



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CINTIA CASTRO LOPES TAVARES

**A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO DIALÉTICA NO PENSAMENTO DE
MARTIN BUBER**

**JUIZ DE FORA
2022**

CINTIA CASTRO LOPES TAVARES

**A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO DIALÉTICA NO PENSAMENTO DE
MARTIN BUBER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins

**JUIZ DE FORA
2022**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Castro Lopes Tavares, Cintia .
A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO DIALÉTICA NO
PENSAMENTO DE MARTIN BUBER / Cintia Castro Lopes Tavares.
-- 2022.
110 f.

Orientador: Antonio Henrique Campolina Martins
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Transcendência. 2. Relação. 3. Deus. 4. Metafísica. 5. Buber. I.
Campolina Martins, Antonio Henrique, orient. II. Título.

CINTIA CASTRO LOPES TAVARES

**A TRANSCENDÊNCIA COMO RELAÇÃO DIALÉTICA NO PENSAMENTO DE
MARTIN BUBER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fábio Caputo Dalpra
Instituto Federal do Sul de Minas

A Maria das Graças Castro Lopes Tavares, minha mãe, por não me deixar desistir.

AGRADECIMENTOS

É indescritível citar todos os desafios e angústias que estiveram presentes em toda a jornada de produção desta dissertação. Em muitos momentos, escrever sobre Buber foi extremamente difícil, até mesmo obscuro. Face aos imprevistos da vida e da certeza da morte, compreender o sentido da transcendência era algo distante e vazio. No entanto, no pensamento de Martin Buber, precisamente o conceito de relação, foi onde encontrei a chave do sentido da existência. A obra se fez presente, intelectualmente e espiritualmente. Percebi que era preciso correr o risco, me atirar na água e nadar.

Agradeço ao meu orientador, Antonio Henrique Campolina Martins, por toda disponibilidade, paciência e contribuições tão assertivas durante a elaboração desta pesquisa. Agradeço à minha família, especialmente minha irmã, Raquel, por todo apoio, compreensão e generosidade em entender a minha rotina durante este processo. Torço, meu filho amado, gratidão imensa por todos os seus abraços afetuosos.

Agradeço às amigas Luiza, Marina, Joviana, Júlia, Alyne, Tamara e Letícia e à minha psicóloga Amanda. Todas me encorajaram a escrever esta dissertação. Agradeço ao meu querido amigo Pedro, por acreditar em mim.

Agradeço à universidade por me receber tão bem e pela contribuição acadêmica que recebi do excelente professorado.

Por fim, agradeço aos amigos que estiveram ao meu lado incentivando e acreditando em mim, me impulsionando sempre que possível.

Não tenho ensinamentos a transmitir... Tomo aquele que me ouve pela mão e o levo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo" (Martin Buber).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar dialeticamente o tema da transcendência em Martin Buber a partir da análise da relação do homem, Eu com o outro, Tu. O homem, ser relacional por essência, tem sua existência atrelada à atitude estabelecida diante do mundo no modo Eu-Tu, cuja antítese é a relação Eu-Isso. A dissertação em questão versará sobre o propósito de Buber em seu “*opus summum*” *Eu e Tu*: demonstrar a possibilidade da transcendência tanto no âmbito da fundamentação ôntica quanto no do conhecimento, através de uma afirmação, Eu-Tu, de uma negação, Eu-Isso, e de uma conclusão, Eu-Tu absoluto, fechando o círculo dialético, tomado como método em questão.

Palavras-Chave: Transcendência. Dialética. Relação. Deus. Buber

ABSTRACT

This paper aims to dialectically investigate the theme of transcendence in Martin Buber from the analysis of the relationship between man, I, and the other, Thou. Man, being relational by essence, has his existence linked to the attitude established before the world in the way of I-Thou, whose antithesis is the relation I-It. The dissertation in question will focus on Buber's purpose in his "opus summum" I and Thou: to demonstrate the possibility of transcendence both in the sphere of ontic foundation and in that of knowledge, through an affirmation, I-Thou, a negation, I-It, and a conclusion, absolute I-Thou, closing the dialectic circle, taken as the method in question.

Keywords: Transcendence. Dialectic. Relation. God. Buber

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O SENTIDO DE TRANSCENDÊNCIA NA RELAÇÃO EU-TU	15
2.1 O TU COMO PRINCÍPIO PRIMORDIAL.....	25
2.2 A ATITUDE FUNDAMENTADORA	29
2.3 A LINGUAGEM COMO TRANSCENDÊNCIA NA RELAÇÃO DIALÉTICA	35
3 O EU -ISSO COMO PERDA DA TRANSCENDÊNCIA.....	39
3.1 O EU-ISSO COMO RELAÇÃO FENOMÊNICA	48
3.2 A ATITUDE COGNOSCITIVA	53
3.3 O MONÓLOGO NO EU-ISSO	59
4 A FUNDAMENTAÇÃO DO EU-TU DIVINO	65
4.1. A ABERTURA DO TU INDIVIDUAL PARA A TRANSCENDÊNCIA	76
4.2 A REVELAÇÃO DIVINA DO TU ETERNO	80
4.3 O TU ETERNO COMO RELAÇÃO PERFEITA.....	83
5 CONCLUSÃO.....	87
REFERÊNCIAS.....	90

1. INTRODUÇÃO

O conceito de transcendência em Buber está vinculado essencialmente à relação. O mundo torna-se lugar da transcendência humana e divina; experiência a partir da qual, na relação com os seres e com Deus, o homem encontra o sentido de sua existência. Estas relações se entrecruzam formando a tríade dialética, cuja a relação mais perfeita, o Eu-Tu eterno, é a síntese.

Buber é um pensador “atípico”, como ele mesmo se define. Consciente dos processos históricos, sociais e filosóficos de seu tempo, percebe que não há como se fazer filosofia senão sob a questão que mais amedronta o homem: a finitude. Baseado na estrutura intelectual construída em anos e em sua raiz judaica, ele se atenta para a insuficiência de imprimir na filosofia de seu tempo a concepção de transcendência nos moldes idealistas. Buber não se rende ao significado literal do termo, “subir além de...” (VAZ, 1992, p.444), mas coloca-o justamente na realidade viva, em contraponto ao cerne da discussão metafísica desde os gregos.

Entende-se que o pensamento de Buber, em um primeiro momento, parte de um filosofar que entrelaça imanência e transcendência, transcendência e imanência. Para desenvolver sua filosofia, ele não se refugia na análise do imanente, não recusa o mundo sensível, tampouco propõe um mundo das essências universais. Não obstante, Buber não se atém a conceber os conceitos concernentes ao seu filosofar, mas mergulha nas relações do Eu com o “si-mesmo” e com o mundo: “Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se na água e nadar.” (VON, ZUBEN, 2001, p.20)

Destas considerações iniciais, compreende-se que o ato de filosofar de Buber realiza-se na concretude, esfera em que a relação é o fato antropológico que permite a abordagem do que ocorre “entre” o homem e o mundo. Assim, antes de introduzir o desenvolvimento dos conceitos buberianos em suas específicas esferas concretas, esta introdução explicita o aspecto fundamental do modo como Buber faz filosofia. Filosofar, para o nosso autor, é uma postura diante do mundo, cuja atitude fundamental do pensar humano atinge o seu ápice diante do outro, que não é apenas um outro, mas é o seu Tu. Buber não concebe o homem como o sujeito pensante que se inclui como objeto do pensamento; aquém deste mapeamento, o homem é um “ser-com-o-outro”, aberto a elaborar o sentido de sua existência. Portanto, são os encontros e os desencontros com o Outro que fundamentam o ato de fazer filosofia. Buber não parte da filosofia para entender o homem, mas deste para o filosofar.

Não se trata de um Outro elementar, mas sim de um “par” que compõe a dualidade humana. Inerente à presença do Tu, Buber circunscreve o modo dual da existência através de “pares de vocábulos”, as palavras-princípio, Eu-Tu e Eu-Isso. Às palavras-princípios que, por

sua vez, definem as atitudes dos homens, Buber entrelaça conceitos que atravessam todos os momentos da vida que exigem determinadas atitudes. Tais conceitos serão devidamente explicitados e explicados ao longo dos capítulos subsequentes.

Assim sendo, Buber insere a questão do ser pela via da relação, apresentando-a pelo viés crítico da ontologia tradicional, do idealismo e da subjetivação do homem¹. A intuição de Buber acerca das palavras-princípio se insere no interior da tríade dialética, apresentando a transcendência como relação dialética a partir do Eu-Tu em direção ao Eu-Tu Absoluto.

Após apresentarmos os princípios da análise, a discussão do presente trabalho versará sobre a tríade dialética, dado que é a confirmação do processo dialógico. O comportamento do homem enlaça-se na questão da presença ou ausência do Espírito. Cada atitude do homem, na alternância das relações, possui características próprias que as definem como ontológicas. Da transcendência do Eu-Tu alternamos para a imanência do Eu-Isso num movimento que tem, como síntese, o encontro do Eu com o Tu Absoluto. A transcendência Eu-Tu Eterno não é o fim do processo dialógico, pois representa o ápice relacional ao qual o homem consegue chegar. Trata-se de uma relação perfeita, a esfera de contemplação e consciência do ato de criação. Neste estágio que sintetiza a relação, o homem pode retornar à esfera da negação, mas já terá experimentado o instante de revelação do Tu eterno.

Portanto, o objetivo é analisar o entrelaçamento relacional que há entre as três entidades primordiais, Deus, homem e mundo, onde cada uma mantém a sua singularidade, mas formam a unicidade quando se relacionam uma com a outra. Todos estes movimentos estruturam o processo relacional da estética inter-humana de Buber. Para efetivar o propósito da dissertação, caminharemos de acordo com a ordem das ideias apresentadas na obra *Eu e Tu* (2001), a fim de demonstrar os fundamentos explícitos e implícitos. Outras obras de Buber complementam a análise: *Do Diálogo e do dialógico* (2014), *Que és el Hombre?* (2020), *Eclipse de Deus* (2007). Para demonstrar a complexidade do conjunto da obra, é crucial a leitura dos tradutores, Newton Aquiles von Zuben e Walter Kaufmann, assim como de outros autores que serão citados ao longo dos capítulos.

