funda-se numa filosofia do paradoxo que pressupõe a coexistência de polos opostos que são compreendidos como polos complementares. Há uma profunda distinção de sentido entre o monismo cabalístico da tradição judaica e o monismo cristão, herdeiro direto do platonismo. O monismo neoplatônico, cristão é estático: Deus é totalmente imutável em sua unidade absoluta consigo mesmo. O monismo judaico hassídico é dinâmico, bilateral, pois a divindade também se recolhe atenuando sua luz permitindo ao ser humano se perceber e consertar o que é aparentemente mal. O que parece emanar do mal é apenas uma ilusão ou casca que encobre o bem.

O monismo ontológico, característica marcante do romantismo, considera que todos os diferentes domínios se correspondem organicamente havendo uma unidade do eu e do mundo. Mas para Buber a experiência de unidade na relação dialógica é fugaz e pode recair no caos oposto. O mundo é duplo para Buber e toda forma de pensar que anule a alteridade cai no solipsismo.

A dualidade ser-aparência determina dois modos distintos de existência humana, apesar de não se poder viver somente de essência ou de aparência. Uma vida determinada pela essência está aberta para o outro em sua totalidade e singularidade. Ao ser determinado pela aparência o ser humano vive a preocupação com o olhar alheio e age para causar uma impressão premeditada. É um olhar onde não há mais espontaneidade nem autenticidade. A mentira se instala entre os interlocutores porque a imagem passada para o outro é uma imagem fictícia.

Na perspectiva monista Deus unifica todas as coisas. O ato divino da contração, também expresso pela metáfora do “estilhamento dos vasos” leva à diferenciação de todos os seres como também, ao mesmo tempo, à reparação (*Tikun*). “É o estrago que traz o conserto”, metáfora interpretada de diversas maneiras por vasta literatura.

De acordo com a concepção monista do homem em que se baseia o hassidismo, pode o homem – e deve - transformar a matéria em forma. Ou seja: cabe-lhe dar significação espiritual (forma) a tudo aquilo que seja terreno-concreto (matéria). Deduz-se que a concepção monista da relação funcional e complementar entre a matéria e a forma assume que um (o concreto) não subsiste sem o outro (o espiritual), tanto inter quanto intrapessoal. (Rotenberg p. 57)

A ideia de contração volitiva da divindade, segundo Rotenberg (1999), permite conceber a criação não no ato da emanção mas no encolhimento da divindade sobre si mesmo, atenuando seu brilho para que ao ser humano fosse permitido se manifestar. A contração permite a possibilidade do mundo. O movimento de contração e expansão da divindade é o movimento de ocultação e revelação. É o movimento cósmico de expansão e retração, a respiração de Deus que através da inspiração se retrai e da expiração que coloca todo o universo em expansão.

A expansão do fluxo de luz divina espalhou centelha por todo o mundo. Elementos do mundo superior se misturam a elementos do mundo inferior, material e a redenção do ser humano consiste em restabelecer esta ordem originária através da elevação destas centelhas dispersas no mundo material.

A auto-realização passa pela reparação do rompimento de modo a elevar a centelha cativa em todas as coisas. O ser humano se transforma num colaborador da criação pela capacidade que tem de reparar a ruptura cósmica.

O Deus-pai criador à imagem do pai prussiano que se recusa dobrar-se diante do filho para que ele possa se expressar é expressão do autoritarismo excludente do Eu ou Tu. O paradigma social da contração aloccêntrica expressa-se na relação Eu-Tu, dinâmica e recíproca: um dos lados se expande e sobe e o outro se contrai e desce. Assim é permitido ao filho fraco influenciar o pai poderoso que se contrai para permitir a plena realização do filho.

Na perspectiva de Rottenberg (1999) a doutrina da salvação individualista é a espinha dorsal da modernidade. Kant a transformou numa doutrina de salvação individualista de cognição moral; Nietzsche numa salvação individualista fundada na vontade de poder e Heidegger numa ontologia que considera a possibilidade de o indivíduo falar consigo mesmo e dar sentido sozinho. Toda essa ideia de salvação transmutada em antropologia “acaba por defrontar-se com o desespero de uma imensa solidão.” (Rotenberg, 1999, p.49)

São novos contratos sociais estabelecidos entre os parceiros e exigem de cada um a doação ao outro. Diferentemente da perspectiva utilitária que visa favorecer unicamente ao indivíduo ou a uma perspectiva funcionalista que prioriza o grupo, esta perspectiva visa dar sem receber qualquer vantagem em troca. Um novo modelo de trocas não-utilitárias que se configura em inúmeros núcleos de economia solidária.

A teoria aloccêntrica da contração mútua tem dois aspectos estruturantes: primeiramente é de natureza contratual não-utilitária porque se funda na obrigação de dar e em segundo: possui um caráter contraccional na qual o mais forte se retrai para permitir a manifestação de quem é mais frágil.

Este seria o contrato de salvação aloccêntrico mas ele acaba se tornando útil a todos embora fugindo do utilitarismo que faz crescer as diferenças e o poder para uns em detrimento de muitos outros. Conforme Rotenberg:

Visto que a ética hassídica nos irá servir de paradigma para a análise aplicada da doutrina da contração, tanto em sua expressão sociológica (as relações Zebulun-Issacar traduzidas em termos de matéria e forma), quanto em sua versão nos termos da norma psicológica de “abrir espaço” (Rotenberg, 1999, p.53)

A noção de alterismo, conforme Rotenberg, indica um tipo de comportamento baseado numa ética da contração mútua entre os membros da comunidade “que não entrega junto ao que dá, um aviso de débito.” (Rotenberg, 1999. p.64). Ninguém se sente credor de ninguém porque agiram a partir da contração recíproca e não a partir do altruísmo gerador de culpa e compromisso de pagamento.

São modelos bem distintos: as sociedades capitalistas onde a troca do tipo culpa-débito é simétrica e a comunidade onde prevalece o modelo Zebulun-Issacar que se funda num tipo de ressarcimento assimétrico. Aqui a autorrealização não é pensada em termos de um igualitarismo ou um não-igualitarismo pois não se trata de nada quantitativo. É um padrão de troca assimétrica.

Israel Ben Eliezer, o Baal Shem Tov, ou o Mestre do Bom Nome, (1700-1760), ou simplesmente enunciado pela abreviação Bscht, é reconhecidamente o organizador do movimento hassídico. Órfão quando era bem novo foi criado pela comunidade, aprofundou os estudos da tradição judaica, principalmente através do Talmude e da Kabbalah, tornando-se líder espiritual e curador da comunidade. Sua vida foi envolta de mistérios e lendas. o Gaon Vilna (rabino Eliyahu 1720-1797) reconhecido estudioso do judaísmo perseguiu duramente o movimento hassídico com excomunhões e campanhas diante das diversas comunidades judaicas

O hassidismo liderado por Baal Shem Tov, também chamado de hassidismo beschitano, mais do que uma teoria ou sistema filosófico é uma experiência religiosa direta que se revela no entusiasmo e na alegria do cotidiano. Foi para muitos uma renovação do vigor do pensamento judaico através de uma vivência direta em comunidade, na presença, no face-a-face e com alegria todos os dias, dando ênfase à resposta pessoal dada com simplicidade como base ética de sua religião.

A ética hassídica é expressão de um pensamento alterista, fundado a partir do outro enquanto a ética cristã pode ser considerada uma ética egoísta, ou seja, fundada na ideia de ego, de indivíduo onde a salvação acontece no íntimo da alma individual. O altruísmo ocidental é a caridade cristã. Esclarecedora é a diferença feita por Rotenberg entre os conceitos de altruísmo e alterismo.:

O modelo altruista é inerentemente ego-cêntrico e estimulador da diferença social

provocada pelo binômio culpa-débito, enquanto o modelo alter-ista, por definição orientado para o outro, exerce uma função que se traduz em benefícios tanto para o indivíduo quanto para a coletividade, (Rotenberg, 1999, p.75)

A relação de troca na perspectiva hassídica não segue a simetria própria do modelo credor-devedor: é uma relação assimétrica marcada pela contração recíproca onde nenhum se sente credor do outro contraindo-se, diminuindo-se a si mesmo em benefício do outro. Baseados nos princípios de contração e da reparação da (*Tikun*) a ética hassídica funda um novo paradigma social.

Segundo Michael Löwy, pensadores judeus tiveram uma ação de inspiração utópica socialista no século XIX e de um modo muito intenso entre as duas grandes guerras do século XX . Para entender essa grande participação judaica na teoria e na prática utópico-social, Lowy faz duas considerações: primeira, a questão social, que pela discriminação fez do judeu um pária, um proscrito, favorecendo assim a formação de um espírito crítico da ordem estabelecida, impulsionando-o na busca de alternativas. Segunda, a questão cultural, pois o messianismo judaico é uma forte inspiração utópica.

Esses pensadores tendem a desprezar as crenças religiosas ao mesmo tempo que se voltam com apreço à mística milenar mas que poderá ser compreendida como uma espiritualidade messiânica revolucionária que mistura utopia social e tradição religiosa.

No judaísmo da Europa Central há uma espécie de corrente messiânico-romântica de tendência socialista, na qual se podem distinguir dois polos. O primeiro é formado pelos judeus religiosos com sensibilidade utópica: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, o jovem Leo Löwenthal. A recusa à assimilação e a afirmação da identidade judaica, nacional/cultural e religiosa, é o aspecto dominante de seu pensamento. Sua aspiração a uma renovação nacional e religiosa judaica, no entanto, não os leva ao nacionalismo político, ao mesmo tempo em que sua concepção de judaísmo permanece marcada pela cultura alemã. Todos manifestam – em graus distintos – uma visão utópica universal do tipo socialista libertária, que eles articulam – de modo explícito ou implícito – com sua fé religiosa messiânica. O outro polo é formado pelos judeus assimilados, ateu-religiosos, libertários: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, o jovem György Lukacs, Manès Sperber. De modo distinto dos que formam o polo anterior, eles se distanciam – em graus diversos – do judaísmo, no entanto, sem romper todos os laços com ele. A expressão ateísmo religioso – proposta por Lukacs a respeito de Dostoiévski – permite aproximar esta figura paradoxal do espírito que parece procurar, com a energia do desespero, o ponto de convergência messiânica entre o sagrado e o profano. (Lowy, 1989, p. 40)

Michael Löwy ressalta uma certa homologia estrutural que ele chama de “isomorfismo espiritual” entre as utopias revolucionárias e o messianismo judaico, entre autores da tradição judaica e as utopias libertárias e principalmente anarquistas.

É somente numa época histórica determinada – a primeira metade do século XX – e numa área social e cultural precisa – a intelectualidade judaica da Europa central – que essa homologia ou correspondência torna-se “dinâmica” e adquire a forma, na obra de determinados pensadores, de uma verdadeira afinidade eletiva entre messianismo e utopia libertária. (Lowy, 1999, p.25)

O conceito chave de “afinidade eletiva” expressa um tipo de relação que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais não redutíveis mas que não é sinônimo de influência e também não pode corresponder ao termo correlação.

Designamos por “afinidade eletiva” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão. (Lowy, 2009, p.13)

Acontece quando dois seres, duas ideias ou elementos se buscam e se atraem de tal forma que desta ligação pode surgir uma nova configuração, uma nova forma renovada. Tanto o seguidor das tradições religiosas quanto o anarquista libertário lutam pela superação da realidade vigente. Ambos confluem para construção de um novo tempo, de uma nova era mais plena de vida que o momento atual.

2. Ontologia da comunidade em Buber

2.1. A relação Eu-Tu e o relacionamento Eu-Isso

Buber é protagonista de uma virada na compreensão da existência humana, rompendo com a noção de existência monológica: o homem não se faz inteiramente na relação consigo apenas. Ele precisa do outro para se realizar e se reconhecer. “O pensamento buberiano representa, assim, uma virada nas éticas contemporâneas, haja vista começar ante a exterioridade e a alteridade do Outro” (Amitrano, 2011, p.69).

O movimento monológico é em direção a si mesmo. É um dobrar-se-sobre-si-mesmo. Nesta atitude o indivíduo não tem consciência da alteridade do outro. O diálogo é uma mera ilusão porque o outro se torna uma parte do Eu. O outro não é aceito em sua singularidade total. Quem vive uma vida monológica não se atualiza mas vive de relacionamento Eu-Isso com o mundo em atitude de objetivação do outro. Uma atitude na qual predomina a utilização e a experimentação.

É uma experiência sedutora porque permite ao indivíduo conhecer o mundo inscrito no tempo e no espaço. No mundo do Isso há coerência espaço-temporal. Há uma lógica, uma razão, uma verdade objetiva, uma medida.

O relacionamento com o mundo do Isso aprofunda a distância. A distância é um estado do ser. Ela obstrui a relação. O ser humano busca refúgio na frágil segurança no mundo do Isso. A prolongada permanência no mundo do Isso bloqueia a relação Eu-Tu e se absolutiza como único modo de vida.

Tal conceito implica dizer que o mundo existencial é mutável mediante as relações que se efetivam, isto é, o Isso do Eu-Isso será visto de maneira negativa quando for coisificado e desumanizado pelo outro, entretanto pode ser visto como possibilidade de mudança ao solicitar o seu lugar de Tu na relação da palavra-princípio Eu-Tu. (Oliveira 2020, p.45.)

Para Buber são duas consciências, dois modos distintos de ser no mundo: uma que se volta para si. Outra que se volta para o outro. O movimento dialógico é na direção do outro. É necessário dizer Tu para entrar em relação. A consciência da alteridade do outro é o evento que desencadeia o processo de individuação que só acontece na dualidade Eu-Tu.

As interações humanas se dão a partir de dois fundamentos distintos: o fundamento político ligado às formas de poder dominação e toda e qualquer forma de institucionalização da sociedade, como é o caso da representação cujo problema fundamental consiste no distanciamento que se cria entre representante e representado além de um empobrecimento do conteúdo comunitário. O outro é o fundamento social que promove a união através de laços fraternos e recíprocos onde há o

aspecto organizacional mas não sendo ele o centro de toda a vida social.

Decepcionado por ver o Tu se transformar irremediavelmente no Isso, pois: “Cada Tu, neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade”, (Buber, 2001, p.20), o ser humano é impulsionado a desejar algo além. Mas não se trata de abandonar o caminho ou a própria vida mas seguir adiante pois o encontro com cada Tu individualizado é mais uma pista, ou mais uma via para o encontro como Tu duradouro, o Tu eterno.

Buber faz uma distinção entre a solidão que se manifesta como ausência de relação, onde o ser humano só dialoga consigo mesmo e uma solidão que se manifesta no afastamento do mundo do Isso, do meio das coisas de experiência e utilização e que é necessária para todo tipo de relação.

A solidão pode ser uma porta de encontro com Deus quando nela se rompem os liames do mundo do Isso. A solidão do Eu na presença do Tu eterno pode parecer um isolamento do mundo mas é estado de plenitude e pode conter em si o mundo inteiro.

Se solidão significa afastar-se do comércio com as coisas de experiências e utilização, então ela é sempre necessária, não só para a relação suprema mas sobretudo para o ato de relação. Porém se se compreender a solidão como ausência de relação. não é aquele que abandonou os seres que será acolhido por Deus, mas aquele que foi deixado pelos seres aos quais ele endereçava o Tu verdadeiro. (Buber, 2001, p.120)

Quando através do processo de individuação o ser humano se torna uno então a solidão pode ser um estado de prontidão para responder com a totalidade de seu ser, assumindo uma responsabilidade pessoal frente ao mundo. Somente o ser humano capaz de solidão pode exercer a nobre tarefa de mergulhar na totalidade de sua própria vida. “Aliás, o papel paradoxal da solidão é justamente o de nos permitir a separação em relação à multidão sem rosto, e, ao mesmo tempo, de nos abrir o caminho para o encontro autêntico com o outro.” (Zuben, 2015, p.960).

Por outro lado Buber fala do engano ao buscar o autoconhecimento na solidão. Aquele que busca conhecer a si mesmo deve encarar o mundo onde brota a vida. O homem precisa superar a solidão: “uma solidão existencial que nunca existiu antes” (Carrara, 2002, p.82) No fundo da solidão pode encontrar seu ser por inteiro e entrar novamente em relação Eu- Tu. Nesta espiral constante o ser humano é conduzido por uma perdição cada vez mais grave e, por isso, também levado a um retorno fundamental.

A compreensão buberiana de linguagem está ligada à tradição bíblica de uma linguagem apofântica. A palavra é portadora do ser. A palavra cria. “Ela não só é proferida pelo ser, como instaura modos de existir do ser humano, ou melhor, uma postura dual diante do mundo”. (Martins, 2010, p.29)

Pela palavra o ser humano sai de si em direção ao outro, entra em relação. A palavra anima, cria vida. Para Buber a palavra não é apenas expressão verbal. Ela é princípio porque é fundamento.

A linguagem como expressão da palavra que funda o mundo das relações transcende os códigos gráficos ou suas sonoridades para revelar a pessoa na totalidade de sua existência. Para compreender a linguagem é necessário tomá-la como acontecimento único. A linguagem pode não precisar de alfabeto. Os sons de cada palavra podem ser os acontecimentos do cotidiano. O silêncio também pode ser a resposta à palavra dirigida.

O diálogo humano pode pois existir sem o signo, apesar de ter neste, isto é, no som e no gesto, a vida que lhe é própria, (a letra pertence ao mundo do signo somente em casos especiais, como por exemplo, numa reunião, quando os amigos fazem circular entre si, pela mesa, notas descrevendo o clima reinante); esta existência sem signo, todavia, não tem forma objetivante captável. (Buber, 1982, p.36)

A linguagem é essencialmente dialógica portanto requer abertura ao mundo. Ela determina a atitude do ser humano no mundo. Ela é essencialmente dialógica para Buber. Toda palavra proferida é dirigida ao outro. A palavra traz o duplo direcionamento de dar e receber. Por ela a pessoa sai de si e vai de encontro ao outro. E quando a pessoa sai de si, indo ao outro, ela se aproxima de si mesma, de seu próprio ser. Silva, quanto a isto, nos esclarece em nota discreta:

Para Buber o termo “proferir” existe na dupla possibilidade de existência do homem. Diante dessa dupla possibilidade o homem precisa tomar uma atitude, seja, Eu-Tu, seja, Eu-Isso. Ao proferir Eu-Tu o homem volta-se com a totalidade do Ser para o outro. Estar disponível inteiramente para o diálogo, para a relação. Não existe impedimento para o encontro, para a relação. Proferir Eu-Isso quer dizer não estar aberto para a relação, para o diálogo, é querer fazer daquilo que lhe está defronte algo da experiência, do uso. (Silva, 2021, p.68)

Sem querer fazer filosofia da linguagem ou qualquer análise linguística de estruturas lógicas ou semânticas Buber busca o sentido existencial da palavra e a compreende enquanto fundamento da relação humana. Não é a palavra que está no ser humano mas o ser humano que está na palavra pois ela o precede. O ser humano pode tomar uma ou outra atitude de acordo com a palavra-princípio proferida.

O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir. As palavras-princípio não são vocábulos isolados mas pares de vocábulos. Uma palavra-princípio é o par EU-TU. A outra é o par eu-isso no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir isso por ELE OU ELA. Deste modo, o EU do homem é também duplo. (Buber, 2001, p.3)

A palavra-princípio Eu-Tu cria a atitude de encontro com o outro. Pronunciar a palavra-princípio Eu-Tu é viver a vida dialógica, é entrar em relação recíproca. Não é conveniente nenhum tipo de preocupação pois o Tu vem ao encontro, por graça. Porém é necessário uma abertura do ser humano para que a relação se estabeleça. O Eu só se constitui quando pronuncia o Eu das palavras-princípio Eu-Tu ou Eu-Isso.