Podemos em algum momento nos direcionarmos ao ser como um Tu, concretizado na realidade viva de nossa existência, noutro, como objeto. Na alternância de relações com a realidade, Buber define que, “perante o ser, o homem existe como ser enviado, diante do qual está colocado. Como ser produzido, ele se encontra ao lado de todos os seres no mundo em que é colocado” (BUBER, 2007, p.118) esta é a vida do homem, segundo o pensador. Da palavra-

¹ Em razão da proposta desta dissertação, não haverá aprofundamento nos filósofos que abordam a ontologia clássica.

princípio Eu-Tu alternamos para o Eu-Isso, configurando a dialética entre o dialógico e o monológico. A partir da linguagem, há superação da existência monológica e a abertura ao diálogo com o criador.

É imprescindível entender que Buber considera a linguagem em sentido amplo, expondo seus aspectos dialógicos e monológicos, mas somente mediante a palavra dirigida ao Tu, o ser comunica verdadeiramente ao homem. Na obra *Do diálogo e do dialógico* (2014), Buber traça o itinerário do que ele chama de “linguagem real” (BUBER, 2014, p. 42), expondo experiências pessoais, característica indelével de sua escrita, como a base para a fundamentação do diálogo verdadeiro.

No entanto, apesar de antagônicos, os modos de ser do homem são ontológicos porque definem a existência humana. É mister observar que a estrutura fundamentalmente dialética do Eu e Tu apresenta um dinamismo próprio, onde cada etapa deste movimento precisa passar pelo momento de negação, para mostrar-se como afirmação de sua verdade em potencial na etapa seguinte. A negação no movimento é apresentada como “latência”, ou seja, estágio de disponibilidade momentânea do Tu. A negação da transcendência representa o movimento dialético necessário para que o Tu Absoluto se revele como verdade absoluta da relação.

A despeito dessas indicações, observa-se que o fenômeno do Tu se transformar em Isso explicita que, o movimento de transição se efetiva virtualmente dentro do processo dialético. Não se trata de um processo lógico inerente à clássica dialética - tese, síntese e antítese - mas sim da disposição da dualidade humana. A esse respeito, Buber explica que neste mundo o Tu está sempre condenado, pela própria essência, a tornar-se objeto. A transição do Tu para o Isso é marcada pela ausência de atualização da relação Eu-Tu, fazendo do Tu um objeto entre os objetos. Desta objetivação do mundo, emerge o conhecimento humano, a técnica e a ciência. A atitude ôntica cede para a atitude cognoscitiva, aproximando o homem da imanência e afastando da transcendência. No mundo do Isso, o ser se revela como algo aparente e inautêntico, sujeito à experimentação e utilização. Na ausência do ser, o homem possui conhecimento do mundo e não de si mesmo.

No intuito de compreender os fundamentos que compõem a relação dialética, a estrutura deste trabalho segue uma dinâmica interna dividida em três partes. Tais partes, interdependentes e entrelaçadas entre si, serão abordadas sob a perspectiva dialógica defendida pelo autor. Fundamentalmente, e sem a pretensão de remeter seu pensamento dialético ao raciocínio dedutivo, o objetivo é abordar o sentido da relação dialética sob o viés antropológico-existencial.

Examinaremos, no capítulo 2, a palavra-princípio Eu-Tu, tese e conceito originário fundante da tríade. Diante do ser, que é o seu Outro, Buber tece o fio condutor da sua obra

apontando o mundo como dualidade que depende fundamentalmente da possibilidade da comunicação entre as pessoas. Nesse contexto, o pensador aprofunda na abordagem da intersubjetividade que se desvela ao homem diante do Tu.

Buber aponta para a intersubjetividade a partir do Eu diante do Tu. E este é definido pelo pensador como *pessoa*, independentemente de sua humanidade. Em outras palavras, o que se apreende como pessoa, em Buber, engloba seres espirituais. Tal encontro Eu-Tu é imediato e se constitui em *presença*. São estes os elementos que sustentam a tese afirmativa da relação dialética.

No capítulo 3, analisaremos a relação Eu-Isso que, diferentemente da relação Eu-Tu, não revela um ser pessoal ao Eu mas, ao contrário, é uma relação primariamente fenomênica. Assim, Buber reflete sobre a negação da transcendência proporcionada pela objetivação do Tu, transformando-o em Isso.

Neste contexto, elementos fenomenológicos e históricos do autor somam-se ao entendimento da estrutura relacional. Estar no mundo é renovar constantemente o sentido, as atitudes e a comunicação com o mundo e com o outro no fenômeno da realidade, o que remete à questão da ausência do ser. Por sua vez, a análise da negação da transcendência destaca a consciência do homem limitada pela experiência e utilização.

No capítulo 4, abordaremos o que Buber apresenta mais claramente: o encontro com Deus, expressão da missão humana de realizar o divino no mundo. Inicialmente, abordaremos o fato da relação do homem com o espírito convergir na relação de transcendência. No encontro do Eu com o Tu individual, o homem se coloca disposto à presença do Tu, o que denota perspectivas de abertura para o Absoluto. A existência humana possui sentido mais profundo quando Deus é revelado na imanência, porém constituindo uma experiência transcendente. Ainda que haja alternância entre o Tu e o Isso, a conexão com a relação absoluta permanece. A palavra-princípio Eu-Tu Absoluto encerra o círculo dialético porque Deus é o único Tu que não se converte em objeto. O Tu pode, eventualmente, ser objetificado, mas não o Tu Absoluto, de modo que consciente da criação divina, o homem alcança redenção em sua relação pura com o mundo.

Por fim, são apresentadas algumas questões filosóficas que surgem do envolvimento entre filosofia e religião. Buber defendeu concepções relevantes sobre o fenômeno religioso ligado à ontologia da relação, neste contexto, a missão humana é a redenção no sentido de interiorização com o ser divino, pois nessa interiorização, o homem transcende a condicionalidade da existência. À interpelação de Deus, responde-se pela fé (*emunah*). A transcendência de Deus não é o fim, mas o eterno centro. Dizer Tu a Deus traduz uma especial

percepção da transcendência divina, ao mesmo tempo em que mantém a possibilidade de apreendê-lo e entrar em relação com Ele.

2 O SENTIDO DE TRANSCENDÊNCIA NA RELAÇÃO EU-TU

A questão do sentido da transcendência na relação dialética de Buber concentra-se no exame minucioso de conceitos fundamentais presentes, principalmente, na obra *Eu e Tu* (2001), advindos do Hassidismo e da Fenomenologia. De um lado, Buber tem seu pensamento pautado na profunda experiência de fé nos ensinamentos judaicos, de outro, na rica herança filosófica voltada para a experiência existencial. O foco de ambos os pensamentos, considerados antagônicos num primeiro olhar, é o ser humano situado no mundo, indagando sobre o significado de sua existência. O homem² é um ser de relação, logo, suas ações envolvem, a todo instante, relações com o mundo.

Se eu tivesse que informar a alguém que pretenda saber qual seja, em linguagem conceitual, o principal resultado das minhas experiências e reflexões, não me restaria nenhuma outra resposta senão declarar-me partidário do saber que envolve aquele que pergunta e a mim: ser gente significa ser o ente que está face a face. O conhecimento deste simples fato cresceu ao longo de minha vida (BUBER, 1991, p. 60).

Buber desenvolve sua filosofia partindo da noção de “relação”, fato antropológico fundamental para instaurar o diálogo entre seres humanos e entre o homem e Deus. A relação, em seu pensamento, deixa de ser um simples contato entre as partes, para centrar-se na tomada de consciência da vida vivida no espírito. O trabalho de Buber, desde sua abordagem ontológica até a descrição antropológica do ser do homem, concebe a linguagem no sentido transcendente na medida em que o homem participa do evento da relação. A função da comunicação é definida pelo viés existencial, constituindo-se na essência fundamental do reconhecimento do homem como ser diante do ser do outro. Zuben (2001, p. 30) explica que “o sentido que Buber atribui ao conceito de relação, aliado à radical distinção ontológico- existencial, é uma aquisição que terá profundas influências para a abordagem da existência humana”. Por sua vez, o sentido da transcendência só se torna apreensível ao se analisar a ontologia da relação como o fundamento essencial para o entendimento do ser que é relacional por natureza. Explicitar qual o sentido da

² Buber define o homem a partir da dualidade das palavras-princípio proferidas. O homem só é homem quando profere um dos pares. Não há homem em si. No entanto, somente no “face a-face”, o homem alcança o significado do seu ser, em sua totalidade, ao perceber o outro como um Tu. O pressuposto primeiro é de homem relacional, cuja relação implica numa ação dialética dual que permeia toda a existência: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade da palavra princípio que ele pode proferir” (BUBER, 2001, p. 51).

transcendência é ir ao encontro da posição que o outropossui na dialética relacional.

Por conseguinte, pode-se dizer que o conceito de relação desenvolvido por Buber surge através da análise dos contextos nos quais, as diferentes modalidades de experiências, constituem-se de forma originária ou de forma aparente. Estar diante do outro converte-se em relação originária por envolver, na esfera concreta, a atitude do homem como “ser-com” (BUBER, 2001, p. 91) diante do seu Tu. A fim de examinar a experiência de relação dialética em toda a sua extensão, buscando compreender sua dimensão filosófica existencial, a análise dos conceitos de “atitude”, “Tu originário”, “diálogo entre dois”, “palavra-princípio Eu-Tu”, “presença”, são a gênese para o entendimento da transcendência.

Para que a transcendência aconteça, Buber propõe uma verdadeira ontologia da relação, que tem na palavra o fio condutor entre os três elementos estruturais: homem, mundo e Deus. Tais elementos se mostram como experiências intuitivas, no sentido de não apriorísticas, dado que se constituem na existência autêntica do homem com o ser. Isso implica dizer que a palavra é o fundamento para o entendimento da existência finita diante do infinito, visto que a palavra é razão dialética e, por meio dela, o Eu e o Tu vislumbram a eternidade. Propondo o diálogo entre o homem e o mundo, o pensador modifica o sentido da existência do homem como um simples Eu diante do mundo que lhe defronta. Tal modificação é essencial, pois integra um novo fundamento para o próprio Eu: o homem passa a ser um Eu diante de um Tu. Kaufmann (1970), na introdução de *I and Thou*, esclarece o propósito de Buber, explicando que no mundo das relações há aquelas que o homem só pensa em si mesmo: estas são do tipo I-I. O Eu destas relações supõe relacionamento e não relação. De acordo com Kaufmann:

As coisas são algo de que falam; as pessoas têm a grande vantagem de que não se pode falar apenas *sobre* elas, mas também *para* elas, ou melhor, *com* elas; mas o senhor de cada frase não é nenhum homem senão Eu. Os projetos podem ser entretidos sem devoção completa, falados e vestidos como um terno ou vestido diante de um espelho. Quando você fala com homens desse tipo, quase sempre eles não te escutam e nunca o escutam como um outro Eu (KAUFMANN, 1970, p. 11, tradução nossa)³.