A palavra é portadora de ser mas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente do Eu da

palavra-princípio Eu-Isso. São duas formas diferentes de relação que se constituem em dois mundos distintos. A palavra princípio Eu-Isso não pode ser proferida em sua totalidade. Por isso onde predomina o relacionamento Eu-Isso não pode haver relação mas experiência e atitude objetivante. A experiência Eu-Isso se torna Eu-Egótico, fechamento do indivíduo. Aí o indivíduo só se relaciona consigo mesmo. O Tu se transforma num Isso. Silva nos esclarece:

Egótico: EIGENWESEN. Literalmente poderia ser traduzido por ser próprio. É um termo inusitado, mesmo em alemão. Aliás, Buber aprecia muito forjar palavras não se importando com o uso ou o sentido que possam ter na linguagem comum. Era uma carta ao tradutor da primeira edição inglesa de Eu e Tu Buber recusou o termo individualidade. Como Buber estabelece uma distinção entre Eigenwesens e Person, o tradutor recorreu aos conceitos já consagrados na linguagem filosófica de pessoa e indivíduo. No contexto, Eigenwesens é o Eu da palavra-princípio Eu-Isso, enquanto que Person é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Eigenwesen se refere à relação homem com o seu “si-mesmo”. (Silva, 2021. p.72-73)

Não são dois Eus mas uma dupla possibilidade de existência. “Não há duas espécies de homem; há, todavia, dois pólos do humano. Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade”.(Buber, 2001, p.76). O Eu não existe em si e por si. Ele só se funda na relação. Neste ponto percebe-se clara discordância do princípio cartesiano da identidade: “é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, Eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito”. (Descartes, 2005, p. 43).

A relação Eu-Tu possui prioridade sobre o relacionamento Eu-Isso. O Eu-Tu é condição ontológica de possibilidade do Eu Isso portanto é mais primário, é a priori.

Do ponto de vista ontológico, esse vínculo relacional possui prioridade sobre o EU-ISSO, no sentido de que o EU-TU diz respeito a uma relação ontológica do (encontro do) homem e o EU-ISSO, por sua vez, diz respeito a um aspecto cognoscitivo (abordagem reflexiva) do homem com o mundo – este último, para Buber, é derivado da primeira, portanto, menos fundamental que a primeira. O TU é mais primário e, consequentemente, o ISSO é posterior. (Almeida e Dias, 2020, p.94)

A ontologia da relação compreende o ser humano a partir da dupla possibilidade de existência expressa nas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. São as possibilidades de relação dos seres humanos entre si, com o mundo e com os seres espirituais. São modos de estar situado no mundo, o fundamento ontológico da existência humana. Ao colocar o ser humano na existência elas se constituem como o fundamento de ser do humano.

O Tu é o horizonte permanente da união primordial Eu-Tu, a relação que determina o modo de vida autêntico. Em qualquer aspecto (político, religioso, acadêmico e etc.) deve prevalecer o diálogo, a relação. Este vínculo relacional com o outro estabelece a alteridade como princípio de

superação da subjetividade moderna solipsista de herança cartesiana, causa principal da solidão atual.

Uma couraça reforçada pelas mais diversas instituições sociais como regimes políticos, religiões, culturas, protege e guarda o indivíduo do chamado do Tu. Desta forma o ser humano se refugia em si mesmo e toda espontaneidade é perdida quando prevalece o relacionamento com o Isso.

A prisão ao mundo do Isso é uma estagnação. Através da palavra princípio Eu-Isso o ser humano classifica os entes, faz desenvolver a ciência, a técnica. O mundo do Isso oferece conforto e segurança. O ser humano precisa do Isso mas Buber alerta para um grave perigo conforme comenta Martins:

Pode-se, portanto, considerar o mundo do Isso como mundo onde se deve e se pode viver. Um mundo que oferece toda espécie de atrações e estímulos de atividades e conhecimentos. No entanto, Buber alerta para o perigo da sedução do mundo do Isso para o homem, que, contentando-se somente com o Isso, subtrai de si a própria humanidade (Martins, 2010, p.31)

O ser humano só se realiza na relação dialógica com o Tu porque a relação Eu-Tu é originária. É anterior ao relacionamento Eu-Isso. Nesta mesma direção e de forma esclarecedora Ponte complementa:

Primeiramente devemos lembrar que ao humano é dada a condição de ser membro de uma espécie, onde ele poderia muito bem permanecer nesta condição se confundido com a “massa”, o “rebanho” ou a “multidão”. Todavia, ao humano é dada a possibilidade de refazer sua vida e tornar-se Indivíduo. Não que escolha existir de agora em diante. Já se encontra na posição prévia de ser-no-mundo (para utilizar uma expressão de Heidegger). Só precisa decidir-se diluir na multidão ou tornar-se singular, existente Individual. (Ponte, 2014, p. 48)

2.2. Principais categorias

O inter-humano é uma categoria central no pensamento dialógico buberiano. Ela representa o ponto de virada de uma preocupação simplesmente com a realização individual para uma vida social fundada no respeito à alteridade. Esta categoria, em Buber, é uma chave epistemológica que permite abordar o homem na sua dialogicidade, na certeza de que é o encontro dialógico que torna possível revelar a totalidade do homem, portanto se torna uma categoria fundamental nas interrogações sobre o sentido da existência humana.

A esfera do inter-humano é a esfera do “entre”, para Buber, a primeira categoria da existência humana. É um domínio que vai muito além da empatia: é o lugar do sentido do diálogo, onde as pessoas são tratadas como parceiras de caminhada e jamais consideradas como objetos.

O inter-humano é o ponto de partida para uma terceira alternativa diante do individualismo que reduz o ser humano ao fechamento solitário sobre si mesmo e do coletivismo que isenta o indivíduo da responsabilidade individual pelo próprio destino.

Fora do campo do inter-humano não pode haver filosofia do diálogo. O inter-humano é o resultado da relação dialógica, sinônimo de reciprocidade. O fundamento ontológico do inter-humano é a palavra que sempre é dialógica pois exige a presença daquele que a profere e do outro lado quem a acolha.

Buber faz uma ontologia da relação. “No começo é a relação.” (Buber, 2001, p.20) Esta é a primeira intuição. A relação é a categoria privilegiada do ser. Relação é disposição de acolhimento. O evento da relação acontece de forma imediata. Uma ontologia da vida em comunidade é uma ontologia da relação.

A relação é a realidade fundamental. Sem relação não há vida. A relação constitui a esfera do entre, o ponto de partida, a categoria do inter-humano. Na relação estão as raízes que fundamentam a vida comunitária. A relação que acontece no diálogo não é apenas uma perspectiva teórica, mas uma vivência, um acontecimento que pode ser resposta às perguntas pelo sentido geradas diante da solidão, sofrimento e morte, fatal destino do ser humano na crise contemporânea.

Para Buber, o mundo da relação se constitui a partir de três esferas distintas: a vida com a natureza, onde a relação se dá anteriormente a qualquer linguagem; na esfera da vida com os homens, no mundo psíquico da afetibilidade, a linguagem ganha forma mas é somente na terceira esfera, a da vida com os seres espirituais, o mundo noético, que embora sem linguagem, a relação torna-se potência geradora de linguagem.

Cada uma das três esferas de relação (com a natureza, com os homens e com seres espirituais) proporciona ao ser humano um sopro do Tu divino. Todas as esferas de relação ganham seu sentido pleno no Tu eterno. Nele o Cosmos (da primeira esfera) torna-se uma moradia sagrada, o Eros (da segunda esfera) torna-se imagem do eterno que se revela na comunidade e, por último, o Logos (da terceira esfera) só existe quando o Eu se dirige ao mistério através da obra e do serviço no espírito.

A incapacidade de entrar em relação enfraquece o indivíduo. Seu Eu autêntico é esvaziado no individualismo. A existência humana não é individual nem coletiva. A essência humana só pode ser conhecida na relação. Só em relação o Eu ganha existência.

O pensamento buberiano sobre o diálogo é de profundidade e muito atual. Sua proposta, mais do que uma análise da linguagem é uma proposta de vida. É somente no diálogo que o homem pode viver autenticamente. Uma vida tão frágil pode ser vivida em plenitude quando vivida no diálogo. O diálogo é um símbolo da ordem do mundo estabelecida entre os parceiros.

Na experiência do eros dialógico, cada um experiencia o evento vivido em comum também ao lado do outro. O amante se volta para o outro, com toda intensidade de seu ser, na sua alteridade, sem querer assimilá-lo ou trazê-lo para dentro de si, mas ligando-se a ele por uma promessa. (Carrara, 2002, p.87)

Para Martins (2011), o diálogo é o sacramento no qual até mesmo quem recusa a Deus pode encontrá-lo e experimentá-lo. É o fundamento ontológico do inter-humano e, segundo Buber, se estrutura em três categorias fundamentais: educacional, ético-política e existencial.

Ele se estrutura como relação de opostos. De sua etimologia (dia – através de; logos – palavra) compreende-se o diálogo enquanto comunicação. Transformar comunicação em comunhão: esta é a maneira de corporificar a palavra dialógica. Para Buber o ser humano deve estar atento para responder a palavra mas corre o perigo da sedução do mundo do Isso que, ao contentar-se apenas com este modo de existência, pode coisificar o ser humano.

Diálogo não é somente relacionamento mas atitude, comportamento. Somente em atitude dialógica percebe-se a palavra que os acontecimentos do mundo estão proferindo constantemente. Os acontecimentos do mundo são o som que constitui a palavra. O verdadeiro diálogo é diferente do debate corriqueiro.

Não se impõe o diálogo porque responder não é um dever mas um poder. O diálogo também não pode se equiparar ao amor. Para Buber a relação entre os seres humanos não precisa de uma mediação se eles se aproximam entre si, estando todos ligados ao mesmo centro.

O encontro se dá na condição do outro também se responsabilizar no sentido de responder à palavra que lhe é dirigida como apelo. A palavra torna-se condição de possibilidade da relação. Ela é constitutiva do ser de tal modo que tudo que existe foi criado pela palavra.

O encontro é um ato, não um estado. Precisa ser constantemente atualizado, renovado. É portanto a dinâmica de renovação constante do Eu da relação. É caracterizado por um estar diante do outro, de modo imediato, dirigindo-lhe a palavra. Não é necessário que ocorra um evento especial para que ocorra encontro Eu-Tu. Ele acontece na vida cotidiana, nos negócios, nas fábricas, nos escritórios...

Para tanto, o encontro com o Tu necessita de quatro condições necessárias para sua efetivação, são estas: a reciprocidade, que possibilita ao Eu um estado de passividade e de atividade no evento da relação; a Presença, atitude realizada em direção ao outro a partir do ser; a imediatez, atitude na qual são abolidos todos os conceitos e os proveitos que venham a se interpor na relação; e, por fim, a responsabilidade, atitude que figura como uma resposta ao Tu que se oferece gratuitamente. (Araújo, 2014, p.39)

Experienciar a experiência do outro como totalmente do outro e não sua é reconhecer e legitimar a alteridade, aceitando, afirmando e confirmando a presença do outro diante de si. Assumir esta responsabilidade é ser cocriador do mundo.

A responsabilidade, que é o nome ético da reciprocidade, tem dois sentidos: primeiramente é a resposta. Depois, a obrigação de responder. Responsabilidade não é imperativo ético abstrato, um dever abstrato mas se inscreve nos domínios da vida vivida. Responsabilidade acontece quando se responde verdadeiramente. “O conceito de 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.” (Buber, 1982, p.49)

Responsabilidade que não responde é caricatura de moral. Ninguém, nenhum grupo pode responder pela pessoa. Nem Estado, nem família. Isso não se dá pelo fato de que a pessoa deva buscar sozinha a resposta mas pelo fato de a decisão ser pessoal e nada poder substituí-la.

Existe uma forte aproximação entre responsabilidade e atualidade. Este termo – *wirken* – faz referência à ação, à ideia de atuar, tornar presença. É sair de si em direção ao outro. Mas para sair de si é necessário estar consigo mesmo. É o movimento que recolhe da multidão amorfa e liberta da indiferença o outro que se torna presença.

Libertação e redenção são ideias muito próximas em Buber, quase sinônimas. A libertação humana só se realiza com a participação humana. Liberdade e destino se encontram porque o ser humano só encontra seu destino quando toma a firme decisão de atualizar a sua liberdade.

Assim como liberdade e destino estão interligados, assim também o estão, o arbitrário e a fatalidade. Porém liberdade e destino são comprometidos mutuamente para instaurarem juntos o sentido; o arbitrário e a fatalidade, fantasma da alma e pesadelo do mundo, toleram-se vivendo um ao lado do outro, mas esquivando-se, sem ligação e sem atrito, no absurdo, até que, em determinado momento, os olhares distanciados se reencontram e irrompe deles a confissão de mútua perdição. Quanta espiritualidade eloquente e engenhosa é dispensada, hoje, senão para impedir ao menos para dissimular este fato! (Buber, 2001, p.69)

Mas qual é o caminho da libertação apontado por Martin Buber? Certamente não é o progresso, o desenvolvimento econômico de viés capitalista. Para ele o caminho da libertação é o retorno ao Espírito, uma descida ao mundo do espírito. Uma verdadeira ruptura revolucionária, uma conversão. Os caminhos existem não apenas para serem admirados mas para serem trilhados.

A pessoa livre é isenta de arbítrio. A arbitrariedade impossibilita o encontro, a doação, o diálogo. A liberdade porém exige esforço e sacrifício mas sacrifício maior é submeter-se ao mundo do Isso. O ser humano livre aceita com serenidade a fatalidade do destino: “não é o destino que o conduz, mas é o homem que vai ao encontro do destino” (Rieg, 2007, p.61),

Somente o homem que atualiza a liberdade encontra o destino. Quando eu descubro a ação que me requer, é aí, nesse movimento de minha liberdade que se me revela o mistério. Mas o mistério se revela a mim não só quando não posso realizar esta ação como eu pretendia, mas também até na própria resistência. Aquele que se esquece de toda causalidade e toma uma decisão do fundo de seu ser, àquele que se despoja dos bens e da vestimenta para se apresentar despido diante da Face, a este homem livre, o destino aparece como réplica de sua liberdade. Ele não é o seu limite mas o complemento; liberdade e destino unem-se

mutuamente para dar sentido; e neste sentido o destino, até há pouco olhar severo suaviza-se como se fosse a própria graça. (Buber,2001, p.62)

A reciprocidade é o acontecimento de uma dupla ação mútua entre os parceiros do diálogo. O sentido da relação é a reciprocidade. A reciprocidade atinge seu mais alto grau na esfera das relações humanas. Ela rompe a clausura do Eu, lançando-o ao encontro do outro, no face a face.

A reciprocidade da ação interior é o fundamento da atitude dialógica. É uma tomada de conhecimento íntimo, uma abertura total às possibilidades da vida. Aceitação total do próprio destino e do destino alheio porque tudo é recipiente de recepção da palavra. Tomar conhecimento íntimo é diferente de uma simples soma de momentos sucedidos no tempo e também não é a solução do problema pois o ser humano pode se esconder no silêncio ou no barulho. Ou ainda se esquivar refugiando-se no hábito.

2.3. A comunidade

Considerado o pensador da comunidade, Buber dá a este tema um grande destaque. A comunidade revela o lugar da morada do ser humano. Somente nela a pessoa se realiza enquanto pessoa pois somente na relação essencial com o outro a pessoa se descobre. Buber apresenta o modo de vida em comunidade como possibilidade de vida autenticamente verdadeira entre os homens pois não se concebe um ser humano inteiramente autônomo.

Em sua noção de comunidade, construída e reformulada ao longo de sua carreira acadêmica e sua experiência com os Kibbutz de Israel, notam-se as influências mais diversas que vão de Nietzsche, Dilthey e do Socialismo Utópico à mística judaica do hassidismo, da experiência política de seu amigo Landauer, das ideias de Simmel e outros.(Carrara, 2017. p.53)

A complexidade já de princípio dificulta a compreensão deste assunto: comunidade já é uma abstração sobre diversos desdobramentos históricos, arranjos sociais muito distintos entre si, as mais diferentes experiências comunitárias que se atualizaram em épocas e lugares distintos. Difícil é tratar a comunidade como objeto de estudo sem reduzi-la a objeto do discurso. Parece haver uma desvirtuação da comunidade no próprio ato de nomeá-la, restringindo-a a conceitos.

O próprio senso comum se encarregou rapidamente de instalar a comunidade nos espaços virtuais da cibercultura, com o que a pesquisa em diversas áreas de conhecimento logo lhe saiu no encalço. Também se tem testemunho da vitalização do conceito de comunidade sustentável, diante da conjugação das prementes questões sociais e ambientais. Podemos nos referir á comunidade científica, o que poderia designar apenas um certo corporativismo, o que não dizer então de uma comunidade de investidores? Por outro lado, não é raro se ouvir falar na ideia de comunidade humana, a qual relativizável pela ideia de sociedade humana. (Winand, 2011,p.52)

Compreender a comunidade é vivê-la concretamente, sem outras medições. A confiança que as pessoas têm reciprocamente em uma comunidade, o convívio íntimo, tudo isso gera um capital social que diferentemente do capital convencional que é propriedade particular de alguns, torna-se propriedade de um grupo.

Buber observa uma relação indissociável, ontológica entre vida e comunidade. “Se o homem é expressão da vida, a comunidade é a condição primeira de possibilidade da vida humana ou, a comunidade é a vida.” (Winand, 2011, p. 68). A comunidade é constitutiva do ser humano enquanto um ser-com-os-outros. Seguindo as pegadas buberianas pode-se entender porque comunidade e vida são uma só e a mesma coisa:

Para nós, porém, que queremos criar a comunidade e elevar a Vida, comunidade e Vida são uma só coisa. A comunidade que imaginamos é somente uma expressão de transbordante anseio pela Vida em sua totalidade. Toda vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte da Vida. (Buber, 1987, p.34)

Vida em comunidade é vida dialógica mas não se determina de vida monológica uma vida vivida em solidão. Vida monológica é a existência determinada pela incapacidade de se atualizar no mundo e perceber que o outro não é ele próprio. A comunidade existe onde ela acontece. Não se reduz a um-estar-do-lado-do-outro mas estar um com o outro. Atualidade é a participação, a confirmação do Eu na relação Eu-Tu.

Haveria um salto ontológico? Uma diferença de níveis de ser ontologicamente necessária e qualitativamente diferente no ato de sua entrega à vida comunitária? A comunidade surge como união dos indivíduos ou é a condição para estes? Quais as diferenças entre um simples agrupamento humano e comunidade? Pode existir comunidade em meio à multidão? As comunidades virtuais são verdadeiramente comunidades? A experiência comunitária é acompanhada de modos passíveis de mensuração? O que seria a Nova Comunidade numa sociedade líquida? Como o desvelamento da ontologia da vida dialogal poderia afetar esta compreensão? Qual a amplitude do fenômeno comunitário? É possível dar este escopo ontológico à comunidade? Seria de uma outra dimensão diferente daquela que se dá entre os indivíduos? São perguntas desafiadoras que abrem novas perspectivas no esforço de busca de alternativas à crise que hoje tem açoitado o Planeta.

O conceito de comunidade parece abarcar sentidos múltiplos. Mas sobretudo é uma categoria primordial, portadora do ser do homem: o homem se descobre ao entrar em relação essencial com outro homem na comunidade. Uma prévia compreensão etimológica pode servir como um esboço originário. Comunidade, no latim, *communitas*, termo forjado a partir da junção de uma preposição *cum* e um substantivo *munus*. O termo *munus* porta em si a complexidade por,

ao mesmo tempo que se apresenta como um presente, um dom, ser também um dever e uma obrigação. Mas como pode um dom ser um dever? O *munus* é um dom que se dá porque se deve dar e não se pode não dar. É uma gratuidade que exige doação portanto não implica posse e nenhuma estabilidade aquisitiva. Aproxima-se do tributo que se paga obrigatoriamente.

O *munus* acontece na atitude de gratidão e de gratuidade que se distancia do espírito mercantil do capitalismo. Não implica nenhuma posse mas doação: é a antítese da ganância. Como esclarece Roberto Esposito, pensador italiano nascido em 1952:

El munus indica sólo el don que se da, no el que se recibe. Se proyecta por completo en el acto transitivo del dar. No implica de ningún modo la estabilidad de una posesión -y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia-, sino pérdida, sustracción, cesión: es una «prenda», o un «tributo», que se paga obligatoriamente. (Esposito, 2003, p.28).