Assim sendo, quando os homens pensam em si mesmos, “Eles ‘tomam’ um interesse, eles não oferecem eles mesmos” (KAUFMANN, 1970, p.11, tradução nossa)⁴ se distanciam da possibilidade de aproximação do transcendente, faltam-lhe a vida do espírito, já que o espírito é a resposta que aparece entre o Eu e o mistério. Kaufmann acrescenta: “Eles podem manipular

³ Things are something that they speak of; persons have the great advantage that one cannot only talk *of* them but also *to*, or rather *at* them; but the lord of every sentence is no man but I. Projects can be entertained without complete devotion, spoken of, and put on like a suit or dress before a mirror. When you speak to men of this type, they quite often do not hear you, and they never hear you as another I. (KAUFMANN, 1970, p.11)

⁴ “They ‘take’ an interest, they do not give of themselves”. (KAUFMANN, 1970, p.11)

ou meramente estudar e, ao contrário dos homens do tipo Eu-Eu, podem ser bons estudiosos; mas eles carecem de devoção” (KAUFMANN, 1970, p.12, tradução nossa)⁵. Pode-se observar que a expressão “carecem de devoção” (tradução nossa), remete ao não se voltar ao transcendente nas experiências vividas. A atitude de apenas tomar consciência do outro, obscurece a verdadeira abertura da consciência da reciprocidade, a relação dialética é o horizonte para a descoberta da alteridade, interpretada no sentido ontológico do inter-humano. Deste modo, a legitimidade do conceito de relação de nosso autor consiste em abordar, mediante justificativa teleológica, a necessidade de transformação humana. Neste parâmetro, a intersubjetividade se configura como o elo de criação do mundo na dimensão sagrada.

Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. Nossos alunos nos formam, nossas obras nos edificam. O "mau" se torna revelador no momento em que a palavra-princípio sagrada o atinge. Quanto aprendemos com as crianças e com os animais! Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela (BUBER, 2001, p. 60).

Buber entende a realidade concreta como via para a resposta existencial do ser ao homem e, necessariamente, a resposta se concretiza pelas palavras-princípio que “não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência” (BUBER, 2001, p. 51). Fundamentalmente, as palavras-princípio estão interligadas dialeticamente e conferem às esferas transcendente e imanente, o percurso pelo qual a palavra-princípio Eu-Tu confere a ontologia enquanto ontologia da palavra. Devido a sua natureza, o Eu-Tu representa o caminho para a compreensão do mundo anterior a qualquer forma conceitual.

Esta articulação de Buber não diz respeito explicitamente ao conceito de transcendência. No entanto, ao afirmar que “A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade” (BUBER, 2001, p.51), de certo modo e implicitamente, a palavra “totalidade” remete ao encontro transcendente de duas pessoas mediante a palavra-princípio Eu-Tu proferida. O importante a observar é que Buber concebe como experiências essenciais não as abstratas e conceituais, mas as que provêm do homem integral, presente e responsável pelo outro. Tais experiências residem no imanente de modo dinâmico por despertarem a necessidade de atualizar o sentido de humanidade. Assim sendo, a transcendência é afirmada mediante a relação entre o Eu e o Tu identificada como a “totalidade” que, por sua vez, está intimamente ligada ao mundo por envolver a ação estabelecida no interior do *entre*. De todo modo, é no fenômeno da relação

⁵ “They may manipulate or merely study, and unlike men of the I-I type they may be good scholars; but they lack devotion” (KAUFMANN, 1970, p.12)

que o homem se volta para o outro em um instante de extrema significação da sua existência. Zuben comenta que:

Totalidade não é simples soma dos elementos da estrutura relacional. Esta totalidade se vincula à totalidade do próprio participante do evento. Esta totalidade do Eu que profere a palavra princípio deve ser entendida como um ato totalizador, uma concentração em todo o seu ser. O homem está apto ao encontro na medida em que ele é totalidade que age. Mais que independência do todo, como evento relacional, único, Buber entende a totalidade como independência da própria relação em face dos componentes desta estrutura. Porém esta independência não é absoluta, mas relativa: cada elemento da estrutura considerado isoladamente é pura abstração (ZUBEN, 2001, p. 33).

A partir desta perspectiva, aponta-se para a ideia de que a transcendência é contemplada na realidade concreta do encontro presente. Não obstante, Buber (2001) elabora o conceito de “momento presente” não como algo experienciável, mas atribui o significado metafísico de “presença”, instante em que a realidade está aquém do conhecimento humano. Para o autor, a transcendência se torna possível na abertura do homem à força da exclusividade do evento. Confrontar-se com o outro significa não estar apenas diante dele em uma atitude de observação, dado que esta ação inclui elementos conceituais, mas estar liberto e aberto para o face-a-face, instante exclusivo em que todo o sentido existencial se faz presente.

No entanto, é notável que Buber intenciona sintetizar a imanência e a transcendência. “Graças a tudo aquilo que se nos torna presente” (Buber, 2001, p. 53), o mundo concreto é o local de presença para o Eu revelar-se como humano, no modo dual de ser que lhe é próprio. O autor afirma que “não é necessário o despojar-se do mundo sensível como um mundo de aparência” (BUBER, 2001, p. 100), mas é na realidade aparente que está a possibilidade de entrelaçar o imanente transcendente, o imanente ao transcendente, e o transcendente ao imanente. Para Buber, “não há mundo aparente”, não passa de ilusão tentar superar a “experiência sensível” (BUBER, 2001, p. 100). O mundo não é a abstração da identidade das ideias, não obstante, se revela duplo, tal como o são nossas atitudes. Falar em unidade na relação dialética significa abarcar a totalidade do mundo e o próprio homem que nele está. A este despeito, Zuben observa:

[...] Buber se coloca, é antes de mais nada o vislumbre da união paradoxal da plenitude, superando as soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilemas ou alternativas: orientação-atualização, Eu-Tu-Eu- Isso, dependência-liberdade, bem-mal, unidade-dualidade (ZUBEN, 2001, p.15).

Em um primeiro momento, pode parecer que a transcendência, enquanto sentido

de totalidade presente no Eu-Tu, se mostre diretamente através do contato entre o homem, a natureza e Deus. Entretanto, mais profundamente, o que Buber busca ressaltar é como a relação dialética apresenta o ser “em pessoa”⁶. Observa-se que o ser não é uma pessoa em si, mas algo que lhe defronta e participa da força do momento. Uma obra de arte, um homem, um cavalo ou uma árvore, qualquer coisa que esteja presente no face-a-face pode surgir “em pessoa” quando une a palavra-princípio à “categoria ontológica do ‘entre’ (*"zwischen"*) objetivando instaurar o evento dia-pessoal da relação” (ZUBEN, 2001, p. 29). O ‘entre’, lugar de revelação da palavra-princípio proferida, se encontra no intervalo entre o Eu e o Tu, local onde a totalidade existe e pode ser contemplada. De acordo com Zuben:

O evento ‘acontece’ em virtude do encontro ‘entre’ o Eu e o Tu na reciprocidade da ação totalizadora. A totalidade presente no Eu-Tu não é simplesmente a soma das sensações internas do seu psicológico. A totalidade precede ontologicamente a separação. (ZUBEN, 2001, p. 53).

No entanto, há questões relativas ao encontro do Eu com o Tu que nos leva a indagar: qual o fundamento filosófico que explica a ligação homem e mundo através da palavra-princípio? A partir de qual pressuposto o ‘entre’ conduz o encontro do homem com a transcendência? Sobre esta questão, o próprio Buber lança a pergunta: “mas como podemos incluir o inefável no reino das palavras-princípio?” (BUBER, 2001, p. 53). Martins (2010, p. 31) observa que “Buber esboça uma antropologia do diálogo, recusando a abordagem do homem que prescindia ou omita o a priori da relação”. Ainda segundo Martins (2010, p. 31), o ser-homem só encontra o seu fundamento ontológico “pronunciando o Tu” para reconhecer-se como Eu. A base da antropologia buberiana se sustenta na visão de homem que examina a si mesmo como ser relacional, sendo o ‘entre’ a partícula fundamental da estrutura ontológica que tem no Eu-Tu a tese da relação dialética: “O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana.” (BUBER, 1982, p. 152).

Buber narra o face-a-face da presença a partir de sua experiência pessoal com a árvore, instante em que a palavra-princípio consagra a totalidade atuante. Ao dizer “eu considero uma árvore” (BUBER, 2001, p. 54), esta não é apenas uma “coluna rígida sob o impacto da luz” (BUBER, 2001, p. 54). Ela não é mais uma coisa entre coisas, mas aparece “em pessoa”. Neste evento único e relacional, o inefável acontece. A relação dialética, neste caso, não se resume ao contato corporal simples entre ele e a árvore. Caso fosse, ele a apreenderia apenas como uma

⁶ A respeito da tradução da expressão “em pessoa”, confira as notas do tradutor (BUBER, 2001, p. 142).

imagem: “eu posso dominar tão facilmente sua presença e sua forma que não reconheço mais nela senão a expressão de uma lei [...]” (BUBER, 2001, p. 54). Em contraposição à ideia de que a árvore seja apenas uma “coisa entre coisas no tempo e no espaço”, Buber encontra, na relação entre o homem e a árvore, a reciprocidade mediada pela palavra como elemento transcendente que torna a árvore um Tu, a reciprocidade incorpora na imanência uma realidade mais vasta que aquela possível de abstração. O pensador explica: “Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim.” (BUBER, 2001, p. 54)

Deste modo, o encontro não é acidental, mas sim ato que leva o homem a penetrar o inefável, reino onde a palavra proferida exerce a força da totalidade atuante. Ao afirmar “que ninguém tente delimitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (BUBER, 2001, p. 54), o autor expõe que o núcleo de seu pensamento está no diálogo concreto como o caminho de transformação de um simples ser em Ser, ou seja, o ser do homem em relação ao ser da árvore. Nas palavras de nosso autor:

No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo de alma; é o a priori da relação; o Tu inato. Quando se vive numa relação realiza-se, neste Tu encontrado, a presença do Tu inato. Fundamentando-se no a priori da relação, pode-se acolher na exclusividade este Tu, considerado como um parceiro; em suma, pode-se endereçar-lhe a palavra-princípio (BUBER, 2001, p. 68).

Zubert (2001, p. 41) explica que, “para Buber, o Eu é suporte e o fundamento da relação pura e absoluta. (...) Não se trata do Eu do egótico⁷, mas do Eu da relação Eu-Tu”. Nesta perspectiva, percebe-se que o movimento dialético de aproximação e afastamento são formas dinâmicas da estrutura ontológica dual que fornece a fundamentação necessária para explicar o sentido real dos modos de ser que o homem assume no mundo. Sob a perspectiva dialética, a palavra-princípio Eu-Tu é a tese da análise filosófica, por abordar a essencialidade do contato entre dois. Buber enxerga no homem a busca por um sentido maior da existência, no qual o comportamento entre o Eu e o Tu expressa o vínculo cósmico com o Tu inato. Mediante à abertura transcendente face-a-face com o ser, pressuposto para a apreensão da realidade de modo ontológico, o mundo é contemplado na presença do Espírito.

À primeira vista, qualquer contato de um homem com o outro é relação, no entanto, Buber enfatiza, em várias passagens da obra *Eu e Tu*, a diferença entre relacionamento e relação,

⁷ Este conceito será abordado no Capítulo 3.

desta, emerge algo que vai além do simples relacionamento entre dois. Buber fundamenta, com o cuidado que lhe é próprio, o movimento dialético que torna relacionamento em relação: “O primeiro é a forma espiritual da diferenciação natural, a segunda é forma espiritual do vínculo natural” (BUBER, 2001, p. 90). O homem é, por natureza, relacional, aberto à consciência do próprio Eu e do outro que é o Tu; quando há a relação “o Eu é atual através de sua participação na atualidade. Ele se torna mais atual quanto mais completa é a participação.” (BUBER, 2001, p. 90). Nesse sentido, a participação é o “domínio da subjetividade, onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua participação” (BUBER, 2001, p. 91). O pensador salienta que mesmo que o Eu se separe do evento da relação e caia no relacionamento, estando “consciente desta separação, não perde a atualidade” (BUBER, 2001, p. 91).

Seguindo a linha de argumentação, Buber acrescenta, considerando a autêntica subjetividade como a consciência, a “semente”, que “amadurece a substância espiritual da pessoa” (BUBER, 2001, p. 91). A consciência do movimento dialético da relação é o que possibilita a compreensão do homem como pessoa participante do ser, como um “ser-com” (BUBER, 2001, p. 91). Esse conceito do pensador judeu aponta para a atitude de contemplação de si mesmo, não de renúncia de si mesmo. “Com isso, não se quer dizer que a pessoa ‘renuncie’ ao seu modo de ser específico, mas somente isso: este não é somente o seu ponto de vista, mas a forma necessária e significativa de ser” (BUBER, 2001, p. 91).

Observa-se que a transcendência não é uma busca, ou algo pertencente ao Eu, à natureza e aos seres espirituais, tampouco seria necessário ao homem buscá-la em “seu modo-de-ser-específico, que ele imagina ser o seu” (BUBER, 2001, p. 91). O homem se depara com o outro potencialmente presente e, com ele, entra em relação. Por sua vez, Buber integra à relação, o mundo através do apelo que o próprio mundo exerce sobre a existência, a transcendência ocorre justamente no apelo do instante mundano em que as partes - homem e mundo - estão originalmente unidas. O imanente não se resume apenas à situação concreta do homem, mas, pela atuação da palavra-princípio Eu-Tu, torna-se o lugar de união do homem com o mistério.

Certamente não há em nenhum lugar em toda imanência do mundo uma unidade fechada em si - esta é, portanto, como tal, transcendência - mas sim, cada um é remetido e enviado ao outro, porém só no homem isto desemboca, transformando-se, na realidade do encontro, no qual o um existe como parceiro do outro, abastado, em comum presença, para ao mesmo tempo resistir-lhe e ratificá-lo (BUBER, 199, p. 61).

No interior deste evento e frente à doação do ser, a transcendência atua no sentido de ser ela a consciência do homem para além de si mesmo. Não obstante, a transcendência, que atua

como relação dialógica, não pode ser entendida como parte integrante da imanência, tampouco obtida a partir do mundo das ideias ou ser propriedade da consciência do ser do homem⁸. O Tu, descoberto na imanência, é a fonte para a transcendência, cujo Eu vivencia a revelação do Ser. De acordo com Buber:

O homem se torna Eu na relação com o Tu. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do Eu se esclarece e aumenta cada vez mais. De fato, ainda ela aparece somente envolta na trama das relações, na relação com o Tu, como consciência gradativa daquilo que tende para o Tu, sem ainda ser o Tu. Mas, essa consciência do Eu emerge com força crescente, até que, num dado momento, a ligação se faz e o próprio Eu se encontra, por um instante, diante de si, separado, como se fosse um Tu, para logo retornar a pessoa de si e, daí em diante, no seu estado de ser consciente, entrar em relações (BUBER, 2001, p. 68).

Neste processo, a consciência só pode compreender a verdade do encontro quando 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” (BUBER, 2001, p. 90). A relação é imanente, mas unida à transcendência pela palavra. Essa é a grande característica da transcendência na relação. Nesse sentido, a vida do homem adquire sentido de atualidade e presença mediante a atuação do diálogo como portador do ser. Uma vez deduzindo-se a transcendência a partir da relação, o fundamento da relação é a abertura do homem à universalidade do ser que emerge na imanência. Buber (2001, p. 90) afirma que “quem está na relação participa de uma atualidade, quer dizer, de um ser que não está unicamente nele nem unicamente fora dele”. É inevitável não se relacionar, a existência é sempre intrinsecamente ligada à relação. “A relação não é propriedade do homem”, explica Zuben (2001, p. 30), mas algo que acontece no contato entre o homem e o mundo.

Deste modo, Buber articula o contato do homem com o transcendente na esfera imanente, a partir do próprio Eu e de tudo o que o torna consciente de estar presente. O instante e somente ele, por sua vez, é efeito da atitude autêntica do homem, na consciência há abertura à aceitação do outro. Por fim, o homem atribui à vivência imanente o sentido transcendente.

A transcendência, assim compreendida, tem como princípio supremo a relação dialética, atuando tanto com seres naturais, quanto nas relações interpessoais. No momento em que a transcendência se afirma na relação, mediante o encontro Eu-Tu, reside a plenitude da

⁸ Na introdução de Eu e Tu (2001), Zuben cita a influência decisiva da filosofia de Feuerbach: “O homem, individualmente não possui a natureza humana em si mesmo nem como ser moral nem como ser pensante. A natureza do homem não é contida somente na comunidade, na unidade do homem com o homem, mas numa unidade que repousa exclusivamente sobre a realidade da diferença eu e tu” (ZUBEN, 2001, p. 18).

existência. Nas palavras de Buber (2001, p. 92), “o homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu”.

Ao abordar o sentido da existência humana, a coexistência é o fato antropológico-existencial fundamental no pensamento de Buber. Visto sob a ótica da concretude, a coexistência do Eu com o Tu diferencia a mera existência da existência autêntica. A identidade relacional humana é o dado que faz com que o encontro com o outro exija a atualização do diálogo, evento em que a consciência se volta ao ser e ao devir sempre como uma presença. Na relação Eu-Tu, o Eu “aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade” (BUBER, 2001, p.90). Mesmo que o encontro do Eu com o Tu se desfça, a consciência se autorreconhece como consciência relacional. Permanece no Eu a capacidade de voltar-se para outrem como pessoa e reconhecê-lo como pessoa.

Para compreender o sentido da transcendência no clássico *Eu e Tu*, é pertinente expor sua filosofia como parte da fenomenologia existencial, a fim de definir quais as atitudes definidoras da existência humana e como tais atitudes se desdobram em fundamento para o fenômeno da relação. Zuben (2001, p. 27) descreve que “a principal intuição de Buber foi exatamente o sentido de conceito de relação para designar aquilo que, de essencial, acontece entre os seres humanos e entre o Homem e Deus”. Neste trecho, pode-se entender que Zuben (2001) explica o caráter ontológico do homem constituído em sua “singularidade” que lhe suscita a dar sentido ao seu ser no mundo numa incessante construção de si mesmo e das relações que estabelece.

Ao apresentar o homem como o ser-no-mundo, à consciência cabe a função de refletir a realidade em seu conjunto de relações (ZUBEN, 2001, p.31). Mundo e homem não estão separados, mas unidos pela intencionalidade dirigida ao outro. O diferencial, e ao mesmo tempo o que o insere na perspectiva fenomenológica existencial, foi circunscrever na intencionalidade a alteridade, ou seja, a consciência volta-se para o outro com o qual o homem pode, a todo instante, se relacionar. Para Buber, a consciência intencional está intrinsecamente ligada à relação dialética, a qual reconhece na intersubjetividade o sentido da existência⁹.

A perspectiva fenomenológica concentra-se na reflexão sobre a gênese, a manifestação do fenômeno e como este, em seu conjunto, é percebido pelo homem. Surge, da percepção do

⁹ O outro, na consciência intencional, não é visto como objeto de conhecimento; mas como experiência intersubjetiva que reconhece na relação o sentido da existência. Exatamente por reconhecer que é possível uma pessoa se voltar a outra que Buber se afasta, de certo modo, de outros fenomenólogos como Husserl. Para elucidar a questão, Stewart (1986, p. 96) ressalta que “a diferença primária está em que, para significar o outro no sentido usado por Buber, a pessoa tem que reconhecer a realidade do modo de intencionalidade ‘sujeito sujeito’.

mundo, a relação em que subjetividade e objetividade se entrelaçam na relação dialética, subjetividade em direção à objetividade, objetividade em direção à subjetividade. Assim sendo, a consciência para a fenomenologia é sempre “consciência de”, ou seja, direciona-se ao mundo e para o mundo, seu movimento é sempre de abertura ao ser, independente do tempo e espaço, do tipo ou modo de existência que se considere. De acordo com Carvalho (2017, p. 51), “Buber mostra que não se consegue tratar a realidade do homem reduzindo a vida à subjetividade ou fazendo da relação interpessoal parte da subjetividade ou da intimidade”. Significa dizer que, o caminho para o entendimento do homem não se reduz à descrição da subjetividade ou das experiências exteriores, “mas no que ocorre entre ele e seu semelhante” (CARVALHO, 2017, p. 51).