Munus não é propriedade nem pertencimento. Não é uma posse. É uma dívida com o outro, um dom a ser doado. O *munus* faz não ser donos de si mesmos. Ele expropria o indivíduo de sua mais própria propriedade: a subjetividade. Nesta perspectiva o que caracteriza o comum não é o próprio mas o impróprio, o outro de si. Esposito (2003) observa que o fundamento da *communitas* não é o próprio, o autêntico, o puro. Em sua acepção primitiva *communitas* significa vulgar, popular e também impuro. O conceito de *munus* em sua ambivalência originária de dom e obrigação é o centro da comunidade.

Há um profundo vínculo entre o ser humano e a comunidade, entre uma pessoa e outra. Buber vê a excelência da vida em comunidade e sua elevada importância ao ponto de ser considerada a única alternativa ao individualismo e ao coletivismo que são comportamentos sociais causadores de adoecimento.

Ao apontar os rumos da vida em comunidade como alternativa Buber recupera valores do humanismo contemporâneo em seu enfrentamento pacífico a todas as formas de violência. A partir da trama conceitual buberiana, pode ser refutada a ideia encarnada na modernidade líquida segundo a qual a sociedade é apenas um conjunto de associações ou indivíduos procurando apenas as próprias vantagens pessoais, não havendo nenhum fim compartilhado por todos.

Sua ontologia da vida em comunidade, configura-se de tal forma a considerar que todas as pessoas estejam equidistantes de um mesmo centro: um centro religioso, de forma que todas as relações perpassem a relação com o Tu eterno, o centro, que as possibilita a existência. O pressuposto ontológico que considera a pessoa um ser de relação fundamenta também necessariamente a vida em comunidade como lugar de realização plena da essência humana.

A vida não pode ser reduzida às suas dimensões puramente materiais e econômicas mas enquanto totalidade de espírito, relacionamentos e sentimentos ela deve ser vivida em totalidade na comunidade com outras pessoas.

Viver em comunidade seria uma experiência sentida como subtração, como perda, como dilaceração? Seria como diz Espósito “uma experiência sem sujeito, o toque da morte subjetiva.”? Para Roberto Espósito: “Há uma situação de perene contradição entre desejo e vida. A vida, em última análise, não é senão o desejo (de comunidade), mas o desejo (de comunidade) se configura necessariamente como negação da vida.” (Espósito, 2004). Ele aponta uma dupla face da comunidade: é ao mesmo tempo a mais adequada senão única, dimensão do homem como também potencialmente o conduz à dissolução.

É preciso dar atenção aos questionamentos de Espósito que considera o risco de se suprimir o indivíduo em prol da comunidade e de esta se tornar legitimadora de várias práticas violentas e totalitárias.

Roberto Espósito desenvolve a ideia de *communitas* e de *immunitas* como categorias compreensivas das diversas organizações sociais. Suas reflexões partem da noção de *munus* como dom, graça, dádiva, ofício e sua negação na ideia de *immunitas*. *Communitas* seria a organização da partilha, da mútua pertença. Nela há concórdia: uma dádiva recíproca que solidifica as relações entre todos. *Immunitas* é a comunidade fechada que em seu processo de autoproteção exagerado, pelo excesso de cuidado, acaba provocando a morte por asfixia.

A política moderna surge, segundo Espósito, da negação do *cum de communitas* porque agora as associações humanas não comunitárias não se fundam na gratuidade de uma dádiva recíproca mas numa relação contratual na qual a relação de gratuidade é totalmente impossibilitada. Na relação contratual a pessoa se imuniza e imuniza também suas propriedades. Agora, imunizado, ele tem segurança e essa é base do conceito moderno de soberania.

Ele observa o paradoxo da sedimentação desta união que a partir da ideia de imunidade acaba negando a si própria. O estabelecimento deste paradigma pode provocar na comunidade uma doença auto-imune, ou seja, o elemento terapêutico torna-se agora mortal para a comunidade. Instaura-se então a tanatopolítica, a política da morte.

Como nas mais graves doenças auto-imunitárias também no conflito planetário em curso é o excesso de defesa que se vira ruinosamente contra o próprio corpo que continua a activá-lo e a potenciá-lo. O resultado é uma absoluta identificação dos opostos: entre paz e guerra, ataque e defesa, vida e morte parece desaparecer qualquer separação diferencial. (Espósito, 2004, p.211)

A comunidade põe em risco a continuidade do sujeito moderno, autônomo e auto-fundacional, preso nos limites de sua própria individualidade que o protege mas isola. Se a comunidade traz o germe da dissolução do indivíduo então o indivíduo atenta-se contra ela e a sobrepuja, esta é a consequência desta perspectiva que atrela a comunidade à morte. Segundo Espósito este fato é observado de Platão à Maquiavel mas somente na modernidade e a partir de

Thomas Hobbes essa relação se apresenta como problema sobremaneira relevante.

A abordagem hobbesiana não favorece a relação interpessoal Eu-Tu porque se move pelo binômio culpa-dívida, excludente do Eu ou Tu próprio da visão hobbesiana. Nela a desigualdade se mantém porque não há intenções do forte de abrir mão de seu poder para com quem absolutamente nada tem, nem ao menos o poder de se alimentar.

A ideia - e a prática - da guerra preventiva constitui o ponto mais agudo desta espiral auto-imunitária da biopolítica contemporânea. No sentido em que nesta - na figura auto-refutadora de uma guerra destinada a evitar a guerra - o negativo do procedimento de imunidade se dobra sobre si mesmo até ocupar todo o quadro: a guerra deixa de ser um reverso sempre possível para ser a única realidade efetiva da coexistência global. (Esposito, 2004, p.211)

A relação profundamente imbricada entre política e vida hoje se revela de forma paradoxal nas guerras étnicas e nas diversas tentativas de genocídios. Esposito (2010) cita um relatório da ONU de 2004 de um triste episódio sobre as guerras de Ruanda e as lutas entre as etnias Hutus e Tutsis que deixaram ao menos dez mil crianças nascidas das violações étnicas. Estas práticas mudaram completamente a relação entre vida e morte principalmente em tempos de guerra. Uma inversão total pois nas guerras a morte brota da vida enquanto que nestas violações a vida brota da morte, da violação às mulheres e a toda uma etnia.

A eugénica “positiva” se diferencia daquela “negativa” que usa das táticas da destruição antecipada dos nascimentos como foi o nazismo, por exemplo. Este portanto é um ponto paradigmático da junção de política e morte com aparência de geração de vida e defesa da vida de um povo, de uma etnia. É o extremo de uma prática imunitária que quer afirmar a superioridade de seu sangue, sua genética sobre os demais.

Neste entrelaçamento de vida e política afirma Esposito: “o regime nazi levou a biologização da política a um ponto nunca antes alcançado: tratou o povo alemão como um corpo orgânico necessitado de uma cura radical que consistia na ablação violenta da parte espiritualmente já morta.” (Esposito, 2010, p.25)

A catástrofe causada pela radicalização deste modelo imunizarista é uma oportunidade para repensar esses conceitos que estão novamente em pauta devido à grande crise de nossa época.

Nunca como hoje os conflitos, as feridas, os medos que os dilaceram parecem pôr em causa nada menos do que a sua própria vida, numa singular inversão entre o motivo filosoficamente clássico de «mundo da vida» e aquele atualíssimo da «vida do Mundo». A reflexão contemporânea não pode, por isso, como ainda acontece, entrincheirar-se ilusoriamente numa defesa tardia das categorias políticas modernas convulsionadas e viradas do avesso como uma luva pelo biopoder nazi. (Esposito, 2010, p.25)

Parece haver duas maneiras distintas de conceber ontologicamente a comunidade: a partir da estrutura fechada do ser (Sein) ou da estrutura aberta do Ser-com (Mitsein). Uma que promove

a vida em todas as suas dimensões e outra, que pelo excesso de proteção, medo e fechamento em si levaria à tanatopolítica, como apontou Esposito. Todo ser humano está apto para responder ao pelo do outro mas pode assumir duas atitudes distintas: abertura ou fechamento diante da resposta. São os que dão e os que retraem. Mas quem hoje se fecha pode se abrir amanhã e quem se abre hoje pode se fechar amanhã porque não há uma prévia determinação. A mudança acontece no tempo. A vida é imprevisível e as pessoas têm o livre arbítrio. Nesta perspectiva abre-se sempre a possibilidade de o ser humano sair de si mesmo em direção ao outro e neste movimento mudar o seu destino.

Qual seria a resposta buberiana à questões tão contundentes apresentadas por Esposito de que há uma vinculação entre comunidade e o nada uma vez que ela aniquila qualquer possibilidade de subjetividade frente ao outro? Como responder a esse nihilismo inerente à comunidade que ameaça o indivíduo ao mesmo tempo que o determina, como questiona Esposito? Na tradição judaica e especificamente na sua vertente hassídica Buber encontra respostas que servem de orientação em horas sombrias.

Segundo Martin Buber constata-se dois movimentos na vida social: um, superficial, visível e eficiente fundado em cálculos tendo a primazia da economia e a luta de classes e o outro, um movimento subterrâneo, invisível baseado no primado do Espírito e no desejo ardente do ser humano por Deus e pela comunidade onde Ele se manifesta. É um movimento manifesto somente a olhares profundos:

E, no entanto esta força vive nas profundezas da geração. Cega, tateante, falhante; desprezada, incompreendida, mal usada; matando onde devia supostamente criar, destruindo onde deveria construir; inconsciente de seu nome e de sua missão; consumindo-se a si própria, pelo mal uso, em enganos; e mesmo assim ela vive indestrutível, esparsa, como centelhas, em todas as almas, ardendo, poderosa. Quem irá recolhê-la, orientá-la, conduzi-la?

Ninguém pode fazê-lo senão o eterno espírito da mudança, o vencedor do desenvolvimento, o uno, aquele que sozinho, pode efetivar a conversão do homem perdido quando a última necessidade o chama: o desejo humano por Deus. (Buber, 1987, pp.59-60)

A modernidade se estruturou tendo como horizonte os princípios éticos e políticos de liberdade, igualdade e fraternidade. Mas por fatores diversos predominou a razão instrumental sobre as outras formas de racionalidade provocando assim um grande e perigoso desequilíbrio. A modernidade fracassou em seu propósito: o ser humano tornou-se escravo das condições de trabalho ditadas pelo sistema capitalista dominante; cresceu exponencialmente a concentração das riquezas e as desigualdades e a violência de todas as naturezas nega em absoluto o princípio da fraternidade.

O Estado é o destruidor da comunidade. Ele não favorece a relação interpessoal. Ele não atende aos anseios de comunidade. Ele jamais poderia se transformar em comunidade.

Urge liberar a verdadeira vida entre os homens. É imperativo o renascimento da comunidade, da comunidade da vila, da cooperativa, do companheirismo, da união religiosa. Isso tudo, embora tenha se degenerado em mecanismo com aparência de Estado, embora seja o esconderijo de uma vegetação extemporânea, tolerada ou despercebida pelo Estado, deve tornar-se, novamente, o lugar onde a existência terrena dos seres dotados de alma possa se realizar. É aqui que a vida pública dos homens, ampliada para uma vida de comunidade, deve ocorrer. (Buber, 1987, p.56)

O Estado moderno sugou a força das comunidades, o ser humano só participa hoje ficticiamente da vida pública mas:

A verdadeira vida entre o homem e seu semelhante não se passa, no entanto, na abstração do Estado, mas essencialmente lá onde existe uma vitalidade da coexistência espacial, funcional, emocional e espiritual, a saber, na comunidade, precisamente na comunidade da aldeia e da cidade, da cooperativa de trabalho e da oficina, da camaradagem, da união religiosa. (Buber, 1987. p.54)

O Estado moderno é promotor do afastamento do ser humano do Tu eterno, Deus: “Com o crescimento do exclusivismo do Estado, aumentará necessariamente a distância entre Deus e os homens e a aversão do homem por Deus; então sua união em nome de Deus em um lugar vivo de sua realização será reprimida e substituída por uma união sem vida e sem Deus”.(Buber 1987, p.48)

Há, para Buber, dois tipos de Estados: o Estado que favorece a vida em comunidade como era o caso da pólis grega que se estruturava sobre relações imediatas. O outro tipo de Estado dificulta a existência da comunidade como é caso dos estados centralistas que querem ocupar cada vez mais espaços e se expandir sobre quase todos os aspectos da vida, suprimindo qualquer autonomia da comunidade.

Se, por exemplo, o Estado automatizado agrupa cidadãos totalmente estranhos uns aos outros, sem fundar ou favorecer uma vivência com-o-outro, deve-se substituir isto por uma comunidade de amor. Esta comunidade de amor deve florescer quando pessoas se agrupam pela manifestação de um livre sentimento e resolvem viver juntas. Mas isso não é assim; a verdadeira comunidade não nasce do fato de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca. A segunda resulta da primeira; porém não é dada imediatamente com a primeira.. A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia o verdadeiro construtor é o centro ativo e vivo. (Buber, 2001, pp.52-53)

Enquanto o mundo ocidental moderno cultivou valores como liberdade, igualdade e fraternidade enquanto que a tradição judaica, conforme Winand (2011, p.61), se orientou pelos princípios basilares do trabalho, da associação e da igualdade.

Todos os homens são iguais nesta possibilidade que se abre, sem cessar, por ocasião de cada nascimento humano; eles são livres na sua realização. O elemento materno do vínculo total é a terra; a forma originária de sua atuação é o trabalho; a forma espiritual de sua atuação é a ajuda; sua fala, o espírito; sua construção, a comunidade.(Buber,1987, p.45)

A experiência nos *Kibutzim* fortalece a convicção na possibilidade de uma nova

estruturação da vida social através de comunidades autênticas que se fundam a partir da relação autêntica entre duas ou mais pessoas. “Mesmo assim, contudo, lhe são colocados limites espaciais cuja ultrapassagem representa o início da dissolução do conteúdo da imediaticidade: a forma legítima da comunidade como construção social é a comunidade concreta (Buber, 1987, p.47)

A união pode acontecer em torno da terra comum como concretamente se vê nas ecovilas e em outras experiências que administram terras em comum, com produtividades diversas e distribuição coletiva conforme os acordos do grupo. A terra para Buber é o elemento materno do vínculo total e não deve ser apropriada individualmente como propriedade privada:

A terra, bem natural e dádiva original, é propriedade de Deus, e, portanto, propriedade comum a todos. Nenhum indivíduo pode legitimamente tê-la como propriedade, nenhum direito de divisão e de medida pode impor-se sobre ela; ela pode ser possuída somente como concessão da comunidade à pessoa. (Buber, 1987, p.46)

O trabalho é a forma originária de atuação na terra. “O trabalho, ação estimulante e formadora do homem sobre a terra e seus tesouros, é culto à propriedade de Deus”, (Buber, 1987, p.46). Mas o trabalho só conserva este sentido se o ser humano se entregar a ele em sua totalidade. “(...) somente quando o homem, como em todo culto autêntico a Deus, o realiza não só através de algumas funções de seu corpo, mas com todo o seu ser e sua vontade essencial.” (Buber, 1987, p.46)

Quando a união se dá pelo trabalho nasce o cooperativismo como forma econômica de manutenção da vida material da comunidade. Outra forma de união se dá sob o signo do espírito, formando comunidades que invocam ao Tu eterno em comum: são as mais diversas fraternidades, confrarias, irmandades que proclamam os mesmos valores e celebram juntos a vida. Quando se vinculam pela ajuda mútua forma-se uma comunidade baseada na camaradagem.

Estes quatro modelos básicos de comunidades produzem suas lideranças específicas. Muitas vezes se fundem ou se articulam formando inúmeras variações dentro deste espectro.

Michael Lowy aponta com clareza a originalidade buberiana:

Desde 1900, num de seus primeiros textos, a conferência “A antiga e a nova comunidade”, ele anuncia duas grandes linhas de força de sua teoria da comunidade utópica (FLOHR; SUSSER, 1976). Neste documento, que é verdadeiramente pioneiro do ponto de vista sociológico e político, ele avança uma concepção profundamente inovadora e revolucionária: a nova Gemeinschaft não será, como a antiga descrita por Tönnies, “pré-social”, mas antes “pós-social”, quer dizer, incorporando todas as liberdades modernas e ao mesmo tempo indo bem além da sociedade burguesa e de suas normas. (Lowy, 2009, p.75)

Buber propõe a restauração da vida em comunidade e através de uma rede de pequenas comunidades, como células, a restauração de todo o tecido social. A comunidade tem por fim a vida e si mesma pois comunidade é condição essencial para o acontecimento da vida. Comunidade e vida tornam-se uma só coisa.

Para Buber, a comunidade tem por fim a vida e si mesma. Ela acontece quando homens maduros estão dispostos comunitariamente num fluxo de doação e entrega criativa que os faz crescer e dá sentido às suas vidas. Ela pretende ser a vida liberta de limites e conceitos de tal modo que comunidade e vida se tornam uma coisa só. (Carrara, 2017, p.54)

A nova comunidade não é um retorno nostálgico ao passado, o que não é mais possível. “Sem dúvida, não podemos voltar a uma etapa anterior à sociedade mecanizada, mas podemos ir além dela para uma nova organicidade”, (Buber, 1987, p.52) Na nova comunidade predomina a liberdade e a diversidade de opiniões.

As antigas comunidades se constituíam em torno do princípio econômico, do princípio religioso e dos laços de consanguinidade. Nelas predominavam aspectos utilitários a partir das vantagens oferecidas. Deus, nesta perspectiva, se oferecia como uma vantagem sobrenatural. Nas antigas comunidades predominavam os dogmas, a vontade única do líder, a lei que constrange. Geralmente são comunidades fundadas no parentesco, na filiação hereditária.

Mas a vida verdadeira é vivida na revelação pessoal do cotidiano e não se prende a dogmas. O ritmo da vida determina o caminho da comunidade. Não são as regras preestabelecidas, as convenções. A lei da vida prevalece sobre a lei morta das convenções. “Buber diz que essa comunidade é pós-social por ultrapassar a sociedade e suas normas. Ela não pretende reformar a sociedade, mas transformá-la. Ela não se constrói destruindo o que já existe para se construir algo diferente, mas nasce da vivência de coisas totalmente novas”. (Carrara,2017, p.55)

Nas novas comunidades as pessoas se associarão por amor, pelo desejo de viver a comunidade simplesmente. São laços de escolha, de liberdade, não são vínculos consanguíneos ou qualquer outro vínculo arbitrário ou impositivo.

Segundo Carrara (2017), o sistema comunitário proposto por Martin Buber é a união de todas as comunidades, assim como os seres humanos estão unidos dentro de cada comunidade. Cada comunidade é uma célula que, junto com outras, formarão o grande organismo comunitário. Uma organização de muitas comunidades seria o caminho para solução da questão da autonomia econômica e da liberdade pessoal. Neste modelo não há vantagens ou privilégios porque o bem maior para todos é a comunidade.

A força que cria uma comunidade e a mantém firme é o desejo que as pessoas têm de viverem em comunidade. “Esse desejo é o desejo humano por Deus. O divino se faz presente na solidariedade de uns para com os outros, no estender a mão ao outro e, só na comunidade que surge daí, a vivência poderá se transformar em vida”.(Carrara,2017, p. 57)

A comunidade é o lugar onde o divino se realiza entre os seres humanos porque Deus acontece na imediaticidade estabelecida entre as pessoas na comunidade. Buber tem uma

preocupação central: realizar o divino através da verdadeira comunidade. Sua perspectiva aproxima-se de um socialismo religioso que tem na terra, no trabalho cooperativo e no centro religioso da comunidade seus elementos essenciais. “Gradualmente, Buber vai construindo sua própria visão do Socialismo, afastando-se tanto do Socialismo clássico como dos princípios do anarquismo, buscando construir seu próprio sistema filosófico que ele define como uma filosofia tanto da comunidade como da religião”. (Carrara, 2017. p.59)

O desejo do ser humano por Deus é a força que mantém a comunidade. O centro religioso da comunidade é o ponto de união de todos, o centro pelo qual perpassam todos os raios equidistantes que formam a grande roda comum.