O homem dirige-se, ao longo de toda a sua existência, para o outro e este assume o lugar do objeto da intencionalidade, no entanto para além do objeto. A por sua vez, Buber desenvolve uma nova abordagem das questões existenciais presentes no pensamento filosófico. Segundo Carvalho (2007, p. 15), “a novidade que ele trouxe para a escola fenomenológica foi pensar o diálogo como expressão da consciência intencional e como lugar do Ser”. Buber encontra na palavra, a chave que permite a existência entre os homens e que lhes coloca até mesmo em contato com o verdadeiro Deus, o Tu Eterno. Deste modo, o diálogo se configura como a possibilidade de realização do Ser através do encontro de um Eu com um Tu: “O espírito em sua manifestação humana é resposta do homem a seu Tu” (BUBER, 2001, p. 74).

A influência judaica na formação do pensamento existencial de Buber é decisiva. O contato com as histórias do misticismo hassídico¹⁰, além do conhecimento acerca dos ensinamentos da Torá, marcaram sua maneira de pensar a existência humana e, necessariamente, serviram como composição da relação dialógica do ser humano com Deus. A fonte de inspiração e fé na obra de Buber encontra-se no modo como o povo judeu relaciona-se com Deus. Na introdução de *Eu e Tu*, Zuben descreve o sentimento de Buber:

Buber resumiu assim o sentido da mensagem hassídica: Deus pode ser contemplado em cada coisa, e atingindo em cada ação pura. [...] Vê-se um novotipo de relação entre o mundo e Deus, que não é simplesmente panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus. Pelo contrário, ao afirmar esta relação, a doutrina hassídica pode ser qualificada de panenteísta, isto é, longe de uma identificação entre Deus e mundo ela significa e afirma a realidade do mundo como mundo-em-Deus (ZUBEN, 2001, p. 25).

¹⁰ O Hassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. A renovação da mística judaica caracteriza as comunidades hassídicas que, através de sua santidade, piedade e união com Deus aspiravam a uma vida santificada aqui na Terra. É através dos estudos do Hassidismo, movimento popular no leste europeu, que foi possível a ele um retorno ao judaísmo. (ARAÚJO, 2014, p. 24).

O hassidismo expressa a transcendência através da união de Deus com o homem em relação dialética, isto é, ambos dialogam no mundo, “morada de Deus”, concretizando no real a relação entre criador e criatura. O Tu buberiano tem suas raízes na ideia judaica da infinitude de Deus:

A beleza do Hassidismo está nesta percepção da infinitude. Foi daí que Buber extraiu a ideia do Tu – um tu infinito, que não pode ser conhecido inteiramente. Segundo Buber, as coisas concretas podem ser conhecidas a ponto de não precisarmos ficar perplexos com elas. Os seres humanos, não. (BOGOMOLETZ, 2005, p. 1).

A experiência entre homem e Deus relatada por Buber, por meio dos ensinamentos judaicos recebidos no seu período de maturidade¹¹, refletem em sua fenomenologia existencial, pois o contato íntimo e dialogal do divino com o plano imanente, abre a possibilidade efetiva de ser humano experimentar a presença do Espírito. Esta experiência, a partir do pensamento de Buber, não é de modo algum um experienciar no sentido psicológico ou social; trata-se de uma experiência existencial em que o homem alcança o verdadeiro sentido da existência. Deus, o Tu Absoluto, atua como presença no encontro que concede ao homem a experiência de transcender o real.

2.1 O TU COMO PRINCÍPIO PRIMORDIAL

A fim de apresentar e validar a questão da transcendência na relação dialética, será discutido, neste item, qual o sentido da transcendência na obra *Eu e Tu* e como o sentido articula através da noção de “presença” ou “ausência” do ser. Demonstrar-se-á de que modo a transcendência, conceito implícito na relação dialética, é inseparável da realidade concreta e encontra o seu sentido na “vivência e presença” do encontro do Eu com o Tu. O par Tu atua no sentido de base antropológica para que o filósofo valide, na imanência, o diálogo entre o homem e o divino. Buber recorre, com a propriedade de filósofo atípico¹², à ontologia da palavra, a fim de instaurar a relação dialética, tese e princípio de afirmação da transcendência na imanência. A esfera da palavra, ocorrida no ‘entre’ na medida em que o Eu invoca o Tu, circunscreve o percurso conceitual de sua filosofia dialógica. Deste modo, a hermenêutica de Buber aborda a esfera do Eu-Tu, a partir da presença do Tu que responde ao Eu através da atitude ôntica de

¹¹ Desde o início de sua trajetória intelectual, no início do século XX, até sua maturidade filosófica, em 1922. (Cf. VON ZUBEN, 2017, p. 789).

¹² Cf. ZUBEN, (2017, p. 787): “Buber, avaliando-se em face de sua diversificada obra, declarou se um homem atípico (atypischer Mensch).”

respeito e reciprocidade.

O núcleo do pensamento de Buber tem no Tu, o princípio primordial, abertura e realização do ser do homem como ser-com no fenômeno da relação. Ao pensar que “o reino do Tu tem, porém, outro fundamento” (Buber, 2001, p. 52), o autor busca abordar vivências que atuam de formas mais fundamentais e profundas. Buber, usando o recurso do diálogo, explica que:

- Que experiência pode-se então ter do Tu?
 - Nenhuma, pois não se pode experienciá-lo.
 - O que se sabe então a respeito do Tu?
 - Somente tudo, pois não se sabe, a seu respeito, nada de parcial.
- (BUBER, 2001, p. 56).

O “reino do Tu”, assim compreendido, designa a relação com o inefável, esfera metafísica que estabelece a unidade com o ser. Enquanto transcendente, o Tu surge “por graça, não é através de uma procura que é encontrado” (BUBER, 2001, p. 57). Neste sentido, o encontro intuído “por graça” ocorre por meio do amor, vínculo que inclui verdadeiramente o homem no reino da palavra-princípio. Aquele que foge ao amor pelo seu Tu, o experimenta em sua parcialidade. Por sua vez, sentimentos são parciais, pertencem ao relacionamento do homem com o mundo. Até mesmo Jesus possuía sentimentos: “o sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado, mas o amor é um” (BUBER, 2001, p. 59). O amor é a priori, o homem o habita. Os sentimentos pertencem à dimensão imanente, são variáveis, dirigem-se ao Tu considerando-o conteúdo. O amor é o fundamento metafísico de Buber para imprimir, na imanência, a relação transcendente do homem com o ser. Enquanto aberto à transcendência no amor, o homem presentifica e transforma o imanente. Esta ideia fica clara quando Buber esclarece que “os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons ou maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu” (BUBER, 2001, p. 59). A contemplação do Tu, face ao amor, é o verdadeiro conhecimento que o Eu pode ter de si mesmo.

De modo simbólico, Buber remete ao homem primitivo para explicar o Tu original, anterior à objetivação. Neste caso, o Tu assume a forma de qualquer ser rico de presença, por ser derivado de um fenômeno da relação. Diante da natureza, a palavra-princípio Eu-Tu proferida pelo primitivo carrega consigo o “poder cheio de mistério” (BUBER, 2001, p. 63). Entende-se mistério não como “centro de poder mágico do homem” (BUBER, 2001, p. 63), mas se trata da dialética proveniente da vivência corporal natural do homem. Como exemplo, Buber (2001, p. 62) cita a visão da lua, no qual o primitivo estabelece o vínculo natural e originário de

relacionar-se: “Ele não pensa na lua que ele vê todas as noites, até o dia em que, no sono ou na vigília, ela se dirige a ele em pessoa” (BUBER, 2001, p. 62). Este exemplo de relação de caráter original expressa o que Buber chama de “nostalgia do Tu” (BUBER, 2001, p. 68).

Ao dizer Tu por sua própria natureza, o homem primitivo sente a “emoção cósmica do Eu, mesmo sem ter ainda dele conhecimento” (BUBER, 2001, p.64). Segundo Buber, há no homem o “instinto de relação de tudo transformar em Tu” (BUBER, 2001, p. 67), impulsionando-o ao instinto primordial de relação mesmo sendo “ainda uma forma primitiva e não-verbal do dizer-Tu” (BUBER, 2001, p. 67). Este instinto de tudo transformar em relação, nasce com a criança desde o ventre da mãe, o início da vida pessoal.

Ao nascer, a criança estabelece relações com o mundo. Buber nos explica que:

Não é verdade que a criança percebe primeiramente um objeto, e, só então entra em relação com ele. Ao contrário, o instinto de relação é primordial, como a mão côncava na qual o seu oponente, possa se adaptar. Em seguida acontece a relação, ainda uma forma primitiva e não-verbal do dizer-TU (BUBER, 2001, p. 67).

A visão do mundo como objeto é adquirida após a “dissociação das experiências primordiais” (BUBER, 2001, p. 67), quando a criança entra em contato com o mundo. A adesão ao mundo lhe é necessária, já que nada no mundo vem até à criança. No entanto, desde cedo o ser tem necessidade tátil e, mais tarde, necessidade visual com as coisas. É inata a inclinação de relacionar-se “como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; *a priori* da relação; o Tu inato” (BUBER, 2001, p. 68). Buber (2001) adverte que é por *graça*, disposição natural e inata que o Eu encontra o Tu. Não se dá por busca, já que esta implica no retorno à relação sujeito-objeto, modo Eu-Isso de ser.

As relações Eu-Tu definem-se existenciais. O ser atua e faz presença. Quando há busca existencial, há a imersão na esfera do Tu onde há abertura para a presença e atuação do ser. Na esfera do Isso, lugar de conhecimento, observação e experimentação, há a objetivação e distanciamento de sentido existencial, daí o ser deixa de atuar e se ausenta. Nota-se a alternância presença-ausência, não sendo o movimento de supressão de um estado sobre o outro. Cabe dizer que Buber exalta a diferença entre presença e ausência do ser não como modos antagônicos, mas como modos complementares e constituintes da vivência do homem. Buber refere-se à dialética presença-ausência como “fatalidade do fenômeno da relação” (BUBER, 2001, p. 75), onde o Tu pode ser objetivado e logo após tomado novamente de presença, exprimindo “o destino de se transformar continuamente” (BUBER, 2001, p. 75).

A presença manifesta-se fundamentalmente na vivência da relação imediata e recíproca do homem com o Tu. Por este motivo, a relação expõe o Eu à precariedade do seu ser, por não

estar aberto e disposto ao outro. Se não há abertura ao outro, não há presença, se não há presença, não há transcendência. Deste modo, o sentido de presença é condição fundamental à transcendência. Carrara (2002, p. 84) nos explica que “encontrar o tu é entrar em relação imediata com ele. E é essa relação com o Tu que me permite tornar-me eu. Não há meios que favoreçam esse encontro. O tu simplesmente se instaura como presença”.

Adiante, Carrara (2002, p. 84) acrescenta que deve haver aceitação do Eu com o Tu na vivência da relação, pois “como dizer-Tu envolve a totalidade do ser, recusar a totalidade do ser é recusar dizer-Tu”. No encontro com o Outro, o Eu apresenta-se na sua verdadeira subjetividade. Ainda segundo Carrara (2002, p. 85), “cada Tu que se encontra permite reviver o Tu inato na relação que se instaura. É a relação com o Tu que permite ao homem descobrir-se como eu”. Com efeito, o Eu imparcial é o princípio que permite ao homem contemplar a presença metafísica do Outro. Seguindo a análise, podemos entender que Kaufmann acrescenta à argumentação a forte influência religiosa como ingrediente fundamental para entendimento da noção do Eu diante do Tu:

Com Buber, pergunta e resposta têm uma dimensão religiosa: não é uma correspondência de intelectos que ele busca, mas uma aproximação entre dois seres humanos que parece conectada com a injunção bíblica, "ame a ti companheiro como a ti mesmo. "Há um sentimento de companheirismo e uma nítida sensação de que o outro ser humano é como eu. Ouvir com o coração, e não apenas com o intelecto, significa o envolvimento total de ambos os participantes no diálogo: permite que o coração fala ao coração e ilumina a ideia do amor ao próximo (KAUFMANN, 1967, p. 668, tradução nossa)¹³

Ao considerar que “não há Eu em si” (Buber, 2001, p. 51), mas o Eu das palavras-princípio, Buber aponta o encontro Eu-Tu como a possibilidade para que o Eu tenha pleno acesso à presença do espírito na imanência. Assim, o mundo transcende ao Eu, este o aceita como realidade verdadeira e não como mera ideia. Isso significa que o mundo, esfera do imanente, não possui existência objetiva, mas depende das relações autênticas para existir. Buber (2001, p. 52) reitera que “quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação”. Deste modo, a dialética Eu-Tu confere significado existencial à vivência do homem, uma vez que é a conexão da relação ôntica momento de “contemplação”¹⁴.

¹³ With Buber, question and answer have a religious dimension: it is not a match of intellects he seeks but an approach between two human beings which seems connected with the Biblical injunction, "love thy fellow as thyself." There is a feeling of fellowship and a vivid sense that the other human being is as myself. Listening with the heart, and not merely the intellect, means the total involvement of both participants in the dialogue: it allows heart to speak to heart and illuminates the idea of neighbor-love. (KAUFMANN, 1967, p. 668).

¹⁴ Segundo Zuben (2001, p.34) : “A contemplação (“Schauung”) é a doação do ser como Tu ao Eu, pessoa, queo aceita. A inteligência, o conhecimento, a experiência é a apreensão do ser como objeto. Na contemplação, a atitude não é cognoscitiva mas ontológica.”

O espírito toma parte do mundo, algo “acontece” ao homem permitindo-o compreender a sua existência, assim como a do outro. A esfera do Tu é a gênese que ressignifica o sentido da vida. Buber (2001) ressalta que o encontro Eu-Tu é imediato porque há contemplação e não conceituação. Não há conceito porque não há objeto; o Tu não é coisa, não está fora do Eu, mas está entre ambos na relação. Estar aberto e disponível ao outro é estar pronto para o ser-no-mundo, momento em que há abertura ao inesperado. O Tu não está no domínio do Eu, não pode ser produto de análise e observação para servir-se como conceito.

O Tu apresenta-se de maneira fugaz, de modo que a vivência imediata poderá ser rompida a qualquer instante. O Espírito surge e desaparece, num movimento que faz o Eu desconstruir-se e reconstruir-se, o outro se torna objeto quando a relação de transcendência tão logo deixa de atuar. Podemos nos perguntar: por que o Tu é tão fugaz? Buber esclarece que o Tu não se delimita no espaço e tempo, pois são formas que organizam a percepção sensorial que temos das coisas. O encontro Eu-Tu não se enquadra a nenhum tipo de qualificação ou abstração, “não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia: e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade” (BUBER, 2001, p. 83). Embora o Eu se refaça ao encontrar o sentido da transcendência na presença e na vivência no interior da relação, nem sempre a existência do homem se pauta na autenticidade por estar em constante sujeição ao mundo. O homem conhece, cria, ama, sofre e está no mundo.

Buber concebe a transcendência como razão sob a perspectiva de que no momento do encontro Eu-Tu, há a integração recíproca da racionalidade do Eu com a racionalidade do Tu. Ambos convergem na racionalidade expressa, na filosofia de Buber, no amor entre dois seres como condição epistemológica para o entendimento do sentido da existência humana. Tal entendimento se dá, para Buber, na vida concreta e não em abstrações típicas dos sistemas filosóficos anteriores a ele. Podemos dizer que o cogito de Buber é racional e relacional, expresso na relação de amor, pensamento e fé entre o Eu e o Tu e entre o Tu e o Eu.

2.2 A ATITUDE FUNDAMENTADORA

No pensamento dialógico de Buber, o desenvolvimento a respeito da experiência existencial da presença do homem no mundo, envolve a articulação entre o pensamento e a ação. A compreensão de si mesmo e do mundo encontra fundamento na experiência concreta e, em virtude do princípio de correlação *a priori*, o ser do homem estabelece vínculos que evidenciam modos de agir frente à vida, esta projeta o homem em sua totalidade existencial ao tornar evidente a disposição da sua atitude diante do ser. A todo momento a existência concreta envolve

o homem, exigindo-lhe uma ação diante de alguma situação, no entanto, Buber (2001) intenciona sua obra *Eu e Tu* em direção ao desenvolvimento da atitude Eu-Tu como tese fundante das demais atitudes. O foco de Buber não é examinar as atitudes em si, mas as que conferem ao homem modos específicos de existir. Sobre a questão do modo dual de agir do homem, Buber afirma: “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” (BUBER, 2001, p. 51).

O que acontece no centro da relação Eu-Tu, recebe a atenção do nosso autor com o propósito de ser o eixo para a realização da relação dialógica. Face ao mundo e ao outro, por meio de seu comportamento, o homem encontra-se também face ao Espírito (STEWART, 1986, p.89-102).

Diante da presença e do apelo do ser, o homem adentra-se em si próprio ao abrir-se para o que lhe cerca. Tal atitude, segundo Zuben (2001, p. 28) “é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem”, instaurando o que Buber chama de “encontro”. Apesar deste evento ser imediato e fugaz, é nele que está a intuição do pensador acerca do agir na contemplação face ao Tu, “a atitude que instaura a presença imediata do homem-EU ao mundo” (ZUBEN, 2001, p. 31).

O pensamento de Buber vai além da “descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo” (ZUBEN, 2001, p.27), pois desvela o sentido de *encontro* para além do fenomênico. Não há negação do mundo concreto, mas afirmação dos elementos intrínsecos à vivência humana. No entanto, Buber concebe que o essencial (ZUBEN, 2001, p.27) só é encontrado na existência, devendo o homem atender ao apelo do Ser, mediante a atitude de aceitação. Na atitude Eu-Tu, o homem pode apresentar-se diante do mundo e revelar-se como humano sem, contudo, abstrair qualquer conceito de si mesmo. Segundo Sidekum (1948, p. 23), “por isso, a filosofia de Buber não existe na consideração do homem em si, pois isso é pura abstração”. Neste aspecto, a vida do homem é ação e através da atitude de ser-com, é que o ser do homem se revela em sua totalidade. Adiante, SIDEKUM (1948, p. 23) acrescenta que, “isso não significa uma atitude estática em relação ao mundo”, mas parte em virtude de sua liberdade.

O encontro acontece devido à palavra proferida, fundamento ontológico da relação. Comprometido em fundamentar a realidade concreta, Buber integra à filosofia do diálogo, fatos de sua experiência de vida e a fé nos preceitos judaicos como aportes fundamentais na fenomenologia da relação. Seu pensamento une intimamente reflexão e ação (*logos e práxis*), adentrando a realidade e fazendo dela “um elemento constitutivo do espiritual e, como tal, deve figurar em qualquer tentativa de defini-lo satisfatoriamente” (BUBER, 1982, p. 13). A

experiência religiosa consolidada, profundamente, a noção de espírito participante da vida e da ação. De acordo com a tradição judaica, a sabedoria, fonte de união entre o espírito e o concreto, atua sobre a capacidade de agir do ser humano. Dascal acrescenta:

Esta concepção do espiritual orientado para ação, Buber a retira das profundezas da tradição judaica. “Aquele que estuda sem a intenção de agir”, diz o *Talmud*, “melhor seria que nunca fosse criado” (1934, p.141). O conceitobíblico chochmá (sabedoria) é, segundo Buber, profundamente distinto da sofia grega: enquanto este último se refere a um conhecimento contemplativo, valorizado em si mesmo, aquele se volta inteiramente para a união entre conhecimento e vida”. (DASCAL, 1982, p. 13).