O obstáculo para a vida em comunidade é o dualismo entre verdade do espírito e realidade da vida. Deus se manifesta na imediatez das relações entre os seres humanos, quando eles se abrem reciprocamente. O Espírito está encarnado no mundo e por isso o mundo não deve ser negado mas reafirmado no Espírito e santificado, redimido.

Com efeito, quando o espírito age livremente na vida, ele não é mais espírito 'em si' mas espírito no mundo, graças a seu poder de penetrar no mundo e transformá-lo. O espírito não está “consigo” a não ser no face-a-face com o mundo que se lhe abre, mundo ao qual ele se doa, que ele liberta e pelo qual é libertado. (Buber, 2001, p.59)

Mas o Estado, enquanto lei que tem o poder de vida ou morte, se tornou uma realidade coercitiva não agindo mais de maneira racional, distanciando cada vez mais seus atos de seu propósito originário. A abstração do Estado destrói a vida em comunidade e afasta os seres humanos de Deus.

Deus é o centro da comunidade. “Os homens que aspiram a comunidade, anseiam Deus. Todo desejo de verdadeira aliança conduz a Deus, e todo desejo de Deus conduz à verdadeira comunidade.” (Buber, 1987, p.61)

Para Carrara (2017), a comunidade é um fato religioso pois ao revelar a essência da relação humana, imediata, ela revela também a relação com o divino. A comunidade não se funda em interesses materiais mas em relações de amor que tornam a vida mais cheia de sentido. Somente na comunidade o amor e a aliança podem acontecer entre os seres humanos. A comunidade é lugar de encontro e de revelação do divino. “Para Buber, a comunidade só se realiza no contexto de uma aliança pessoal de amor e de ações como no culto religioso. Essas alianças são de caráter transitório, trazendo já consigo o prenúncio do destino que aponta para sua dissolução.” (Carrara, 2017, p.59)

As alianças são feitas a partir de relações autênticas entre as pessoas que se encontram não pela vontade simplesmente mas para a vontade dirigida para o centro. Toda multiplicidade se unifica na comunidade em torno do centro religioso:

Um círculo se constrói pela existência de um centro e de muitas pessoas e destas, de cada uma destas pessoas, parte um raio que leva ao centro vivo; e a atuação do centro através dos raios instaura o círculo. A periferia é formada pelos raios e não o inverso. Isto quer dizer que a comunidade é, na verdade, um fato religioso e, ademais, cada comunidade não-religiosa tem a tendência de se tornar religiosa e se orienta para isso. E se o centro não é concebido religiosamente, então ele representa o centro religioso, isto é, o centro do ser. (Buber, 1987, p.71)

Como categoria messiânica e não-histórica (embora se manifeste em diferentes formas históricas) a comunidade aponta para um ideal a ser alcançado. Em sua essência ela não é um fenômeno histórico produto da evolução social. A comunidade é um potencial espiritual, um projeto. “Toda comunidade concreta é, em sua essência, o prenúncio e a antecipação dessa comunidade.” (Buber, 1987, p.72) A comunidade perfeita é o Reino de Deus nesta terra.

A comunidade é o local de entendimento entre os homens. Enquanto na sociedade capitalista o ser humano está atomizado e distanciado do outro. Esta dupla possibilidade de existência foi bem compreendida por Martin Buber que a esta questão se dedicou a vida toda. É possível a reestruturação da sociedade e a saída da crise atual.

Uma vez que o significado da comunidade e o seu fundamento central foram gradualmente se revelando através da análise do pensamento de expoentes e das experiências socialistas, Buber chega às experiências das comunidades agrícolas judaicas, as quais proporcionam uma proximidade significativa àquela constatação e convicção de que é possível reestruturar a sociedade moderna: através da associação das formas de produção às formas de consumo, pela integração federativa das comunidades concebendo as como estruturas socialmente orgânicas capazes de influenciar a sociedade urbana ou a sociedade como um todo. No entanto, todos estes fatores serão legítimos no sentido da reestruturação social se conduzidos através do real significado de comunidade, a comunidade autêntica. (Winando, 2011, pp.71-72)

A comunidade autêntica se concretiza em torno de um centro religioso. O centro da comunidade é o ponto de encontro de todas as relações, o ponto pelo qual todas perpassam. É o centro, o lugar da relação perfeita que possibilita todas as outras formas de relação. A relação perfeita é a relação com o Tu eterno. O encontro com o Tu eterno não é resultado de busca porque é vão buscá-Lo. A situação de encontro na comunidade é uma situação de vivência de religiosidade, de reciprocidade entre revelação e fé.

2.4. Educação e arte.

A ontologia buberiana da vida em comunidade a partir do princípio da alteridade produz como consequência uma nova perspectiva pedagógica e educacional. A educação não pode se preocupar exclusivamente com a transmissão de conhecimento mas com a totalidade da relação.

Ela só acontece num espaço de diálogo. A educação é um aspecto importante da vida em comunidade. É formação humana em todas as suas dimensões. O educador se pauta no diálogo autêntico com o educando. Ocupa-se com o desenvolvimento integral do seu interlocutor.

O propagandista é o oposto, quer se impor sobre o outro. Quer persuadir. É um relacionamento de objetificação do outro. O propagandista não assume nenhum compromisso com aquele que ele pretende convencer ou influenciar. Em sua esta atitude prevalece o mundo do Isso e o diálogo não acontece. Ele não se interessa pela pessoa. Ele quer o proveito no relacionamento. Quer se apropriar do outro despersonalizando-o. Os símbolos que melhor expressam o propagandista são o alto-falante e o anúncio luminoso.

“Aquele que quer educar não educada”, conclui Martin Buber em uma palestra proferida em 1929. A situação que deixa explícito “agora vamos ser educados” cria resistência no educando e desfavorece o processo educativo porque educar é se relacionar com espontaneidade. Quando alguém educa, o faz com a totalidade de sua existência, sem intermediários. Quem educa em última instância é o espontâneo. Este é o fator preponderante. O espontâneo se dá na ausência total de reservas entre as pessoas.

O verdadeiro educador se pauta no diálogo autêntico com o educando, preocupando-se com o desenvolvimento integral do outro. Sabe escutar o seu interlocutor e não faz imposição de suas vontades mas deseja apenas despertar as qualidades individuais do educando. Ele vai de encontro à alma do outro na esperança unicamente que o outro se abra. Essa abertura não se dá através de um aprendizado mas de um diálogo sincero e autêntico entre educador e educando.

O educador é um auxiliar das forças atualizadoras de pessoas a ele confiadas. Por isso não se impõe. Crê que o certo já se encontra instalado dentro de cada pessoa. Ele sabe que cada pessoa é única e portadora de uma tarefa especial do ser.

O educador que propicia a abertura crê na força primitiva que se espalhou e se espalha em todos os seres humanos para crescer dentro de cada um, tornando-se uma figura particular, ele tem fé que esse crescimento só necessite e cada momento do auxílio prestado nos encontros, auxílio que também ele é chamado a dar.(Buber, 1982. p.151

Buber verifica um problema duplo na educação: primeiramente não existe um verdadeiro vínculo comunitário entre os professores. Se a comunidade não acontece entre os próprios docentes encarregados de ensinar quem ousará para que algo novo aconteça? Segundo, não existe relação comunitária entre professores e alunos portanto não há ensinamento pois se ensina com a vida, com o espontâneo.

O que interessa para Buber não é a análise fria, a lógica rigorosa ou a vasta erudição. Para ele o que anima o saber verdadeiro é o fogo angélico fundindo justiça e amor. O conhecimento dá-

se na contemplação de um face-a-face pois para ele o ser não se manifesta na lei deduzida depois de aparecer o fenômeno: ele se revela no próprio fenômeno.

Para Buber é comprometendo-se com a realidade que verdadeiramente conhecemos. Como afirma Bartolo:

Conhecer não é uma mera contemplação exterior de um objeto-espetáculo. É um movimento de iniciação que penetra o desconhecido. Por isso critica os que estudam sem a intenção de agir. Mas a sua atitude não deve ser confundida com um ativismo, pois as ações têm que ser guiadas pelo conhecimento se não quiserem se afogar no abismo do momento. (Bartolo, 1989, p.98)

Ele propõe algo como que uma compreensão por vinculação. Não se conhece ao estilo daquele que querendo conhecer as ondas do mar se planta na areia da praia. Para conhecê-las é preciso se jogar no mar, dar braçadas e sentir suas forças. Somente assim ele poderá ter uma visão da verdade.

O ato puro, a ação sem arbitrariedade está acima do espírito do conhecimento e do espírito da arte. Aí a pessoa estabelece uma relação autêntica e total com o mundo e com os outros e pode tomar conhecimento íntimo. Mas o que é tomar conhecimento íntimo? O próprio Buber responde em “Do diálogo e do dialógico”:

(...) significa em geral, experienciá-lo como uma totalidade e contudo, ao mesmo tempo, sem abstrações que o reduzam, experienciá-lo em toda a sua concretude (...) o conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa. (Buber, 1982, p.146-147)

Buber fala de um dom para o conhecimento que vive na interioridade do ser humano. Algo que poderia ser chamado de intuição mas que Buber evita por considerá-lo ambíguo:

Eu preferiria o nome de fantasia do real, pois na sua essência este Dom não é mais um olhar para o outro, é um penetrar audacioso no outro, potente como um voo, penetrar no outro que reivindica o movimento mais intensivo de meu ser, à maneira de toda fantasia verdadeira, só que aqui o campo de minha ação não é o todo possível, mas a pessoa real e singular que vem ao meu encontro. (Buber, 1982, p.148)

O princípio dialógico fundamenta o método educacional buberiano. Não se pode compreender sem participar, sem entrar em relação dialógica. Educação aponta para um sentindo ético que recusa reducionismos porque é formação integral do ser humano.

Buber manteve sempre um diálogo com a dimensão artística da existência humana e tal foi sua consideração pelas artes que foi interpretado por alguns como um esteticista frente a existência. Para Buber a obra de arte pode ser analisada sob diversas perspectivas: história, psicologia, sociologia, mas sua essência é a presença diante do autor, a mais completa alteridade, o Tu que não carece de mediações para se revelar e tornar o Tu do receptor. “Ora, uma obra de arte é uma

forma material, mas é também uma forma do espírito que se torna um Tu na relação com o artista que a produz e também na relação com o receptor”. (Mendonça, 2021p. 458)

O artista pode vislumbrar a unidade do mundo material com o mundo espiritual e sua relação com as coisas do mundo se torna relação Eu-Tu. O receptor da obra de arte também entra numa relação Eu-Tu diante dela. O êxtase que se experimenta na unidade com a obra de arte também não pode ser descrito porque a experiência extática não pode comportar a mediação da linguagem.

A arte, contudo, tem a característica de se situar entre o material e o espiritual. Isso levanta a questão da reciprocidade na relação Eu-Tu, questão que foi abordada por Buber não só na relação entre pessoas, mas em relação às esferas não humanas como a arte e a natureza, deixando que seus comentaristas aceitem um escopo mais amplo da relação dialógica, da reciprocidade nas relações, para além daquelas exclusivamente com humanos. (Mendonça, 2021, p.455)

A criatividade, através da arte, se manifesta em inúmeras criações do cotidiano possibilitando a criação e recriação da vida fora das esferas econômicas globalizadas.

Fazer é criar, inventar é encontrar. Dar forma é descobrir. Ao realizar eu descubro. Eu conduzo a forma para o mundo do isso. A obra criada é uma coisa entre coisas, experienciável e descritível como uma soma de qualidades. Porém àquele que contempla com receptividade ela pode amiúde tornar-se presente em pessoa. (Buber,2001,p.12)

Haveria certo esteticismo no pensamento buberiano que ocupasse o lugar de uma ética? Não. Buber não sobrepõe estética à ética. A dimensão ético-espiritual entendida no âmbito de sua antropologia que coloca a integralidade da vida humana nos dois modos de mundo: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude”. (Buber,2001, p.3)

3. Comunidade e espiritualidade

3.1. Deus: o Tu eterno.

Para Zuben (2001), Buber constata que a palavra “Deus” está desgastada, manchada e não se pode lavá-la nem consertá-la e que cresce um profundo sentimento de angústia espiritual e vazio de sentido após a frustração da pretensão humana de resolver todos os problemas unicamente pela própria razão, sem precisar da fé. Deus parecia desnecessário mas o absurdo das guerras, o holocausto, a gigantesca disparidade econômica colocaram uma profunda interrogação no horizonte de toda racionalidade.

Ao se perguntar pelo que é o ser do homem e qual o sentido de sua vida a reflexão buberiana torna-se uma hermenêutica espiritual que compreende todas as coisas do mundo como revelações de Deus. Cada ação pura nos coloca face-a-face com Deus. É portanto uma hermenêutica dialógica.

Deus é o nome dado à experiência de relação absoluta que é a relação com o Tu eterno. A relação com o Tu eterno não pode constituir de apenas sentimentos. É, para Buber, uma relação marcada pelo compromisso com o mundo. Mas “Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo modo.” (Buber, 2001, p.124).

O Deus buberiano não é um arquétipo do inconsciente coletivo mas o Tu absoluto, é uma pessoa com a qual o homem se relaciona através de encontro que acontece em três estágios: Criação, Revelação, Redenção. O encontro do Tu eterno com os seres humanos irradia luz que orienta seus caminhos, seus destinos. É um encontro que preserva a identidade da pessoa.

Segundo Zuben (2001), Deus é totalmente presença. Deus pode ser encontrado em tudo, numa pedra, num animal, numa árvore, mas não pode ser reduzido a nada. O encontro com Deus é um encontro forte, marcante, capaz de causar sensações. A pessoa religiosa se sente acolhida e em relação de reciprocidade com Deus experimentando uma sensação de plenitude, de profundo bem-estar e sensação de que a vida tem um sentido.

Para Buber (2001) o ser humano não deve ocupar-se com Deus, mas entreter-se com Ele e colocar à prova o sentido na ação no mundo. O verdadeiro espírito nutre-se da unidade da vida e da unidade do mundo, não nega sua comunidade primordial com o todo do Ser.

Buber não está preocupado em saber quem é Deus ou quais são seus atributos ou se é possível provar ou não sua existência: ele somente aponta para o Tu eterno a quem os humanos podem se dirigir e sentir também que o Tu eterno lhes fala.

A relação com o Tu eterno não pode ser considerada uma relação mística no sentido mais geral porque tanto o misticismo oriental quanto o ocidental colocam em questão a autonomia do

Eu diante da ideia de sua absorção pelo absoluto. Não existe uma união mística duradoura. É uma unidade ilusória porque acontece na esfera psicológica e não na estrutura do ser. Buber afirma que no misticismo o homem também está só diante de Deus. Porém não como um indivíduo porque neste tipo de relação o Eu é anulado completamente, é diluído na divindade. Aí não é mais possível dizer Tu pois com o desaparecimento do Eu liquida-se a possibilidade de relação.

A relação com Deus e a relação consigo mesmo são situações distintas. Falar com Deus é uma experiência de fé completamente diferente de conversar consigo mesmo. “Só quando eu chego a ter uma relação essencial com o outro, de forma que ele não é mais um fenômeno do meu Eu, mas é o meu Tu, só então eu experiencio a realidade de falar-com-alguém – na inviolável autenticidade da reciprocidade.” (Buber, 1982, p.92)

O mundo tem dois movimentos distintos: um movimento do mundo que afasta o ser humano de Deus e um movimento do mundo que nos aproxima de Deus. O equilíbrio buscado por Buber é um equilíbrio dialético encontrado como resultado de processos polares. Toda vitalidade cultural depende da coexistência destas polaridades e o domínio de uma sobre a outra leva à decadência cultural. Negar a dualidade é negar a relação Eu-Tu e qualquer outra forma de relação. Não há portanto na ontologia buberiana espaço para negação do Eu.

Os misticismos, tanto os Orientais quanto os do Ocidente, os quais afirmam a relação com Deus como uma pura união, tornam essa união como um fim em si e, por conseguinte, toda responsabilidade do Eu é recusada, em proveito do Tu. Tais atitudes místicas são dois fenômenos, dois movimentos inversos, mas que levam ao mesmo resultado, isto é, a negação do Eu. Quer se trate de fusão do Eu em Deus, ou de abolição, por absorção, de um pelo outro, a união mística significa sempre negação de dualidade e, por consequência, do Eu. (Zuben, 2015, p.956)

Buber, ao colocar a questão de Deus não pretende tratar da substância ou dos atributos divinos mas da relação que acontece entre Deus e o ser humano. Deus não se reduz a um conteúdo que possa ser pensado e revelado pela linguagem. Quando se utiliza de manobras diversas para dar qualquer conteúdo ao Tu eterno como natureza, atributos, contradiz-se porque o Tu eterno não é portador de nenhuma realidade em si e é invulnerável às possibilidades do Isso.

Buber alerta para os desvios tanto do subjetivismo como do objetivismo: “Enquanto, o subjetivismo absorve Deus na alma, o objetivismo faz dele um objeto; este é uma falsa segurança aquele uma falsa libertação; ambos são desvios do caminho da atualidade, ambos são tentativas de substituição da atualidade.” (Buber, 2001, p.137).

O discurso humano é insuficiente para falar de Deus. Portanto neste discurso vão aparecer antropomorfismos, outras imperfeições porque a linguagem humana não tem os recursos para ser absolutamente fiel à revelação. Assim von Zuben esclarece:

É um encontro imediato (sem mediação) e exclusivo entre o Tu absoluto e eterno e o homem. Esse é o fundamento ontológico da teologia de Buber. Teologia, não como palavra sobre

Deus, mas uma palavra com Deus. É esse o cenário que encontramos, na terceira parte de EU e TU. (Zuben, 2015, p. 948)

A experiência do sagrado é uma vivência que dignifica a pessoa porque é dialógica e possibilita falar “com” que é diferente de falar “sobre” ou falar “para”. Nela o Tu acontece diante do Eu. Ela não pode ser procurada porque é presença e não objeto.

A presença é o momento do encontro com Deus. Acontece de o ser humano querer a posse de Deus e então reduz o evento da relação na ansiedade da posse. “Infeliz o possesso que crê possuir Deus!” (Buber, 2001, p. 123). A relação é um evento, um acontecimento, nunca é uma propriedade.

O Tu eterno não pode ser procurado; pode somente ser encontrado. Ele se torna inacessível, na medida em que o inacessível traduz, de alguma maneira, o revés da apropriação. Se ele é o *mysterium tremendum*, cuja presença nos causa medo, ele é o todo, o todo presente, o mistério da evidência que me é mais próximo que o meu próprio ser. Entende-se, com isso, que Buber supera a oposição tradicional entre imanência e transcendência. Deus é o 'todo outro' é também o 'todo mesmo', o todo presente. (Zuben, 2015, p.952)

A presença é, para Buber, a única forma de revelação. A revelação é vivida na reciprocidade. Revelação é essencialmente presença

Substituímos o dogma pela revelação pessoal de vida de cada indivíduo que é mais verdadeira do que ele, porque é vivida enquanto o dogma nunca o é. Substituímos as palavras da fé e do conhecimento pela palavra da arte; esta confere a essência do mundo em toda sua infinitude, enquanto as palavras da fé e do conhecimento não passam de remodelação de uma pequena parte do mundo. (Buber, 1987, p.36).

Em sua caminhada o ser humano atualiza Deus no mundo. Todo encontro com o absoluto é uma revelação diferente de qualquer forma de sentimentalismo. “Quem conhece Deus, conhece, sem dúvida, o distanciamento de Deus, e o tormento da seca que ameaça o coração angustiado, mas não a ausência de presença. Nós é que não estamos sempre presentes”. (Buber, 2001, p.114)

As revelações das religiões (pois segundo Buber todas as religiões brotam de algum tipo de revelação) são as mesmas que acontecem a todo tempo e lugar. “Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insolúvel; se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo”. (Buber, 1977, p.92) O ser humano pode encontrar a Deus, mas não vai avançar no desvelamento do seu Ser. Não se pode dizer aos outros o que deve ser conhecido, ou feito, mas somente pôr o que se recebe à prova, o que se torna um dever absoluto.