Apesar de a sabedoria guiar a ação, como afirmam os sábios do Talmud¹⁵, Buber alerta que a sabedoria não deve ultrapassar a ação, nem esta se sobrepor àquela. A motivação da ação não deve sucumbir às limitações do momento e nem ser fim em si mesma, mas sim conjugar, para a “interdependência essencial, o laço inseparável que une reflexão à ação” (DASCAL, 1982, p. 14). Esta aproximação possui como prerrogativa a relação dialógica que o homem estabelece com o mundo, como tal, é a de abertura na esfera de ação do Eu com o Tu. Zuben (2001, p. 30) explica que “a atitude é um ato essencial ou ontológico em virtude da palavra proferida”, sendo a “palavra portadora de ser”, ao proferir a palavra-princípio Eu-Tu, o Eu dirige-se à plenitude de sua existência. Aqui, no entanto, não se deve entender que o Eu se esgota em si mesmo, mas se coloca face ao Tu. Nesta esfera do encontro, em que o espírito interpela o homem, cabe ao homem responder ao espírito. Em razão da atitude de abertura, o homem experiencia a existência autêntica através da palavra proferida. O homem transcende na medida em que responde ao apelo do ser, neste instante, “em dado momento ‘algo aconteceu’, algo ‘foi dito’ a ele e ele respondeu ao apelo; o diálogo acontecerá” (ZUBEN, 2001, p.17).

Embora o Eu buberiano seja dialético e possua em si a capacidade relacional em meio à multiplicidade de experiências que o cercam, a relação Eu-Tu é a “fonte originária” (ZUBEN, 2001, p.17) por ser “o lugar ontológico do encontro entre duas pessoas” (ZUBEN, 2001, p.17), ou seja, ela é a atitude originária por anteceder toda e qualquer forma de aproximação realizada por condicionamentos individuais ou coletivos. Ao afirmar “no começo é a relação” (BUBER, 2001, p. 61), o ato essencial e original do homem é relacionar-se. De acordo com Zuben:

¹⁵ “Jewishethics is clearly not intended to be "normative" rabbinic ethics. It is representative of a tradition which Buber saw as inherent in rabbinic Judaism but not necessarily supported by the particulars of rabbinic Judaism. Buber's system is simultaneously a critique of Greco--Roman ethics and rabbinic ethics. For Buber, the basis of ethics is dialogue, which was and continues to be the source for Judaism's constant renewal and possibilities for revival”. Cf. FRIEDMAN, Maurice S. (Ed.). **Martin Buber and the human sciences**. SUNY Press, 2012, p. 79:

Dentre as múltiplas atitudes que o homem pode apresentar diante do mundo, Buber destaca duas que são as possibilidades do eu revelar se como humano. Em face da doação do ser no fenômeno, o homem, Eu profere a palavra- princípio. Em outros termos o homem pode atender ao apelo do ser (ZUBEN,2001, p. 31).

Nesta concepção, a atitude fundamentadora é a permissão do espírito ao homem como modo de conhecer e ser verdadeiramente, por sua vez, somente há conhecimento verdadeiro do ser e do ser do homem quando há participação do Tu. Buber (2001, p. 76) descreve esta atitude como “o ato puro, a ação sem arbitrariedade”, pontuando exemplos para clarear a questão. Um deles é em relação à arte. O artista, “... na contemplação de uma face-a-face”, se vê diante da forma e “a fixa numa imagem” (BUBER, 2001, p. 76). A forma se mantém implícita na imagem sem ser vista por nenhum olhar humano que a procure. Ela está “aí” (BUBER, 2001, p. 76), gravada na matéria não como produto do espírito humano, mas como aparição, algo excedente à criatividade. No âmbito da ação de trazer a forma à matéria, corre-se o risco de remetê-la ao “altar da forma” (BUBER, 2001, p.56), uma obra entre as demais, caso o homem “descanse”¹⁶. Todavia, presença e atualidade da forma podem ser mantidas perante a contemplação do “brilho fulgurante do face-a-face” (BUBER, 2001, p. 76), no qual o homem se pronuncia integralmente. Esta explanação sobre a visão estética de Buber ilustra a definição da essência da atitude Eu-Tu, ato puro primordial atuante como palavra na relação entre os homens. Ao anunciar que a palavra-princípio Eu-Tu é fundamentadora, Buber a estabelece como princípio da relação dialética, consolidada na união de todos os elementos fundamentais para se entender a ontologia de Buber. São eles:

[...] a esfera do zwischen, a confirmação mútua, o para tornar o outro presente, a superação da aparência, o diálogo autêntico, a experiência do lado oposto, a pessoa inteira, o indivíduo, responsabilidade, decisão, verdade, tudo isso são aspectos da vida dialógica. (FRIEDMAN, 2012, p. 97, tradução nossa)¹⁷

A atitude do Eu diante do Tu é a possibilidade do retorno ao mundo, não como necessidade pela perda de sentido da vida, mas com ato de fé diante do Espírito. O homem experimenta a transcendência na medida em que é estabelecida a “atitude essencial” (BUBER, 1982, p. 56). De modo algum esta abertura ao Tu se dá como um enriquecimento interior, não obstante tal atitude se pautar na exterioridade por ser exterior ao ser do homem, algo que pertence à outra natureza e que o vincula à transcendência. Neste sentido, a relação é transcendente

¹⁶ Cf.: sentido do termo “descanse” (BUBER, 2001, p. 56).

¹⁷ “[...] the sphere of zwischen, mutual confirmation, making the other present, overcoming appearance, authentic dialogue, experience on the opposite side, the whole person, the individual, responsibility, decision, truth, these are all aspects of dialogical life”. (FRIEDMAN, 2012, p.79)

porque excede o domínio da natureza e do fenômeno por ter a totalidade do ser em sua direção. Na atitude do Eu diante do Tu, o processo de comunicação não é extrínseco à relação, sendo excluída qualquer prerrogativa racionalista na comunicação de um homem com o outro, pois tal encontro se baseia em algo impessoal, ato pelo qual a verdade é constituída. A intencionalidade da atitude Eu-Tu não é propriedade do homem “assim como a intencionalidade não significa algo que esteja na consciência” (ZUBEN, 2001, p. 31), mas a resposta da consciência do Eu perante a doação do ser. Acrescentando à ideia, Zuben (2001, p. 31) explica que “a atitude de abertura do homem e a doação originária do ser formam a estrutura da relação Eu-Ser” (ZUBEN, 2001, p. 31). O Tu é percebido em sua alteridade, condição que excede os limites individuais entendimentos, no contexto de Buber, como decorrências do mundo objetivo. Em outros termos, no modo Eu-Ser a verdadeira existência do homem nunca é posta em dúvida por ser ela um fruto do ato de decisão e afirmação do homem que se entende como um Eu. De acordo com Zuben:

Se o Eu decide-se por uma ou outra atitude, significa que é o fenômeno da relação Homem-Mundo como um todo que define a possibilidade do Eu decidir. Do Eu depende a decisão, não de tomar uma atitude mas de tomar tal atitude, pois ele não é, senão quando decide tomar tal atitude diante do mundo (ZUBEN, 2001, p. 37).

Buber estabelece dois movimentos pertencentes à atitude de encontro entre a consciência do Eu e a consciência do Tu. Antes de qualquer equívoco, a abordagem sobre as atitudes do homem não são apresentadas a partir de critérios definitivos, elaborações conceituais ou etapas a serem cumpridas. “No princípio é relação” (BUBER, 2001, p. 61) — frase que enuncia toda a reflexão a respeito da vida dialógica do homem — provém de um modo de reflexão que acontece no interior da relação, e não fora dela. Adentrar o interior do encontro Eu-Tu, conseqüentemente, conduz à morada do Ser revelado na atitude face-a-face, interface da partícula reciprocidade e confirmação mútua entre os participantes.

Quando dois homens entram na esfera da categoria ontológica do “entre”, é instaurada a atitude fundante. Há dois movimentos pertencentes ao ser do homem quanto à atitude face ao outro. O próprio Buber, em sua obra *Do diálogo e do dialógico*, coloca a questão sobre o que é esta atitude essencial que consiste no voltar-se-para-o-outro: “Mas qual é, em tudo isto, a ação essencial, realizada com a essência do ser?” (BUBER, 1982, p. 56).

No primeiro movimento, o homem se distancia do outro, torna-o independente, o categorial “entre”. O “entre-dois” instaura a relação, pois confere ao encontro e se coloca face-a-face a ele. Não há supremacia do Eu com o outro, há independência e liberdade. Este “colocar-se face a”, que caracteriza o homem enquanto homem, ocorre na medida que o Eu não retém o outro em si. A confirmação mútua, a reciprocidade, o voltar-se para o outro, são os elementos

fundamentais da relação autêntica. Voltar-se para o outro indica o reconhecimento da alteridade. Buber diz que esta abertura é a interpelação que o espírito faz no mundo. Nesta esfera de confirmação mútua e reciprocidade, onde o homem contempla o outro, a palavra proferida pela atitude originária instaura o lugar da revelação do espírito.

No segundo movimento a presença do ser interpela o homem e surge o fenômeno da resposta, instante pelo qual o sentido da existência do ser do homem é confirmada. Deste encontro, a partícula ontológica-existencial “entre” estabelece, no nível dialógico, a interação palavra-práxis, conferindo ao homem a característica “dia-logical”, portanto “dia-pessoal”.

A resposta ao ser, no entanto, conduz o homem a um conflito: a fugacidade e a imediatez da atitude do Eu-Tu. Na esfera do Tu advém a temporalidade como característica da presença, Buber (2001, p. 75) ressalta que “o espírito não está no Tu, mas entre o Eu e o Tu. Ele não é comparável ao sangue que circula em ti mas ao ar que respiras”. Enquanto o homem responder ao seu Tu, ele sente a presença do espírito. A capacidade de responder ao Tu, mediante a palavra-princípio Eu-Tu, mantém a atualidade da presença na imediatez do momento. No entanto, o Eu, por sua condição relacional, não retém o Tu, ao invés disso, o Tu, liberto na atualidade de seu ser, desvanece e a relação dialética se finda. Buber explica o “momento de melancolia” experimentado pela atitude originária Eu-Tu:

O homem vive no Espírito na medida em que pode responder a seu Tu. Ele é capaz disso quando entra na relação com todo o seu ser. Somente em virtude desse poder de relação que o homem pode viver no espírito. Mas é aqui que se levanta, com toda a sua força, a fatalidade do fenômeno da relação. Quanto mais poderosa é a resposta, mais ela enlaça o Tu, tanto mais o reduz a um objeto. (BUBER, 2001, p. 75).