Aquilo diante do que vivemos, aquilo no que vivemos, a partir do qual e para o qual vivemos, o mistério, permaneceu como era antes. Ele se nos tornou presente e se nos revelou em sua presença como a salvação; nós o “reconhecemos” sem, no entanto, termos dele um conhecimento que diminuísse ou atenuasse para nós o seu caráter misterioso. Nós nos aproximamos de Deus mas não adiantamos na decifragem, no desvelamento do Ser. Sentimos a salvação mas não a solução. O que recebemos não podemos levar aos outros dizendo: isto deve ser conhecido, isto deve ser feito. Só podemos ir e pôr à prova. (Buber, 1997, p.128)

É contraditório pensar ou dizer o Tu eterno. É inútil buscar definições para o Tu eterno. O encontro com o Tu eterno é indizível. Não se pode extrair nenhum conteúdo deste encontro. É uma presença recebida “que não se pergunta quem dá.” O que se pode alcançar é o modo de relação do homem com Deus. “Da mesma forma que o TU eterno não pode ser reduzido a medidas e concepções, características do mundo do ISSO. Deus não pode ser encontrado nem no mundo e nem fora do mundo uma vez que não pode ser pensado ou experienciado. Toda referência a Deus como 'Ele' não passa de metáfora, ao contrário do TU”.(Martins, 2011, p.443)

Os nomes de Deus, porém, entraram no reino da linguagem do Isso. Todos esses nomes permanecem sagrados, pois não somente falamos de Deus, mas falamos com Ele. Conforme Buber, aquele que pronuncia o nome de Deus invoca o verdadeiro Tu sagrado de sua vida, o Tu que nenhum outro limita. (Zuben, 2015, p. 949)

A dupla tarefa do ser humano, no pensamento buberiano, primeiro é realizar Deus no mundo de modo que a história seja uma teofania e em segundo construir um mundo como morada do ser humano. A relação se estabelece a partir do duplo movimento entre Deus e o ser humano, a graça e a vontade, o transcendente e o imanente. Buber supera a tradicional oposição entre imanência e transcendência porque Deus é o todo Outro como também o todo mesmo, o todo presente.

Mas tudo se degenera conforme a duplicidade da vida que se manifesta na dinâmica Eu-Tu e Eu-Isso.

Todavia, a grande melancolia de nosso destino é que cada tu em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um isso. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo esta tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o TU se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida e à limitação. (Buber, 2001, p.19).

Tal como certas formas de moral que se transformam em apenas máscara, a religião também tem um poder imenso para mascarar a face de Deus. A ilusão de se buscar Deus consiste no fato de que ao falar de Deus Ele se torna um objeto de análise, um Isso. O dogma é uma certa forma de imunidade contra a revelação. No fundo dos dogmas está a guerra contra o domínio dialógico. É o eclipse de Deus.

A relação com Deus exige a autonomia da esfera do Eu, e só pode acontecer entre Eu e Tu. Portanto jamais pode sugerir uma negação do Eu como acontece, segundo Buber, no misticismo.

Naturalmente, quanto mais longe o homem adentrou-se no isolamento, tanto mais a aceitação implica um risco mais pesado, uma conversão mais fundamental; não se trata de algo como a renúncia do Eu, como o misticismo supõe geralmente; o Eu sendo indispensável a cada relação o é também para a relação mais elevada, a qual só pode acontecer entre Eu e Tu; não se trata da renúncia do Eu mas do falso instinto da auto-afirmação que impele o homem a fugir do mundo incerto, inconsistente, passageiro, confuso e perigoso da relação, em direção ao ter das coisas. (Buber. 1977.p.90-91)

A forma como se relaciona com o outro traduz o modo de se relacionar com o Tu eterno. A relação com o outro ser humano é símbolo da relação com Deus. A relação com Deus não pode ser pensada como troca. Deus não pode tornar-se um Isso e também quem vive na utilização, na vontade de posse, não consegue dizer um TU verdadeiro Àquele que não pode ser possuído.

Buber se opõe a qualquer forma de pensar que desqualifique o mundo como caminho de acesso a Deus. Uma nova relação com o mundo acontece: o mundo torna-se o lugar da redenção. A maneira de dizer Tu no cotidiano da existência, o modo de relacionar com cada Tu individualizado determina o modo de se relacionar com o Tu eterno.

Para chegar ao Tu eterno é necessário passar pela mediação do Tu individualizado mas somente em sua totalidade o ser humano pode entrar em relação com o Tu eterno.

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e ‘a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo mas sim proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d’Ele. (Buber. 1977, p.91)

Buber também afirma um fenômeno primordial no qual o ser humano que entrou no encontro supremo não sai deste do mesmo modo como entrou. Não se trata de um conteúdo, mas uma presença que é também uma força.

Essa presença encerra três fatos: o primeiro fato é o de ser acolhido e de estar vinculado, que torna a vida mais pesada, porém mais densa de sentido; o segundo é a supressão da questão do sentido na sua infável confirmação, ele não deve ser interpretado, mas realizado; o terceiro é colocar à prova este sentido, ser intermédio da sua realização no mundo sem nenhuma prescrição prévia, uma vez que cada um só pode por à prova o sentido recebido na unicidade de seu ser e de sua vida. (Martins, 2011, p.443)

Deus se integra no mundo para santificá-lo. É falso pensar que o ser humano na situação religiosa não precise relacionar com o mundo, como se este fosse um estágio a ser superado por um indivíduo centrado exclusivamente em Deus. Na verdade as relações com o Tu individualizado evocam a relação com o Tu eterno. Quem não dialoga com o mundo o considera objeto, um Isso. “Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tampouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo seu ser, vai ao encontro de seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode procurar”. (Buber, 2001, p. 102).

Ao comentar sobre “Eu e Tu”, de Buber, von Zuben diz: “Buber tenta mostrar o eterno Tu a quem os homens podem falar e que sentem que Ele lhes fala, numa relação imediata. O livro está imerso no judaísmo. Não se encontrará ali um sistema, antes uma exortação para que os homens busquem uma vida dialógica”. (Zuben, 2015 p.944)

A reciprocidade que se revela entre a pessoa e o Tu eterno é uma dimensão diferente

daquela que ocorre entre os humanos. É reciprocidade entre revelação do Tu eterno e a vontade do ser humano.

Quanto mais alguém cumpre sua missão, mais proximidade tem de Deus, pois tem sempre o Tu eterno diante de si. A consciência da pessoa a chama para a tarefa, para cumprir sua intenção de ser, pessoal, sua existência única, irrepetível. Quando se conhece e quando não se é surdo à vocação sente-se o peso da consciência. A culpa é o resultado do afastamento do caminho do diálogo e quem de Deus se afasta, afasta-se do mundo.

No aparente afastar-se de Deus daquele que cumpre sua missão está, na verdade, a proximidade. Já aquele que reflete sobre Deus o transforma em objeto e, paradoxalmente, ao ocupar-se de Deus está no movimento de afastamento.

Da mais profunda perdição humana pode acontecer uma conversão mais originária. Nesse processo em espiral Deus se manifesta sempre mais próximo do reino do “entre”. Porém aquilo que do lado do homem denomina-se conversão, do lado de Deus, para Buber, recebe o nome de redenção.

A esses dois movimentos, de afastamento e de proximidade, Buber nomeia, respectivamente, como “expansão para o próprio ser” e “conversão para o vínculo”. Na história do encontro do homem com Deus esses movimentos antropológicos essenciais encontram suas mais altas formas:

Aquele que é dominado pelo ídolo, que ele quer ganhar, possuir e reter, que é possuído pela vontade de posse, não tem outro caminho para Deus senão a conversão que é uma mudança, não somente quanto ao fim, mas também quanto ao tipo de movimento. Cura-se o possesso revelando-lhe e ensinando-lhe o verdadeiro vínculo e não orientando para Deus sua obsessão. (Buber1977,p,121-122)

A conversão para Buber não é nenhum tipo de sentimentalismo mas é tão real como a vida ou a morte. “Na conversão, o Verbo nasce sobre a terra, na expansão, ele se transforma e se encerra na crisálida da religião, em uma nova conversão, ele renasce com asas renovadas”. (Buber, 1977, p.134)

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. (Rieg, 2007, p.56)

Fatalidade se opõe a conversão. Fatalidade é a incapacidade de o Eu sair da relação Eu-Isso. É a satisfação no mundo dos fins e dos meios. A fatalidade é uma das piores atitudes do ser humano. Há no pensamento buberiano uma recusa radical do fatalismo. “Neste sentido, a vida

deixa de ser possibilidade, tornando-se não mais do que um jogo cujas peças estão postas sobre um tabuleiro, no qual as jogadas são predeterminadas. Não existe liberdade já que diante do fatalismo, toda e qualquer liberdade é ilusão”. (Valente, 2015, p.6). Acreditar na fatalidade pode ser a fatalidade do ser humano.

O dogma da fatalidade submete o ser humano ao determinismo e esta crença impede a conversão. O ser humano é impossibilitado de dizer Tu. A fatalidade é um fantasma que submete o ser humano e o priva de sua liberdade.

Todas as coisas do mundo, os seres da natureza, os acontecimentos cotidianos nos endereçam uma mensagem que pede uma resposta imediata. Em estado de unidade absoluta com o momento presente o ser humano vive uma experiência extática: o presente torna-se eternidade. Não há passado, não há futuro. Nesta experiência o tempo é negado.

Mas tudo se degenera como fatalidade do mundo do Isso. A única forma de dar continuidade à relação suprema é através de uma conversão, que remete sempre novamente ao centro de si, de onde emana a força para ir adiante. “A conversão consiste em reconhecer novamente o centro e a ele voltar-se novamente. Neste ato essencial ressurge a força de relação do homem, a onda de todas as relações se espalha em torrentes vivas e renova nosso mundo.” (Buber, 1977. p.116).

O sentido da situação religiosa é o paradoxo que não pode ser abolido. É paradoxal porque a vida relaciona liberdade e necessidade na mesma situação, dependência de Deus e coparticipação na criação do mundo sem o antropomorfismo que comumente aparece nos discursos sobre o divino e que mascara e dificulta o encontro do ser humano com Deus. A situação religiosa é caracterizada por antinomias insolúveis.

A vida humana é uma tensão constante entre o material e o imaterial. A personalidade humana é uma construção a partir da relação com a alteridade feita a partir das duas dimensões.

Kant pode relativizar a antinomia filosófica entre a necessidade e a liberdade atribuindo aquela ao mundo fenomenal e esta ao mundo do ser, de tal modo que os dois postulados cessem de se opor frontalmente, e mais, perfaçam um compromisso, assim como os mundos, nos quais eles são válidos. Porém se eu penso a necessidade e a liberdade, não em um universo de pensamento, mas na atualidade de minha presença-diante-de-Deus; se eu sei que “estou entregue em suas mãos” e que ao mesmo tempo “tudo depende de mim”, então não posso tentar escapar ao paradoxo que tenho para viver, consignando aos dois princípios inconciliáveis dois domínios separados. Não devo então recorrer a nenhum artifício teológico a fim de facilitar uma reconciliação conceitual; devo obrigar-me a vivê-los simultaneamente e se são vividos, eles são um. (Buber, 2001, p.111)

A situação religiosa se caracteriza por antinomias insolúveis porque não se pode negar que o mundo é duplo, segundo a dualidade das atitudes humanas. A personalidade humana é uma construção a partir da relação com a alteridade feita a partir das duas dimensões.

A dimensão ético-espiritual, entendida no âmbito da antropologia buberiana, coloca a integralidade da vida humana nos dois modos de mundo “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude”. (Buber, 2001, p.3) Ética e espiritualidade possuem um forte vínculo, são as duas instâncias que, conforme Lima (2011) representam a possibilidade de sentido da vida humana.

A vida acontece sem seguir as normatizações humanas. Toda regra e toda lei não podem conter o fluxo perene da vida que flui independente das intenções humanas. Bem e mal constituem o mundo. São qualidades estruturalmente semelhantes. São abstrações éticas e não um estado de coisas existentes. O mal é a ausência de relação, de direção. É a incapacidade de se relacionar com os outros.

Para Martin Buber o mistério é uma realidade noeticamente incompreensível, insondável, totalmente outro e que não pode ser transformado em problema filosófico ou científico que possa ser revelado pela erudição. Quem escolhe o Deus de Abraão não pergunta por Deus. Não tem nenhum interesse em saber se Deus é onisciente ou onipresente, se sua existência é provada ou não. Símbolos, imagens e conhecimento são produzidos pela necessidade de fazer a ligação do mundo do Tu ao mundo do Isso mas não podem revelar a totalidade do mistério.

Na esfera da relação com o Tu Eterno está a relação do ser humano com todas as obras da cultura, da arte e todo desenvolvimento intelectual do ser humano, seus sistemas filosóficos, pictóricos, desde todos os tempos. Tudo é teofania, manifestação sagrada do espírito humano. É possível encontrar Deus em todas as coisas pois ele envolve o mundo.

Uma vida santa é um modo de existência fundada numa relação com o mundo que permita Deus entrar no mundo. É uma atitude de profundo respeito pelo outro que é transformado em sacrário vivo do divino. Buber percebia ameaçada a humanidade do ser humano. Seu pensamento existencial-humanista considera a relação com o Tu eterno o caminho do resgate do ser humano. “Para o filósofo, não importam as diferenciações conceituais entre religiosidade, espiritualidade, fé e crenças, mas sim o modo como o ser humano estabelece a relação com Deus”. (Schaerich, 2011).

O fenômeno primordial do encontro com o Tu eterno que se dá na presença encerra três fatos: primeiramente, ao se sentir acolhido no vínculo o ser humano torna sua vida mais rica de sentido e goza de um sentimento de plenitude. Em segundo lugar o problema do sentido é suprimido de sua existência pois ele não é mais colocado em questão mas vivido. Não é mais objeto de interpretação nem disputa. Terceiro é o fato do sentido ser colocado à prova. O ser humano é o intermediário de sua relação com o mundo.

Este homem concreto não é um ser solitário, fechado em si e em seus próprios pensamentos, desligado de qualquer corporeidade e de qualquer relação com um mundo exterior. Ao contrário, esse homem concreto é o homem criatura, feito a imagem e semelhança de Deus. Só esse homem, alfabetizado na Torá, compreende a antropologia teológica de Buber, travestida de conceitos filosóficos e não fica constrangido com essa relação Deus-Homem/Homem-Deus. (Martins, 2010, p.37)

Soren Kierkegaard (1813-1855), filósofo existencialista cristão dinamarquês, ofereceu a Martin Buber a oportunidade de uma belíssima interlocução filosófica apesar de o tempo não ter permitido o encontro, a presença. O pensador dinamarquês tratou o tema da religião com tamanha grandeza que talvez pudesse ser considerado um precursor da fenomenologia da religião, como aponta Humberto Quaglio de Souza:

Não tendo qualquer contato com ideias sistemáticas sobre a fenomenologia da religião, que lhe são posteriores, Kierkegaard, ainda assim, pensa problemas relacionados à religião de maneira que coincidem, em aspectos fundamentais, com uma abordagem fenomenológica de questões religiosas. (Souza, 2013, p.58)

A noção de relação essencial, que para Kierkegaard acontece unicamente entre Deus e o homem, é duramente criticada por Buber que considera a ruptura de todos os vínculos essenciais com o mundo um tipo de relação exclusivista e excludente. A exclusividade da relação essencial com Deus coloca todas as outras relações em condição de inessencialidade. Resta apenas a cautela no trato com os outros uma vez que apenas com Deus e consigo mesmo o indivíduo pode se comunicar em essencialidade. Buber nos alerta: “Mas desse modo a categoria de indivíduo, recém-descoberta de uma forma adequada, está sendo funestamente mal compreendida.” (Buber, 1982, p.93)

Para Soren de Kierkegaard a renúncia ao mundo constitui condição para o encontro autêntico e verdadeiro que é o encontro com Deus, diferentemente de Hegel, a existência não está submetida à razão universal. A existência é sempre uma realidade individual e singular. Mais importante é a realidade singular do indivíduo e ninguém está excluído dessa possibilidade. Todo ser humano está apto e deve se tornar indivíduo. Tornar-se indivíduo é para Kierkegaard uma arte que não pode ser ensinada através dos manuais. É um encontrar-se a si mesmo, o que significa em última instância um tornar-se, muito diferente do autoconhecimento socrático.

A existência autêntica exige a liberdade como condição de possibilidade de se decidir, de fazer escolhas próprias e não ser arrastado pela multidão: o que quase sempre se mostra como opção mais sedutora. O ser humano nasce em comunidade, vive em comunidade mas em última instância a decisão é individual. Jonas Roos esclarece:

Kierkegaard entende que o fato de nascermos humanos não nos torna indivíduos no sentido filosófico que atribui ao termo. Cada pessoa precisa realizar, efetivar a síntese que a constitui. Na antropologia de Kierkegaard, o fato de sermos uma síntese é o que nos caracteriza como espíritos. (Roos, 2022)

São fortes as críticas de Buber ao solipsismo de Kierkegaard. Buber se opõe à renúncia ao mundo sensível para alcançar a relação absoluta porque para ele o simples fato do encontro é uma relação verdadeira com o TU eterno.

Na obra “Do diálogo e do dialógico,” uma coletânea de textos buberianos traduzida por Marta E. de Souza Queiroz e Regina Weinberg em 1982 encontramos vários ensaios dentre os quais esse diálogo com Kierkegaard, na conferência proferida em 1933, “A Questão que se coloca ao Indivíduo”.

Para Buber a primeira condição de toda religiosidade é o homem tornar-se um Indivíduo. Neste sentido ele confirma: “Não antes que o homem possa, com toda realidade, dizer eu, isto é, encontrando-se a si mesmo, pode ele, com toda realidade, dizer Tu, isto é, a Deus. E mesmo que ele o faça numa comunidade, só pode fazê-lo 'sozinho'”. (Buber, 1982, p.82)

A categoria de indivíduo é também determinante no pensamento do dinamarquês. Para ele é a categoria pela qual devem passar tempo, história e geração. O indivíduo é a verdade para Kierkegaard. Ponte assim esclarece: “Portanto, se a verdade do Indivíduo é uma verdade subjetiva, o caminho para compreendê-la é o da responsabilidade devidamente ponderada na interioridade subjetiva, onde vigem a verdade e a não-verdade.” (Ponte, 2014, p. 48).

Através de uma série de sentenças paradoxais Kierkegaard procura elucidar a relação do indivíduo com a verdade. Segundo Buber:

Não é o fato do Indivíduo existir e nem que ele deva existir que é aqui descrito como verdade, mas é essa 'visão da vida', que consiste no existir do indivíduo e, por isso, é também com ele simplesmente identificada: ser o Indivíduo é a comunicação da verdade, isto é, da verdade humana. (Buber, 1982, p.87)

No caminho o indivíduo se relaciona com a verdade pois ela acontece não enquanto teoria mas como vivência pessoal e transformá-la em conhecimento intelectual seria transformar a verdade em inverdade. “Quando se é a verdade e quando a exigência é ser a verdade, saber a verdade é uma inverdade.” (Roos, 2019, p.165)

Na perspectiva cristã de Kierkegaard, Cristo é a verdade, a verdade vem até o indivíduo para orientá-lo na caminhada. A verdade não é o final do processo de caminhada. Tornar-se cristão é buscar ser como Cristo. Deus é a verdade. O indivíduo também é a verdade. O indivíduo portanto corresponde a Deus.

Aquele porém que se perde na multidão perde também a possibilidade de se tornar si-mesmo, de se tornar indivíduo. Na multidão o homem se comporta como uma folha ao vento. É movido por uma força externa a si mesmo, como um graveto num feixe sendo levados num rio. A multidão exime o homem de sua responsabilidade. Buber acrescenta: “Não sei se Kierkegaard tem

razão quando diz que a multidão é a não verdade - eu preferiria designá-la como a ausência de verdade, pois ela está absolutamente no mesmo plano que a verdade, ela não lhe é absolutamente oposta. Mas ela é a não liberdade.” (Buber, 1982, p.107) E depois continua:

Certamente Kierkegaard exige que o homem também aja como Indivíduo no comportamento para com o seu semelhante, mas a relação com o semelhante não se torna relação essencial naquele sentido rigoroso; ela não pode tornar-se para Kierkegaard, por mais brilhante que este saiba pregar o amor ao próximo. (Buber, 1982, p.161)

A crítica buberiana mais contundente ao pensamento kierkegaardiano é feita à ideia de renúncia ao mundo representado pelo episódio da renúncia ao casamento com Regina Olsen. Uma renúncia de algo que pudesse atrapalhar o estar sozinho diante de Deus. Foi uma renúncia a uma relação essencial com uma pessoa.

Mas para Buber constitui um tremendo equívoco abandonar o mundo para se encontrar com Deus. Diz Buber: “ Kierkegaard, o cristão preocupado com a 'contemporaneidade' com Jesus, contradiz aqui o seu mestre” (Buber, 1982 p.93) porque o mandamento de Jesus é o amor a Deus e ao próximo. No companheiro do dia a dia se deve evidenciar o amor verdadeiro. Não há rivalidades entre Deus e o homem. Amar exclusivamente a Deus quer dizer amar inclusivamente e essencialmente toda a criação.

Como vínculo decisivo entre duas pessoas o casamento é o símbolo do vínculo com o mundo. A pessoa é levada ao confronto onde só é possível provar-se ou fracassar. Aquele que “entra num casamento” entra na vida em comunidade. Decididamente a partir deste momento a pessoa aceita a alteridade e a importância da esfera pública em sua existência. Se não é possível uma relação essencial entre uma pessoa e outra mas somente entre o indivíduo e Deus então o casamento não é uma relação essencial, não deve ser levado a sério.

Daí a dura crítica buberiana à ideia de remoção do objeto de amor, como foi o episódio da renúncia à Regina Olsen. Para se chegar ao amor verdadeiro ou essencial não se deve negar o mundo: “Isso significa entender mal a Deus da forma mais sublime.” (Buber, 1982, p.93)

A criação não é para Buber um obstáculo para o amor a Deus. A criação é o próprio caminho que conduz o ser humano para Deus e um Deus que só fosse alcançado pela exclusão das criaturas não seria o Deus criador que se revela nos seres da criação. Martin Buber completa:

Deus quer que a ele venhamos por meio das Reginas que criou e não por meio da nossa renúncia a elas. Quando removemos o objeto, então removemos o objeto; sem objeto, simulando apenas o objeto a partir da plenitude do espírito humano e chamando-o de “Deus”, este amor habita o vazio. (Buber, 1982. p.95)

É um diálogo entre duas tradições culturais distintas: judaísmo e cristianismo. Como afirma o próprio Buber. Mesmo convergindo em diversos pontos as duas tradições deixam sobressair suas diferenças como Buber evidencia “Em particular, desde que a tradição hassídica cresceu para mim

até tornar-se o sustentáculo de meu próprio pensamento, isto é, desde aproximadamente 1905, esta questão passou a ser muito íntima para mim,” (Buber, 1982, p.163.) Em uma interlocução com Barth Buber esclarece: “Mas de fato é tão desnecessário falar aqui do meu mundo de pensamento pessoal como é desnecessário falar do mundo de Barth; aliás é o mundo hassídico no meu entendimento que está em confronto como o mundo de fé protestante no entendimento de Barth.” (Buber, 1982, p.171)

3.2. A Religião

Religião na perspectiva buberiana é lugar de encontro. Não é sentimento de culpa, neurose coletiva ou o dever moral: “Sem dúvida, aquele que se apresenta diante da Face, ultrapassou o dever e a falta, não porque tenha se afastado do mundo, mas pelo contrário, porque realmente dele se aproximou.” (Buber, 1977, p.125). Religião torna-se uma ética da responsabilidade com o outro ser humano, com a natureza e com os seres espirituais.

Em “Eu e Tu” ele apresenta uma nova maneira de abordar a religião que se torna uma referência importante para a filosofia e para a teologia. Religião é presença. É um estar-diante-de. Um encontro (*Begegnung*) do ser humano com o Tu eterno. A relação (*Beziehung*) torna-se portanto o princípio de toda religião. É a categoria que se constitui como convergência entre os seres. O Eu só se realiza no seu encontro com o Tu. Sem relação o encontro não se dá.

A religião é a atitude daquele que se coloca no caminho do Tu eterno. O espírito humano amadurece para se revelar no tempo imprimindo no mundo uma nova forma divina. Nas novas esferas atingidas pelo espírito humano brotam novas formas de teofania.

O fenômeno religioso é anterior à reflexão racional e se manifesta nas representações religiosas coletivas sendo portanto um fenômeno ontologicamente social. É da própria essência do ser humano fazer do Tu eterno um Deus-coisa, objeto de culto e adoração das religiões.

Para encontrar Deus o homem precisa, segundo Buber (2001), unicamente aceitar a presença. A aceitação imprime na pessoa duas sensações: a de plenitude pela reciprocidade do encontro e a sensação de maior sentido para a vida. Num simples olhar sem sentimentalismo ou romantismo entre duas pessoas acontece a relação entre Deus e o homem.

Na religião o Tu eterno, ilimitado, passa a ser parceiro. A atitude do crente não é a mesma do filósofo. O crente não se coloca diante de Deus como se postasse diante de um objeto de conhecimento. Ele não é um sujeito cognoscente diante de um objeto cognoscível, não é este o modo de relação que se estabelece mas uma relação que acontece na presença de um ser que atua existencialmente.

Alguns acreditam que a palavra de Deus desceu aos seres humanos de tal modo que possa ser compreendida de total clareza a ponto de se poder excluir as outras formas de sabedoria. Mas para Buber não há palavra divina que possa ser conhecida e representada.

Como Buber concebe o encontro do homem com o Tu eterno? Qual é a natureza desta relação? Como se efetiva o diálogo com o Tu eterno? O que é o face-a-face com o Tu eterno? É possível descrevê-lo ou estaria no âmbito do indizível? Uma relação necessária? Quais as consequências dessa relação para o homem?

Para Buber o ser humano tem grande aspiração por Deus e assim aspira por uma continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo. “O ser humano não se contenta com a inefável confirmação de sentido, e isso explica o motivo do ser humano pretender estender espaço-temporalmente o evento da relação, pois assim Deus fornece segurança para sua vida”. (Boni, 2024, p.233).

Segundo Castro o ser humano inventou duas maneiras de coisificar Deus:

A primeiríssima forma de objetificar a pessoa de Deus é usá-lo como um segurança. Assim, o Eterno é usado pelo homem como aquele que irá protegê-lo de todo perigo, asseverando-lhe, portanto, toda sorte de bem, e dando 'aquilo de que necessita – ou, pior, o que deseja.' (Castro, 2019, p.87)

Nesta perspectiva utilitária o eterno é usado como escudo protetor e fonte de satisfação dos mais diversos desejos humanos. O ser humano anseia possuir Deus numa sede psicológica que não se satisfaz com o encontro: ele quer a continuidade e a duração do encontro e busca segurança na sua continuidade:

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 formal (Rieg, 2007, p.65)

A religião neste contexto é concebida como conjunto de leis, de ritos e que pelo forte apego à tradição pode se tornar imune a qualquer mudança ou renovação e suas estruturas se protegem constantemente do perigo das novidades que naturalmente a vida apresenta.

A caricatura de um Deus criado pelas religiões substituiu a vivência ética por uma vivência estética do sagrado. As experiências religiosas não são motivadas pela vivência ética da fé mas são substituídas por uma experiência caracterizada por sensações prazerosas. Neste contexto a fé perde sua dimensão comunitária e se transforma em solipsismo e brota daí uma moral fundada nos

interesses pessoais e nas interpretações particulares de um Deus-satisfação.

Uma verdadeira esquizofrenia diagnostica-se na dicotomia entre vida e espiritualidade. O abismo existente entre uma teoria de amor proclamada nos templos e uma prática de destruição da vida no Planeta na dinâmica cotidiana.

Não se pode dividir a vida entre uma relação atual com Deus e um contato inatual de Eu-Isso com o mundo; não se pode orar verdadeiramente a Deus e utilizar o mundo. Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo modo. Sua prece é um modo de se desobrigar; ela cai no ouvido do nada. Tal homem é o homem sem Deus, e não o “ateu” que, do fundo da noite e da nostalgia da janela de seu quarto, invoca o inominado. (Buber, 1977, p. 124)

Religiosidade se liga à sensibilidade. É o que coloca o ser humano em contato com Deus. A religiosidade do ser humano acontece na relação dialógica e não na sua interioridade, na sua subjetividade fechada, como parece ser em Kierkegaard.

A espiritualidade buberiana é alheia a realidades místicas porque, para Buber, lá não é lugar de refúgio. Ela tem com uma de suas características principais a capacidade de agir sobre o mundo material. Volta-se para o plano das ideias apenas para buscar as guias para a ação.

Se, no turbilhão dos acontecimentos, volta-se para o plano das ideias, para o espiritual, não é para encontrar lá um refúgio, para escapar à tormenta, mas sim para acreditar no poder da ideia como guia de ação e como instrumento para a compreensão e transformação da realidade. (Buber, 1982, p.12)

Buber utiliza a palavra espírito (*Geist*), no sentido de cultura, seguindo as pegadas de Dilthey. Mas se refere a *Geist* também no sentido transcendente de espírito “celestial”, o misterioso como Mendonça (2020) afirma, numa noção mais religiosa de “Verbo”. Mas o compreende também a partir de noções imanentes de espírito como cultura, linguagem, arte que podem abrir as portas do mundo invisível e misterioso para o ser humano.

O espiritual tem o poder de movimentar as forças de transformação. O espiritual está profundamente entrelaçado com a vida, não é necessário se despojar do mundo sensível como um mundo de aparência. Não há mundo aparente. Só existe um mundo e deve ser quebrado o encanto da separação.

Antigas comunidades formadas a partir de princípios religiosos se distanciavam da sociedade para que isolados do mundo formassem comunidade unicamente com Deus.

(...)dirigiam-se portanto, ao deserto para ter comunidade apenas com Deus e ficarem isolados do mundo perturbador. Foi-lhes mostrado, entretanto, que Deus não queria que o homem ficasse a sós com ele. E acima da santa impotência da solidão, cresceu a ordem fraternal. (Buber, 2007, p.180)

Nenhum domínio é subtraído da relação com o homem de fé. Não se prescreve ou se determina o que se deve fazer ou até onde deve. A relação de fé não pode ser realizada nas medidas

reduzidas da vida porque o domínio de Deus sobre o mundo não pode ser restrito. Quando a religião se torna um compartimento estanque na vida do ser humano ela já perverteu a relação de fé.

Ao tratar a questão da religião Buber toma Carl Gustav Jung (1875-1961) como interlocutor, conforme Teixeira (2018). Jung considerava de indispensável importância à boa saúde de uma pessoa e de uma sociedade os rituais que tornam os símbolos inconscientes acessíveis ao consciente. Segundo ele é preciso estabelecer os contatos com as realidades mais profundas do inconsciente e vivenciar os símbolos não importando para isso qual sistema adotado. Esta conexão com o íntimo é um processo dinâmico do psiquismo e dá um sentido emocional para as situações da existência. Uma vida religiosa é aberta aos símbolos.

Segundo Teixeira (2018), a polêmica entre os dois no entanto, teve seu ponto culminante quando a revista alemã Merkur publicou o artigo “Religião e pensamento moderno”, de Martin Buber, em fevereiro de 1952 e, logo em seguida, em maio, a defesa de Jung e a tréplica buberiana. Nesta polêmica Buber aponta sérios equívocos, tanto metodológicos quanto ontológicos, na concepção jagueana de Deus e de religião.

Segundo Buber apesar de Jung falar no respeito aos limites da psicologia ele mesmo os ultrapassa ao soltar certas afirmações psicológicas exatas sobre temas religiosos, portanto transcendentais, como é a sua opinião sobre a questão da realidade ontológica de Deus:

Se trata de una afirmación acerca de lo que no es y, precisamente por eso, acerca de lo que es. Las afirmaciones de Jung sobre la “relatividad” de lo divino no son asertos psicológicos sino metafísicos, por vigorosamente que haga hincapié en “su contenido con lo físicamente experimentable y su rechazo de lo metafísico”. (Buber, 1993, p.69)

Um outro equívoco de Jung apontado por Buber é sua percepção de religião somente na perspectiva de uma atitude mental, como uma operação que acontece nas camadas mais profundas do inconsciente, o inconsciente coletivo, e não como sistema metafísico sobre uma realidade para além do psiquismo. Deus é portanto um conceito metafísico que se refere a um fenômeno psíquico. Falar de Deus é falar de um arquétipo inconsciente. Deus está encerrado na psique humana não tendo portanto uma origem transcendente.

Em suma, o que podemos entender até aqui do pensamento junguiano acerca da matéria em foco é que Deus e as demais potências provindas da religião (espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais) são conceitos que representam processos psíquicos, que por sua vez, acontecem na camada do inconsciente coletivo. (Teixeira, 2018, p.5)

Jung considera a religião uma ligação viva não entre a pessoa e o Tu eterno mas uma ligação vital com processos anímicos da própria pessoa, portanto como função da psique

Jung observa imediatamente que Dios es “para nuestra psicología... una función del inconsciente”. Sin embargo, esta tesis de ninguna manera aspira a ser válida sólo dentro de los límites de la psicología, pues se opone a la “concepción ortodoxa” según la cual Dios

existe “por Sí mismo”, lo cual significa psicológicamente “que uno no tiene conciencia del hecho de que la acción surge desde el interior del propio ser. (Buber 1993, p.68)

Para Jung a religião não é relação do humano com o divino, de um Eu com um Tu, não é relação do humano com o trans-humano ou com qualquer coisa que o transcenda mas “(...) deve-se a esses processos anímicos que não operam a nível consciente. Eles se dão no obscuro cenário anímico. Em outras palavras, acontecem no inconsciente. Sendo assim, esses esboços psíquicos têm como fonte as operações autônomas da parte inconsciente da psique”. (Teixeira, 2018, p.4)

Buber ressalta o aspecto dialogal que exige a presença de um Tu para que se estabeleça a relação religiosa:

“Pues si la religión constituye una relación con los acontecimientos psíquicos, lo que no puede querer decir otra cosa que los acontecimientos de la propia alma, va implicado en ello que no se trata de una relación con un Ser o una Realidad que, independientemente de la plenitud con que de tiempo en tiempo descienda hacia el alma humana, siempre la trasciende. Con mayor exactitud, no se trata de la relación de un Yo con un Tú. Ésta es, sin embargo, la forma en que han entendido su religión los inequívocamente religiosos de todos los tiempos, aun si ansiaban con la máxima intensidad que su Yo fuese místicamente absorbido por aquel Tú.” (Buber 1993, p.68)

Como arquétipo do inconsciente a religião pode ser compreendida como uma qualidade de símbolos e imagens que possuem o aspecto numinoso e irracional do sagrado. Esta esfera é de difícil conceitualização e provoca um verdadeiro assombro no indivíduo. Neste sentido Clarissa de Franco, considerando a questão da religião em Jung, afirma:

O arquétipo, sob esta perspectiva, é tremendo é fascinante, pois provoca uma revelação de símbolos e imagens que conectam o indivíduo à experiência humana como um todo, permitindo equilíbrio e integração entre polaridades psíquicas, em especial o ego (centro da consciência) e o self (centro da totalidade da psique). Tal revelação, no entanto, para Jung, não é metafísica, mas psíquica. (Franco, 2024. p.14)

O conceito de religião para Jung é compreendido no sentido ciceroniano de “*relegere*”, de um olhar escrupuloso e minucioso para os aspectos internos da personalidade e para tudo. Os fenômenos ocultos de nossa mente devem ser observados minuciosamente, religiosamente. Acontece que o processo de individuação ao restabelecer a conexão do Eu com a totalidade psíquica traz a ideia de uma “*religare*”. Essa aproximação é compreensiva quando se refere ao processo de individuação mas não pode ser compreendida no sentido de “*religare*” pelo fato de o homem já possuir em si o a priori religioso.

É um sentido abrangente de religião que permite com mais facilidade um diálogo com a psicologia e outras formas de religião. Enquanto Freud considerava o fenômeno religioso uma neurose coletiva, a concepção de Jung considera relevante o fenômeno religioso e ressalta seu caráter natural, sendo inato, não sendo possível ao ser humano dele se escapar mesmo que o queira.

O *Homo Religiosus* jungueano traz um a priori religioso compreendido por muitos como

um instinto religioso inato apesar de Jung não ter usado a palavra instinto. É uma aptidão religiosa, sendo a busca de transcendência própria do homem e de extrema importância para o processo de individuação. O anseio de se superar constantemente coloca o ser humano em um movimento contínuo em direção a si mesmo. Quer queira, quer não o ser humano será inclinado à religião.

De início vemos que Jung não exclui que a religião estabeleça uma ligação viva. A pergunta então é: quem ou o que está em cada lado dessa ligação que é viva? Pela definição acima, constatamos que o vínculo vivo não é entre a alma e algo que a transcende. A religião é concebida por Jung como uma ligação vital entre aquele que é religioso e os autônomos processos anímicos. (Teixeira, 2018, p.4)

Buber aponta fragilidades na concepção de Jung pois o impulso religioso é muito mais complexo: é o ser humano na sua totalidade. Religião é relação com os outros seres humanos, com a natureza e com os seres espirituais.

O posicionamento de Jung pode abrir margem a um reducionismo psicológico por não abrir possibilidade deste esboço psíquico – o Deus como arquétipo inconsciente – corresponder a alguma realidade supra-psíquica. “Como máxima contradicción posible, la psicología se convierte aquí en la única metafísica admisible. Es de suponer que sigue siendo, al mismo tiempo, una ciencia empírica. Pero no puede ser ambas cosas a la vez”. (Buber, 1993, p.69)

Nesta perspectiva o diálogo não acontece entre o ser humano e Deus. Acontece apenas uma conversa do ser humano consigo mesmo, com aspectos internos da sua própria mente. A integração da psique a partir do arquétipo de Deus acontece intimamente na pessoa de modo que mesmo incorporando os elementos do mundo na psique ela permanece fechada em si. O outro não é uma presença real na sua mais completa alteridade com o qual se possa encontrar no face a face.

Las épocas culturales, dicen estas personas, pueden clasificarse según la fuerza imaginativa de esta proyección; pero al final el hombre, alcanzado ya el conocimiento puro, debe reconocer que todo pretendido coloquio con lo divino era en realidad sólo un soliloquio o, más bien, una conversación entre diversos estratos del ego” (Buber, 1993, p.24)

Ao excluir a possibilidade da psique se relacionar com o transcendente a religião enquanto relação Eu-Tu eterno torna-se uma ilusão do ego, sem realidade ontológica. “En cambio, lo que debe criticársele a Jung es que transgrede con soberana licencia los límites de la psicología en su punto más esencial. Las más de las veces, sin embargo, él no lo percibe y menos aún nos da cuenta de ello.” (Buber 1993, p.67)

Pero la religión es, por lo demás, sólo un problema de la relación humana con Dios, no un problema de Dios mismo. En consecuencia, reviste mayor importancia para nosotros oír lo que Jung piensa de Dios mismo. Lo concibe, en general, como un “contenido psíquico autónomo”. Esto significa que no concibe a Dios como un Ser o una Realidad a la cual corresponde un contenido psíquico, sino por el contrario, como el contenido mismo. Si esto no fuese así, agrega, “Dios no sería real, pues entonces no incidiría de manera alguna sobre nuestras vidas”. Según esto, todo aquello que no es contenido psíquico autónomo, sino que produce o coproduce en nosotros un contenido psíquico, debe entenderse como carente de incidencia sobre nuestra vida, y por consiguiente, carente también de realidad (Buber, 1993,

E ainda continua Buber:

Contradiciendo su afirmación de que desea evitar todo enunciado sobre lo trascendente, Jung se identifica con una opinión “según la cual Dios no existe ‘en forma absoluta’, es decir, independientemente del sujeto humano y más allá de todas las condiciones humanas”. Esto significa, en efecto, que no queda siquiera la posibilidad de un Dios —a quien, si la palabra singular y exclusiva “Dios” ha de conservar algún significado, no se puede limitar a un solo modo de existencia como si se tratase sólo de un dios entre muchos dioses— independiente del sujeto humano y relacionado al mismo tiempo con él. Se pone en claro, en cambio, que Él no existe fuera del hombre. He aquí, en verdad, una afirmación acerca de lo trascendente. Se trata de una afirmación acerca de lo que no es y, precisamente por eso, acerca de lo que es. Las afirmaciones de Jung sobre la “relatividad” de lo divino no son asertos psicológicos sino metafísicos, por vigorosamente que haga hincapié en “su contento con lo físicamente experimentable y su rechazo de lo metafísico”. (Buber, 1993, p.69)

A provável consideração positiva de Jung sobre a religião pode se dever ao seu pragmatismo terapêutico: se a religião pode favorecer o processo de individuação, que é o caminho geral dos indivíduos, então, como ele declara na conclusão de “Psicologia e Religião”: “Mas que diferença há entre uma ilusão real e uma experiência religiosa curativa? É meramente uma diferença de palavra.”

Aceitando esse tratamento que Jung dá ao fenômeno religioso, propomos a questão: mesmo se o indivíduo humano não vê grande significado na vida religiosa, ele pode procurar uma religião apenas como um meio, isto é, como utilidade para a cura das suas mazelas psicológicas? A partir de Jung, poderíamos ser levados a identificar a validade da religião apenas no que tange ao seu potencial de proporcionar uma boa saúde psicológica, ou seja, no seu potencial curativo. De modo semelhante, a partir dessa perspectiva, é possível que a religião passe a ser entendida simplesmente como um meio para o alcance dos fins psicoterapêuticos. (Teixeira, 2018, p.12)

Em Buber a religião funda-se na relação Eu-Tu. É uma relação de reciprocidade dialógica, um contato de plenitude de vida, de união a um ser que dá um sentido pleno. O mistério envolve tudo, não pode ser esgotado pela verificação empírica através dos processos anímicos.

Por certo, a concepção de Buber acerca da religião vai em um sentido totalmente distinto da concepção junguiana. Como vimos, apesar das críticas feitas ao psicólogo, mostrando que as suas afirmações sobre Deus não são legítimas no campo da ciência, Buber não pensa que o saber algo sobre Deus seja decisivo para a religião. Ora, para o filósofo austríaco, o que ‘sei’ ou o que ‘posso saber’ de Deus não estão em questão, mas antes, como Eu na realidade da fé, me coloco diante desse Tu transcendente. (Teixeira, 2018, p.6)

Ao se relacionar com o mundo o ser humano se relaciona com Deus mas não há, em Buber uma identificação de Deus e o mundo como no panteísmo. Para além do monismo e do dualismo o pensamento buberiano se aproxima de um panteísmo: “tudo está em Deus” “Deus envolve o universo mas não é o Universo; do mesmo modo Deus abarca o meu si-mesmo e não o é.” (Buber, 2001, p.110). O Deus de Buber não é uma coisa ou um ser mas um nome dado a “uma experiência fenomenológica de radicalização no mundo”. “Buber tenta mostrar o eterno Tu a quem os homens

podem falar e que sentem que Ele lhes fala, numa relação imediata.” (Zuben, 2015, p.944). Ele é o centro pelo qual perpassam todas as linhas entre o Eu e o Tu e se constitui o centro da vida em comunidade.

Buber fala de uma manifestação moderna da gnose antiga no pensamento de Jung e a considera a principal antagonista da fé até mesmo mais que o ateísmo pois o conhecimento pode assoberbar o ser humano mas nunca revelar a totalidade da verdade divina. A essência da religião é o mistério e tentar explicar a realidade do fenômeno religioso é ineficaz “Para Buber, é a relação ontológica Eu-Tu Eterno que é um universal, a essência que estaria presente nas múltiplas religiões.”(Neto e Rizzo, 2022, p.11)

A modernidade tem dificuldade para aceitar em seu paradigma interpretativo a noção de um Deus que possa transcender a subjetividade humana e toda forma de racionalização. Portela ressalta um aspecto importante do pensamento jagueano: “De toda forma, o conceito de religião usado por Jung se remete às raízes antigas do paganismo, no qual está vinculado à prática correta dos ritos, exigindo uma postura de escuta, observação e submissão por parte do ser humano ao desejo ou à vontade dos deuses”.(Portela, 2014, p.52).

Jung afirma que boa parte da crítica a seus trabalhos procede de motivações metafísicas dos que se arrogam conhecedores de realidades do além indicadas pelos seus “conceitos metafísicos”.

Nesse contexto, a palavra Deus é um exemplo específico dos muitos conceitos metafísicos existentes, entre outras coisas, na religião. Considerando isto, pode-se entender que, apesar de em algumas tradições religiosas – como a cristã – esse conceito ter uma indicação clara ao além, Jung procura justificá-lo por referência a paradigmas psíquicos demonstráveis. (Teixeira, 2028, p.3)

Jung porém, em carta escreve: “Minha opinião pessoal neste é de que a energia vital ou a libido da pessoa humana é o pneuma divino, e foi minha intenção secreta aproximar esta convicção do entendimento de meus colegas”. (Cartas. 5.10.1945,voll, p.389).

Buber amplia a compreensão do fenômeno religioso para além da psicologia, através dos amplos horizontes da antropologia e da ontologia. Em “Eu e Tu” Buber diz que a religião permanecerá viva enquanto existir a verdadeira prece.

Na verdadeira prece, o culto e a fé se unem e se purificam para a relação viva. O fato de a verdadeira prece permanecer viva nas religiões é o sinal de sua verdadeira vida; enquanto vivem nela, elas permanecem vivas. A degeneração das religiões significa a degeneração da prece nelas. Na medida em que o poder de relação é cada vez mais encoberto pela objetividade, torna-se cada vez mais difícil de nelas pronunciar o Tu com o ser total e indiviso, e o homem, para poder fazê-lo, deve finalmente sair de sua falsa segurança para a aventura do infinito, sair da comunidade reunida somente sob a cúpula do templo e não sob o firmamento para projetar-se para a última solidão.(Buber, 1997,p. 136)

A duplicidade do mundo, no entanto, se expressa também no fenômeno da religião que

pode assumir duas atitudes opostas já que dois modos de vida são possíveis: um monológico, próprio do fechamento sobre si mesmo, e outro dialógico, da abertura e do encontro e diálogo com o outro: a religião quando se debate e se desgasta para se satisfazer a si mesma se fecha numa atitude monológica que pode tornar-se duvidosa mais ainda que a moral. Sobre isso Buber fala com uma beleza rara: “Religião enquanto risco, prestes a entregar-se a si mesmo, é o fluxo arterial que alimenta; enquanto sistema, possessiva, assegurada e assegurando, religião que acredita na religião, é sangue venal que cessa de circular.” (Buber, 1992, p, 51)

3.3. Espiritualidade e Ética

Ética e espiritualidade estão profundamente ligadas no pensamento buberiano. Elas são as instâncias que, conforme Lima (2011) representam a possibilidade de sentido da vida humana. É no íntimo da alma humana que acontece a transformação do mundo. Voltar-se para si mesmo para extirpar o mal em si mesmo. “Se o tema central da obra de Buber é a busca de sentido da existência humana, ele o faz partindo da vida concreta da trama real para elaborar as reflexões, o que põe em relevo a sua preocupação ética”. (Lima, 2011, p.22)

A abertura ao outro, a confirmação do Tu e a constatação da impossibilidade de uma existência autêntica fora das vias da alteridade constituem o ponto decisivo da reviravolta buberiana:

Nas Éticas Contemporâneas, sobretudo aquelas que se voltam ao olhar antropológico, o pensamento de Martin Buber representa, dentre outras coisas, um resgate do sentido do homem nas suas várias ‘interrelações’. Sua filosofia se funda em uma afirmação intensa da abertura ao Outro na relação inter-humana. À vista disso, Buber edifica a relação dialógica como o ponto do qual se vai à busca do sentido da existência humana. (Amitrano, 2011, p.71)

O amor não está restrito a esta ou aquela condição histórico-material, mas vinculado à relação que o ser humano estabelece com o outro, com o mundo, consigo mesmo e com os seres espirituais. Por isso, o amor em Buber é uma exigência não apenas de identificação, mas de uma abertura ao outro.

Na experiência do eros dialógico, cada um experimenta o evento vivido em comum também ao lado do outro. O amante se volta para o outro, com toda intensidade de seu ser, na sua alteridade, sem querer assimilá-lo ou trazê-lo para dentro de si, mas ligando-se a ele por uma promessa. (Carrara, 2002, p.87)

O amor é a resposta à realidade da vida. Em “Do diálogo e do dialógico” Buber faz menção à duplicidade do Eros que pode ser um Eros criativo que impulsiona o ser humano em direção ao outro, na entrega: “Quando um homem ama uma mulher de tal modo que ele a torna presente em sua vida, o Tu do olhar dela lhe permite vislumbrar um raio do Tu eterno. Mas aquele que é ávido

de 'trunfos sempre renovados' — apresentareis a esta cobiça um fantasma de eternidade?" (Buber, 2001, p.122) “não há Eros para ele, senão quando os seres se lhe tornam imagens do eterno e a comunidade com eles torna-se revelação”. (Buber, 2001, p.118)

A questão ética vincula-se também fortemente à ação educativa. O sentido da educação conduz a uma atitude ética. A preocupação ético educativa de Martin Buber o fez sempre recusar reducionismos. Educação é formação humana em todas as suas manifestações. É uma atitude de reconhecimento recíproco. O sentido exige que seja realizado pelo ser humano porque não é o sentido de uma outra vida ou de outro mundo mas desta vida e deste mundo aqui e agora.

Em Martin Buber fé é uma atitude bem distinta da conformidade com dogmas:

A fé verdadeira – se assim me for permitido denominar o nosso estar presente e perceber – inicia-se quando termina a consulta ao dicionário, quando este é deixado de lado. O que me acontece diz algo a mim mas o que ele me diz não pode ser revelado por nenhuma informação secreta, pois este algo nunca tinha sido antes pronunciado e nem é composto de sons que já tivessem sido pronunciados. Ele tampouco é interpretável, como é traduzível: ninguém pode explicá-lo para mim e eu não posso demonstrá-lo pois não se trata absolutamente de um quê mas de um dizer que penetrou em minha vida; não é uma experiência que possa ser recordada independentemente da situação que se tenha dado; é algo que permanece a palavra pronunciada, a palavra daquele instante, que não pode ser isolada; ela permanece a pergunta de um questionamento, pergunta que exige sua resposta. (Buber, 1982, 45)

A ética buberiana funda-se na relação autêntica com a alteridade que em plenitude é a relação com o Tu eterno. Sua ética se reveste portanto de um caráter religioso uma vez que em Buber o sentido de religioso é ampliado de relação com Deus mas também com o mundo.

O homem ético, para Buber, pode ser descrito como o homem capaz de dispor-se corajosamente em atender solícitamente aos apelos da alma, que tem uma constituição feita da mesma fonte inspiradora da vontade de Deus. Em outras palavras, cada homem age segundo o desejo de estar em conformidade com a essência da alma, consequentemente coloca o homem numa genuína relação com o Absoluto, confirmando, deste modo, uma unidade existente entre a vida do homem no mundo e a vontade de Deus sobre o homem. (Lima, 2011, p.66)

Para Buber as ações humanas devem ser pautadas pelo desejo de desenvolvimento pessoal através do encontro autêntico com o outro para que o outro também se realize plenamente. Atualizar-se no mundo enquanto ser humano exige a responsabilidade com o próprio destino e o destino do outro pois optar pela vida ou pela morte é possível pelo livre arbítrio.

A ética do inter-humano buberiana é uma alternativa à ética individualista e subjetivista. Somente a comunidade oferece lugar apropriado para o florescimento de relações autênticas e honestas que permitam a cada pessoa se desvelar perante si e perante o outro. O diálogo convoca a pessoa à responsabilidade. A existência humana é um apelo constante por respostas e somente um engajamento efetivo com o mundo promove a plenitude da existência.

3.4. As novas comunidades

A vida em comunidade torna-se mais densa de sentido no gozo da verdadeira reciprocidade entre as pessoas. Ao longo dos tempos, da pré-história aos nossos dias, o sentido de vida em comunidade motivou inúmeras pessoas a viverem, no seu tempo e a seu modo, esta experiência.

No entanto, os movimentos emancipatórios e contestatórios surgidos a partir da década de 1960 são colocados como os grandes responsáveis pelo desenvolvimento de comunidades intencionais, em um fenômeno capitalizado por jovens de classe média insatisfeitos com o sistema cultural, político, econômico e educacional. Dois grandes marcos dessas experiências contraculturais⁵ que inauguraram uma primeira onda de retorno ao campo foram as revoltas francesas, sobretudo no mês de maio de 1968, e o movimento hippie em meados da década de 1960. (Froehlich e Medeiros, 2023, p.31014)

Hoje, como alternativas ao sistema dominante, surgem inúmeras comunidades que, de um modo geral, demonstram certa recusa a macroestruturas institucionalizadas e que buscam relações mais fraternais e afetivas entre seus membros. Estas novas comunidades compartilham ideais de união e comunhão entre os membros. Nelas predominam modos de vida mais saudáveis, sustentável e de respeito ao ambiente.

Estas novas comunidades se estruturam diferentemente conforme o modo de vida de cada grupo e de seus interesses próprios e que estão proliferando por todo o Planeta. Como afirmam Froehlich e Medeiros:

A origem histórica das comunidades intencionais pode ser entendida de maneira distinta a partir da ontologia do conceito ou de marcos temporais. Quando o ponto de partida é a ontologia do conceito, justifica-se que tipos de experiências comunitárias sempre existiram na história humana baseadas em interesses múltiplos e mutáveis dos sujeitos ao longo do tempo. (Froehlich e Medeiros, 2023, p.31013)

. Inúmeras dificuldades aparecem ainda no meio destas novas comunidades, mas uma vida mais alegre e feliz acontece também conforme relato de moradores. Da sociedade circundante e dos meios de comunicação oficiais as novas comunidades não recebem muita atenção; recebem, às vezes, desprezo e preconceitos. São experiências que ganham pouco espaço nas grandes mídias. A potência de vida destes núcleos ainda é pouco estudada, conforme Froehlich e Medeiros: “As pesquisas que tratam das temáticas que envolvem as comunidades intencionais são de trajetória recente e de abrangência ainda limitada dentro dos programas de pós-graduação brasileiros” (Froehlich e Medeiros, 2023, p.31009)

Estudando a comunidade Instituto Arca Verde, uma comunidade de 20 moradores adultos e 5 crianças, há 120 km de Porto Alegre, RS, Richardt conclui:

Embora a ideia da junção desorganizada de hippies desenhada no nosso imaginário seja

ultrapassada pelos requisitos para que uma comunidade seja considerada uma ecovila ou uma comunidade intencional, tal preconceito ainda perdura. Porém, as comunidades se mostram muito bem estruturadas, com ideais de respeito à natureza e ao ser humano, com ações que buscam impactar positivamente a região que 14 habitam, não só ecologicamente, como socialmente, incentivando produtores, minorias (povos indígenas), entre outros, a se organizarem e, assim, se fortalecerem através da venda de seus produtos e da educação ambiental e cooperativa. (Richardt, 2020, pp. 13-14)

Muitas destas novas comunidades não possuem mais critérios geográficos para determinação de pertencimento comunitário. Comunidades não são territórios. Muitas outras têm novas formas associativas dentre as quais se destacam as comunidades de vida e as comunidades de aliança. Nas primeiras, as pessoas envolvidas se entregam com maior dedicação ao projeto existencial: vivem juntas, professam votos sagrados e vivem em comunhão de bens. Assemelham-se em muito às antigas ordens religiosas. Nasce geralmente de pessoas que não estando satisfeitas com o modelo de vida das sociedades capitalistas atuais decidem colocar em prática o sonho de uma sociedade emancipada, livre e fraterna mesmo que num pequeno círculo mas que, pela força emanada de seu centro, vai atraindo outras pessoas por afinidade ao carisma originário.

As comunidades de aliança os membros também fazem votos religiosos mas não abandonam a vida em sociedade, a vida profissional

Nestes tempos mais recentes, o fenômeno da agregação dos leigos entre si assumiu formas de particular variedade e vivacidade. Se na história da igreja tal fenômeno representou sempre uma linha constante, como o provam até aos nossos dias as várias confrarias, as ordens terceiras e os diversos sodalícios, ele recebeu, todavia, um notável impulso nos tempos modernos que têm visto o nascer e o irradiar de múltiplas formas agregativas: associações, grupos, comunidades, movimentos. Pode falar-se de uma nova era agregativa dos fiéis leigos. (Paulo II, 1987.)

Cada comunidade se estrutura em torno de um princípio, o carisma próprio que constitui a sua identidade. Diversas são as possibilidades de se estruturarem, o que resulta em uma diversidade de comunidades existentes. O carisma é a disposição natural para determinado trabalho em favor da comunidade. As novas comunidades se formam por puro ato de liberdade de pessoas que sentem a mesma atração para um centro comum, a espiritualidade própria de cada carisma.

A consagração de seus membros é marca comum das novas comunidades. O modo de compreender e viver a consagração varia no tempo e no espaço, se distingue de comunidade para comunidade. Não é uma imposição do grupo sobre a pessoa mas a consequência do próprio engajamento da pessoa na comunidade. Consagração é o engajamento, a ação transformadora que constrói os pilares de uma nova era sobre os escombros de uma antiga ordem.

Os membros integrantes das novas comunidades se conhecem pela estética comum:

A estética da comunidade está na bolsa dos trabalhadores, rasgada, surrada, bufenta que carrega materiais para construção, a marmita do almoço, utensílios de higiene pessoal e o suor do peso dos sonhos entre os dias de chuva e sol porque percurso também é vida. A estética da comunidade está no chinelo carcomido, no tênis descolado, no cabelo desarrumado, e no olhar de sonhos esmagados por um sistema que corrompe qualquer vivência convival. Para isso, o livro de Richard Sennet sobre a corrosão do caráter no capitalismo pode ajudar a entender essa dinâmica. De tal maneira, a comunidade se reconhece. São espaços que configuram o cotidiano, que transformam as trocas de saberes, que refazem sentimentos mesmo esmagados. (Lóssio, 2023, não p.)

A imaginação, a criatividade, a reciprocidade e a espontaneidade predominam no novo modelo de vida comunitária o que aponta para modelos mais próximos da proposta buberiana certamente atestando sua viabilidade prático-teórica.

Buber se esforça em propor uma saída para a crise em que se engolfa o homem contemporâneo. A solução é, segundo ele, o estabelecimento sólido da comunidade, a mais autêntica forma de organização social. Só a vida em comunidade proporcionará os meios para uma existência melhor. (Zuben, 1981, p.1 -24)

O jornal Caverna Mineira publicou um relato de Clara Mariana Flamboyant, uma moradora de uma destas novas comunidades, prova autêntica da concretude e encarnação real da ideia de comunidade:

“Diante de uma sociedade que transforma tudo em mercadoria, surge a Comunidade Operária da Nova Era, um projeto visionário inspirado nas ideias de Martin Buber e sua visão de comunidade autêntica. Frente à lógica avassaladora do capitalismo, que reduz a existência a lucro e produtividade, transformando as relações humanas no instrumentalizado 'Eu-Isso', a C.O.N.E. surge como uma esperança de resgatar a relação 'Eu-Tu' e possibilitar um refúgio e resistência a esse sistema exauriente.

O projeto não resgata apenas ideias de Buber, mas também ecos de movimentos cooperativistas e de práticas comunitárias originárias, valorizando a sabedoria ancestral dos povos nativos e sua forma de organização. No entanto, é no pensamento buberiano que a ideia central ganha forma: o cultivo de uma vida compartilhada baseada na reciprocidade genuína entre os indivíduos e na responsabilidade com o outro e com o mundo.

A Comunidade Operária da Nova Era, mais do que uma mera concepção teórica, emerge como uma prática concreta com mais de 22 anos. Fundada em 22 de outubro de 2002, a comunidade tem sua sede na zona rural de Itaverava-MG, em uma área que, ao longo dos anos, passou por um intenso processo de recuperação ambiental conduzido pelos próprios membros da comunidade. Ao longo dos anos de desenvolvimento do projeto, foram elaboradas regras para garantir um bom convívio, consideradas essenciais para o bom funcionamento da comunidade. Essas regras, servem como um guia e foram baseadas na prática e nas necessidades observadas. São elas apenas 7: 1. Acordar com os pássaros. 2. Trabalhar 4 horas diárias pela manhã. 3. Evitar bebidas alcoólicas. 4. Não consumir carne. 5. Não Poluir. 6. Estudar. 7. Praticar da Grande Roda

Na comunidade, a prática de trabalhar 4 horas diárias pela manhã é fundamental para a harmonia das necessidades do coletivo e do indivíduo. Por ser uma carga de trabalho reduzida, ela não sobrecarrega os indivíduos, diferentemente dos modelos exaustivos predominantes, e abre espaço para o estudo, a criação artística e outras produções ao longo do dia. As atividades rurais, como o cultivo e o cuidado com a terra, também são valorizadas como uma forma de conexão com a natureza, transformando o trabalho em um ato de comunhão, aprendizado e regeneração para o corpo e o espírito. Nesse sentido a comunidade se dedica ao desenvolvimento integral do ser humano, buscando estimular e cultivar suas múltiplas dimensões por meio das quatro áreas fundamentais do conhecimento: científico, filosófico, artístico e espiritual.

Nesse contexto, vale destacar algumas das atividades continuamente promovidas para a formação desses quatro campos. No campo científico, são oferecidas oficinas de educação ambiental, práticas agrícolas sustentáveis, e reconhecimento e identificação das

espécies locais.

No campo filosófico, além de promover um ambiente de estímulo ao debate e a reflexão, a C.O.N.E fundou a Academia de Filosofia Mineira que oferece o Curso Livre de Filosofia para todos aqueles que têm a vontade de estudar filosofia.

No campo das artes, destaca-se o ECOTEATRO, um festival realizado anualmente na lua cheia de maio, o evento reúne grupos teatrais em uma experiência imersiva na natureza, com o objetivo de promover a troca de saberes, técnicas e vivências artísticas.

Por fim, no campo da espiritualidade, todo terceiro domingo do mês, às 15h, a comunidade se reúne para um encontro de estudo da espiritualidade, promovendo reflexões que contribuem para a reforma interior. Além disso, a rotina espiritual é mantida viva diariamente: todas as manhãs, uma missa é celebrada, reunindo os moradores em oração e partilha, enquanto, no início da noite, o terço é rezado coletivamente.

A C.O.N.E. também se consolida como um centro de cura, promovendo um ambiente de alta frequência energética que favorece a harmonia e a integração do ser humano em sua totalidade. A cura, nesse contexto, é entendida como um processo que vai além do alívio físico, visando à boa síntese entre o finito e o infinito, entre a materialidade e a transcendência. Nesse espaço, práticas como acupuntura, homeopatia, reiki, psicanálise e laborterapia são oferecidas. Além disso, a Acolhida se dedica a receber pessoas em situação de vulnerabilidade, incluindo dependentes químicos ou aqueles que necessitam de suporte prolongado, ajudando-os a reencontrar equilíbrio e dignidade por meio de um cuidado que envolve acolhimento e reconexão.

A Comunidade Operária da Nova Era oferece três formas principais de participação, além de receber visitantes interessados em conhecer sua dinâmica. É possível integrar-se como assistido, para aqueles que necessitam de apoio em processos de cura e reabilitação; como colaborador, contribuindo monetariamente ao projeto; ou como membro, dedicando-se integralmente à vida comunitária e às suas práticas. Cada forma de participação fortalece a rede solidária da comunidade” (Caverna Mineira, nº20. p.4)

Nestas novas comunidades a afirmação da vida é uma resposta á confusão geral, à barbárie estabelecida. Como salienta Roberto Esposito;

No momento em que, por um lado, se desmoronam as distinções modernas entre público e privado, Estado e sociedade, local e global, e por outro secam todas as outras fontes de legitimidade, a própria vida instala-se no centro de qualquer processo político: já não é concebível outra política que não seja uma política da vida, no sentido objectivo e subjectivo do termo (Esposito, 2004, pp.31-32)

O sentido, mesmo sem poder ser demonstrado ou definido se torna mais evidente que qualquer dado sensorial. A vida torna-se plena e o sentido não é mais posto em questão

Porém, assim como o sentido não se deixa transmitir nem ser formulado em uma teoria válida e aceitável por todos, a sua colocação à prova na ação não pode ser formulada em obrigações válidas, não é prescrita, não é consignada em nenhuma tábua que pudesse erigir-se acima de todos as cabeças. (Buber, 2001, p.128)

CONCLUSÃO

O que se percebe a partir dos signos da barbárie e da morte, evidenciados nas guerras absurdas nos quatro cantos da Terra é que todo o projeto da modernidade pode entrar em colapso sem mesmo ter concluído suas promessas.

A crise contemporânea é a crise de sentido da vida. Martin Buber se ocupa com a recuperação do humano eclipsado numa sociedade excludente e tecnicista: paradoxo da sociedade que se desenvolve mas que não satisfaz o ser humano. Em crise o ser humano não encontra o sentido de estar no mundo. O ser foi engolido pela aparência. É a crise do ser que se torna também crise da ética. O pensamento buberiano é um grito ontológico diante dos intensos movimentos de destruição da vida em todas as suas dimensões.

A leitura de Buber pode despertar um sentimento de nostalgia não somente em relação ao passado mas sobretudo nostalgia pelo futuro na ideia messiânica de uma nova comunidade e de uma nova espiritualidade. Segundo Lowy, o que Buber faz é tentar despertar a nostalgia do humano pois para ele há em Buber: “(...) uma religiosidade romântica e mística, impregnada de crítica social e de nostalgia comunitária.” (Lowy, 2020 p.48). Nesta perspectiva argumenta Jasson da Silva Martins:

A reflexão filosófica de Martin Buber vai além de uma ontologia da relação. Sua preocupação não foi criar conceitos abstratos, mas despertar a nostalgia do humano, propriamente do homem bíblico, alfabetizado na Torá. A filosofia do diálogo exige a intersubjetividade como fato antropológico fundamental. (Martins, 2010, p.29)

Essa nostalgia do humano se reflete no modo de vida a partir do que se é, na abertura e no reconhecimento do outro em sua alteridade, no diálogo. Cada pessoa portanto é imbuída de uma missão na comunidade que só cabe a ele realizar e, ao reconhecer o papel único que o outro tem a desempenhar, o inter-humano é elevado à altura de uma resposta verdadeira.

Há em Buber uma ruptura com as estruturas da modernidade principalmente da validação do projeto auto-afirmativo do sujeito moderno no qual o indivíduo se torna o ponto central. Segundo Buber, o Tu se apresenta ao Eu como sua condição de existência, já que não há Eu em si, independente; em outros termos o si-mesmo não é substância mas relação. O Eu se torna Eu em virtude do Tu.

O Eu buberiano não pode ser pensado em termos de substância porque é um Eu relacional. O ser não reside no Eu, o ser não reside no Tu. O ser mora “entre” o Eu e o Tu. É na esfera do “entre” que o ser se revela. O ser humano não pode ser resgatado sozinho o seu Si-mesmo perdido na aparência.

Cada pessoa estabelece um vínculo, uma relação com o mundo pelo simples fato de existir.

Isso faz do ser humano um ser de relação. O tipo de vínculo caracteriza o seu modo de ser diante das situações da vida. O ser humano pode tomar uma de duas atitudes básicas: de abertura quando pronuncia Tu ou de fechamento quando reduz sua existência ao mundo do Isso.

O legado buberiano é a comunidade autêntica. A vida vivida na reciprocidade do dia a dia, na relação imediata e direta, sem subterfúgios. Nela prevalece o diálogo entre as diversidades, a aceitação da diferença e a confirmação da alteridade. Como diz Winand:

Permaneceu no centro deste legado a comunidade como propiciadora de sentido ou apta para a união autêntica entre os sujeitos, de forma que à convergência não exatamente obrigatória de opiniões e necessidades se acrescente o sentimento de pertencimento comum, a capacidade de relacionamento na alteridade, os matizes sociais e vocacionais imprevisíveis e a satisfação inter-humana e individual. (Winand, 2011, p.72)

A mentalidade egocêntrica que prevalece hoje gera consequências desastrosas como a solidão, outros tipos de sofrimento e até a morte. Martin Buber ressalta a importância da relação Eu-Tu, relação primordial, marcada pela presença recíproca, que ganha sua plenitude na suprema relação com o Tu eterno, centro originário de todas as outras relações.

Buber não desenvolve uma metafísica transcendente. Sua espiritualidade está em cada gesto cotidiano porque o ser humano vive na concretude, no face a face. A primazia do outro pede que se dê uma resposta. Recusar responder é deslealdade porque o outro confiou na resposta.

É necessário superar a razão instrumental, sempre a serviço do poder e nem sempre da vida e optar por um modelo de racionalidade comunicativa, para o qual o diálogo torna-se condição de possibilidade de construção de um novo modo de vida em comunidade.

Um olhar pode ser uma resposta suficiente. Só quem vê o mundo em Deus está na presença de Deus e é neste sentido que Buber, a partir das exigências de toda problemática contemporânea, apresenta uma alternativa política, espiritualista e, em todos os sentidos, afirmativa da vida em todas as suas dimensões: na sua plenitude.

Percebe-se o desabrochar de uma espiritualidade comunitária que recusa a racionalização exagerada das teologias oficiais. Nestas novas comunidades rejeitam-se as burocratizações e as hierarquizações em favor de uma gestão centrada na participação direta. De certo pode ser uma proposta de superação da política de morte consolidada nos dias de hoje.

É a hora da tomada de decisão, de enfrentar com coragem a palavra que é dirigida pela situação. Ou pode-se também dela esquivar-se. A multidão é contrária à decisão. Por isso nestas horas muitos se refugiam na multidão.

Para dar o sentido à vida presente é necessário criar um novo valor que não seja simplesmente um valor qualquer mas um valor que transforme as atitudes do ser humano no mundo e o próprio ser do homem. Mas o sentido não pode ser inventado. Pode apenas ser aceito quando

encontrado. Vivemos uma hora decisiva. A esperança pode brotar no solo do desespero e deixar de ser sentimento para se transformar em atitude.

Bibliografia

- ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático*. Loyola, SP 2006
- ALMEIDA, .Rafael Ribeiro de. DIAS, Rodrigo. *Sobre o contraste entre Martin Heidegger e Martin Buber a cerca do conceito de autenticidade*. Aproximação (Revista eletrônica dos estudantes de graduação em Filosofia da UFRJ) Volume15-Edição 2019.2 – Maio de 2020 <https://revistaaproximacaoifcs.wordpress.com>
- AMITRANO. Georgia. *Um lugar aberto para um Tu intocável: uma reflexão sobre o pensamento de Martin Buber*. Pensando –Revista de Filosofia (UFPI) Vol. 2, Nº 3, 2011
- ARAÚJO, Wilamis Aprígio de. *Ética e Alteridade: uma leitura a partir da filosofia Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro*. Recife, Repositório da UFPE, 2014.
- BADIN, Luciana. *Nos caminhos da utopia : o princípio dialógico nas propostas libertárias*. Rio de Janeiro. E-papers, 2003.
- BARTOLO, Roberto Jr. *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra*. Brasília. Garamond Universitária, 1998.
- BAUMAN. Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.*” R.J, Jorge Zahar Editor, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. R.J. Jorge Zahar Ed. 2008
- BONI, Maycon Renan da Silva Santos. *Vida dialógica do ser humano com Deus e os seres espirituais em Martin Buber e na Laudato Si de Francisco*. Caminhos, Caminhos – Revisa de Ciências da Religião - v. 22, n. 1, p. 228-238, jan./abr., Goiânia, 2024.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. *Encontro –fragmentos autobiográficos*. Tradução de Sofia Inês Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução e introdução de Newton Aquiles von Zuben. 5.ed. São Paulo:

Centauro, 2001.

BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. Tradução de Pola Civelli, São Paulo: Perspectiva, 2007.

BUBER, Martin. *¿Que es el hombre?*. Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

CARRARA, Ozanan Vicente. “*A noção de comunidade em Martin Buber.*” Revista Filosófica São Boaventura, v. 11, n. 2, jul/dez. 2017

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. 2 ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002

ELIOR, Raquel. *A expressão da liberdade humana no misticismo judaico*. WebMosaica revista do instituto cultural judaico marc chagall v.6 n.2 (jul-dez) 2014

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*”. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto *Immunitas: proteccion y negacion de la vida*. Buenos Aires. Amarrorter. 2007

ESPOSITO, Roberto *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires. Amarrorter. 2007.

FLAMBOYANT, Clara Mariana de Conti Moreira. *A Comunidade Flamboyants*. Caverna Mineira, nº 20, Itaverava, 2025

FORTES, Isabel. A psicanálise face ao hedonismo contemporâneo. Revista Mal-Estar e Subjetividade, vol.9, Nº4. Fortaleza dez.2009

FRANCO, Clarissa De. *Imagens arquetípicas de uma mulher em metanoia: diálogo entre psicologia analítica e epistemologia feminista por um caminho autoetnográfico com o jogo símbolos do Inconsciente*. Diálogos horizontais entre Ciência e Esoterismo na Psicologia Analítica. Ponta Grossa, Editora Atena, 2025.

FREUD, Sigmund, *O Mal -estar na Civilização*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo .Compania das Letras, 2010

GALANTINO, Nunzio. *Dizer “homem” hoje: novos caminhos da antropologia filosófica*. Trad. Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2003.

GOUVEIA, Valdinei V. *Dimensões Normativas do Individualismo e coletivismo. É suficiente a dicotomia Pessoal vs. Social?* Psicologia: Reflexão e Crítica, 2003, 16(2), pp. 223-234

HOLANDA, Adriano Furtado de. *Uma introdução à mística judaica: o hassidismo*. Teologia e Cultura, v.1, n.2, Brasília, 1996.

LIMA, Rafael e Silva. *A formação ética em Martim Buber e suas contribuições à pedagogia*.

- Recife, 2011. repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/4821/1/arquivo6418_1pdf
- LIPOVETSKY, GILLES; SERROY, Jean. *A cultura mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011
- LOSSIO, Rúbia. *Eis a comunidade – como pensar o sentido de futuro nas convivialidades* Revista Meer, julho/2023.
- LOWY. Michel. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo. Perspectiva, 2020.
- LOWY. Michel. *Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm*. Trad. Gladis Krimberg e Anita Brumer. Revista do instituto cultural judaico marc chagall v.1 n.1 (jan-jun) 2009
- MACEDO, Juliana de Conti. *Educação no campo e o pensamento crítico: Um estudo da formação de professores no meio rural do Alto Vale Piranga*. Dissertação (Mestrado em Educação)- Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, p.179. 2015
- MARTINS, Jasson da Silva. *A palavra como fundamentação antropológica em Martin Buber*. Revista Cesumar Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, v.16, n.2, p. 423-446, set./dez. 2011 - ISSN 1981-9951
- *A Existência Intersubjetiva em Martin Buber*. Argumentos, Ano 2, Nº. 4 - 2010
- MECA, Diego Sánchez. *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*. Barcelona: Herder, 1984. (Col. Biblioteca de Filosofía; 17).
- MENDONÇA. Kátia. *Deus e Diabo nos detalhes: a Ética em Buber e Adorno*. repositorio.ufba.br/jspui/bitstream/2011/6994/1/Artigo_DeusDiaboDetalhes.pdf
- (2021). *Diante da Arte: : O pensamento de Martin Buber como caminho para uma hermenêutica espiritual*. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 11(24), 2021, 443–474. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2021v24p443-474>
- NETO, Cloves Bitencourt. *Deus na filosofia dialógica de Martin Buber*. Revista Filosófica São Boaventura, v. 16, n. 1, jan/jun. 2022
- NETO, Francisco Estácio. *Esquizoanálise, Subjetividade e Educação*. Tese (Doutorado em Educação) – Campus de Araraquara – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, p.141. 2009.
- NEVES, Victor Gonçalves de Paula. A Academia de Filosofia Mineira. Caverna Mineira, Nº 20, Itaverava, 2025.
- OWEN, MM. *Eu e Tu*. Aeon boletim informativo Psyche. 7 março de 2018. <https://aeon.co/essays/all-real-living-is-meeting-the-sacred-love-of-martin-buber>
- PAULO II, João. *Christifidelis Laici*. Exortação apostólica pós-sinodal sobre vocação e missão

- dos leigos na Igreja e no mundo. Petrópolis, Vozes, 1989.
- PEREIRA, Gizele. *Martin Buber e o sentido da educação*. Goiânia, IFG, 2016.
- PÉREZ-NEBRA, Amalia Raquel, TORRES, Claudio Vaz. *Evaluación del individualismo-colectivismo vertical-horizontal en Brasil: una propuesta de medida*. PERSPECTIVAS EN PSICOLOGÍA - Vol 12 - Nº 2 - Noviembre 2015 - (pp. 9 - 21)
- PORTELA, Bruno de Oliveira Silva. *O conceito religião no pensamento de Carl Gustav Jung*. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.10, n.1, p. 46-61, jan-jun/2013 - B. Portela - <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf> 5
- RIEG, Rubens. *A relação dialógica: a descoberta do zwischen em Martin Buber*. PUC RS 2007
- ROTENBERG, Mordechai. *Existência à luz da cabala. Imago*. Rio de Janeiro, IMAGO, 1999
- SCHAURICH, Diego. “*Relação EU-TU Eterno no viver de cuidadoras de crianças com AIDS: estudo com base em Martin Buber*” *Revista Brasileira de Enfermagem*, nº 64 (4) Brasília, 2011
- SIDEKUM, Antônio. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: EST/UCS, 1979.
- SILVA, Maycon Renan da. *EU E TU COMO PROPOSTA DIALÓGICA EM MARTIN BUBER PROMETHEUS* – N. 35 – January-April 2021
- SOUZA, Humberto Araújo Quaglio de. *A experiência religiosa em Kierkegaard sob a perspectiva do pensamento de Rudolf Otto*. 2013 (Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. UFJF. Juiz de Fora, 2013
- TEIXEIRA, Lucas Pereira. *Deus entre o psíquico e o real: a polêmica entre Carl Gustav Jung e Martin Buber*. *Revista Comfilotec*, ano 4, vol.7, 2018
- VALENTE, Márcio Bruno Barra. *Alteridade, amor e a cidade: contribuições de Martin Buber : -----A filosofia do diálogo e os fragmentos biográficos de Martin Buber*. *Revista humanae* – v.8, n.1. 2015
- VASCONCELLOS, Dora Viana. *Interpretações sobre o messianismo*. <https://www.redalyc.org/journal/5999/599968497008/html>
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica II*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 1992. (Col. Filosofia; 22).
- YAMAMOTO, Eduardo Yuji. *A questão da comunidade na era da mediatização: crítica e ontologia*. UFRJ, 2013 Tese.
- ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. (Coleção Filosofia 31)
- ZUBEN, Newton Aquiles von. *Introdução in: BUBER, Martin. Eu e Tu*. 5.ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- *Tu eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber*, *Revista*

Horizonte.Belo Horizonte, v. 13, n. 38, abr./jun. 2015.