Diante da perspectiva, cuja relação dialética transita entre o encontro e o desencontro, a transcendência e a imanência, Buber pontua articuladores no interior da atitude fundamentadora que permitem ao ser do homem manter-se na esfera do discurso, mesmo condenado, “pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade” (BUBER, 2001, p. 61). Buber reconhece, na compreensão do poder da relação dialogal, o veículo para a realidade da vida autêntica do homem, mesmo estando sujeito às duas forças que o impelem a agir. O sentido da transcendência é descoberto a partir do Eu que reconhece, na abertura e na aceitação ao Tu, a atualização do Espírito manifesto no fenômeno. O próprio homem, ao compreender o significado do modo de ser-com-o-outro, encontra o sentido da própria vida e sua relação com Deus.

Buber (2001) reafirma, ao longo da obra *Eu e Tu*, a dialética inerente às atitudes, no entanto, ele adverte que o homem cairia na precariedade da falta de sentido da vida humana, caso o Eu só vivesse no mundo das coisas. Buber (2001, p. 20) afirma, de acordo com o

pensamento de Buber, que toda abstração separa o homem da concretude da existência vivida. Assim como a antropologia filosófica de Buber, a atitude fundamentadora da relação dialógica é essencialmente a imersão. Zuben (2001, p. 20) explica: “Aí não se conhecerá”, diz Buber referindo-se à abordagem antropológica, “permanecendo na praia contemplando as espumas das ondas. Deve-se correr o risco, é necessário atirar-se na água e nadar”.

Toda tentativa do Eu em buscar a essência da existência nos objetos, encontrará estagnação e ausência, trata-se acima de tudo de aceitar a presença. Buber (2001, p. 100) explica que “a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade”. O homem que atingiu a totalidade deve despojar-se das ações parciais e de todas as sensações de ação. Na esfera do “fazer-nada, onde nada mais isolado, nada parcial se move no homem”, este tornou-se uma “totalidade atuante” (BUBER, 2001, p. 100), preparado para a transcendência com o Tu-Absoluto. O que fundamenta a existência do Eu como participante do ser é ser com, através da atitude de responsabilidade e fé. Ambas fazem parte da verdadeira ação do homem diante do seu Tu, uma vez que também operam como as condições pelas quais o homem permanece na vida dialógica.

2.3 A LINGUAGEM COMO TRANSCENDÊNCIA NA RELAÇÃO DIALÉTICA

Para uma vida “verdadeiramente encarnada à qual o homem diz verdadeiramente Tu” (BUBER, 2001, p. 58), a resposta torna-se uma exigência, visto que a responsabilidade em responder ao chamado do Ser mantém o homem no discurso. Este processo não é psicológico, mas ontológico, pois anuncia, através da resposta do homem ao espírito, o encontro dialogal homem-Ser.

Buber pensa a vida dialógica a partir da responsabilidade como resposta ao fenômeno do mundo que pergunta, em um movimento dialético constante de atualidade e latência, qual o sentido da vida humana. Zuben esclarece a ontologia da existência humana:

O fenômeno da resposta é essencial à relação. Quem ouve se não é para responder? A experiência de receber a palavra e respondência é o âmago do “entre” ou a revelação vivida pela reciprocidade. Esta experiência vivida de um vínculo numa situação de apelo e resposta encerra para Buber o fenômeno da responsabilidade em seus dois sentidos: primeiro, como resposta e, segundo, como a “obrigação” de responder. (ZUBEN, 2001, p.39)

Desta forma, percebe-se que o processo de fala e escuta é, para Buber (1982), algo puro e simples. Trata-se de dois movimentos básicos que consistem em voltar-se-para-o-outro. No primeiro momento, o Eu coloca-se face-a-face e toma o Tu pelo distanciamento em atitude de respeito à alteridade, em seguida, estabelece o movimento básico dialógico de voltar-se-ao-

outro, contemplando-o em sua existência específica. A concretização da relação dialógica Eu-Tu é a tese que possibilita ao homem poder chegar à sua própria existência e dotá-la de caráter existencial. De certa forma, o retorno do Eu ao Tu revela a força da ação recíproca de dois seres ao se relacionarem genuinamente. O destino da vida dialógica do ser do homem clama por respostas e, para respondê-las, Buber apresenta a atitude Eu-Tu como tentativa de transcendência na “facticidade da vida vivida” (BUBER, 1982, p. 60). Especificamente no que diz respeito à linguagem, a afirmação de Buber (2001, p. 51) de que “a atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele proferir” traduz a noção de que a palavra é fundamentadora da existência. Em um primeiro momento, a linguagem existe, em um segundo, ela conduz o homem na existência, mantendo-o no ser. Visto que, de acordo com a palavra proferida, o ser se atualiza no homem, a palavra possui o significado de portadora de sentido existencial. Palavra e existência estão ligadas em uma íntima relação que, por sua vez, estão além de uma simples comunicação. A palavra implica na relação dialógica, é manifestação do espírito no instante em que há imersão de ambos no encontro. Na medida em que palavra e relação estão interligadas, é possível afirmar que palavra é transcendência. A palavra é criadora da relação dialógica: é o local de desvelamento do espírito no instante em que há entrega total do homem ao diálogo. Na entrega do Eu ao seu Tu, a qual Buber chama de resposta, revela-se a abertura à transcendência.

O espírito em sua manifestação humana é a resposta do homem a seu Tu. O homem fala diversas línguas — língua verbal, língua da arte, da ação — mas o espírito é um, este espírito é a resposta ao Tu que se revela dos mistérios, e que do seio deste mistério o chama (BUBER, 2001, p. 74).

É legítimo destacar que o aspecto marcante da filosofia de Buber é o caráter essencialmente relacional da linguagem. Somente há linguagem quando há relação, somente há relação quando há linguagem. Quando se forma a síntese linguagem-relação, o homem, instaurado na presença do espírito, é conduzido pela palavra, e não se faz condutor da mesma. Na seguinte passagem, Buber afirma que, graças à palavra como portadora de ser, o homem pode existir como ser-no-mundo.

O espírito é palavra. Assim como a fala se torna palavra primeiramente no cérebro e em seguida som em sua laringe — ambos não são senão reflexos do verdadeiro fenômeno já que na verdade, não é a linguagem que se encontra no homem, mas o homem se encontra na linguagem e fala do seio da linguagem — assim também acontece com toda palavra e com todo o espírito. (BUBER, 2001, p. 74).

No âmbito da relação, o silêncio expressa também linguagem. Revela-se, mediante a relação dialética o diálogo, no qual “a espera silenciosa da palavra formulada, indiferenciada,

pré-verbal, deixa ao Tu sua liberdade” (BUBER, 2001, p. 75), no âmbito do encontro o outro não é simplesmente um outro qualquer, mas é o Tu aberto à aproximação e à confiança. A capacidade de responder ao Eu é o aspecto elementar da partícula Tu: “É aí que o Tu provindo de um profundo mistério aparece ao homem, lhe fala do seio das trevas e é aí que o homem lhe respondeu com sua vida” (BUBER, 2001, p. 76). Tal alusão ao Tu, sob a ótica da plenitude, lhe confirma a condição de alteridade e não de objetividade.

No simples instante¹⁸ em que o Eu profere, em contemplação e abertura, a palavra-princípio Eu-Tu, a palavra se torna vida, ensinamento e fonte da transcendência. Na dimensão dialógica da relação, a transcendência de um homem está ligada à transcendência do outro. Uma vez que a palavra-proferida recebe resposta do Tu, surge o vínculo essencial à relação. O Eu e o Tu transcendem na medida em que atendem ao apelo do espírito. Aquele que vive a vida dialógica percebe o outro como pessoa e não como um simples indivíduo, o que significa dizer que o diálogo implica reciprocidade e intersubjetividade entre dois homens. Deste modo, a palavra não diz respeito somente ao Eu, mas ao Eu-Tu no “espaço ontológico” em que é concretizado o encontro. De acordo com Buber:

[...] a palavra tornou-se vida e esta vida é ensinamento, quer ela tenha cumprido a lei quer a transgredido — estas duas circunstâncias são, naverdade, necessárias para que o espírito não morra sobre a terra. Assim, ela permanece para a posteridade, para instruí-la não a respeito do que é ou deve ser, mas sobre a maneira de como se vive no espírito, na face do Tu. E isso significa que ela mesma está pronta, a qualquer momento, a tornar-se para a posteridade um Tu e lhe abrir o mundo do Tu. Ou antes, não, ela não está pronta, mas ela se dirige para sempre aos homens e os interpela (BUBER, 2001, p. 76).

É importante ressaltar que Buber não define a linguagem mediante conceitos abstratos, em sua visão a linguagem em si é pura abstração, por isso ela é apresentada além de uma análise objetiva de sua estrutura lógica ou semântica. Se a análise da linguagem fosse elaborada a partir de conceitos, o outro seria apenas um dado de experimentação e observação, o que restringiria a linguagem ao mundo do Isso e não haveria significação do mundo e do outro. Em vez desta perspectiva, Buber enxerga na palavra a possibilidade de encontro ao sentido da existência. O próprio Buber alerta que não há como transmitir ao leitor a ideia do diálogo sob a forma de conceitos, mas mediante exemplos concretos que explicam a vida pensada à luz do diálogo.

¹⁸ Sobre o “instante”, Marcondes Filho (2008, p. 102) afirma: “A influência que se observa aqui é de Rosenzweig, que recusava a concepção moderna (hegeliana) de progresso na história, progresso como desenvolvimento infinito, substituindo-a pela idéia judaica do instante, o qual concentra em si – como no helenismo antigo – a plenitude da eternidade. A isso Buber chama de totalidade, o fato de o participante dever entregar-se totalmente ao momento e ao acontecimento dialógico.”

Não podemos transmitir ao leitor, sob a forma de conceitos, aquilo de que aquitramos. Podemos, entretanto, representá-lo por meio de exemplo, contando que não tenhamos receio, quando se trata de assunto importante, de procurá-los nos mais íntimos recessos da vida pessoal. Pois onde mais poderíamos encontrar exemplos semelhantes? (BUBER, 1982, p. 37).

Caso fosse apenas um conceito, a linguagem se reduziria a um dado, objeto de estudo e propriedade do homem. No entanto, o esforço da filosofia do diálogo de Buber é “desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dia-logical e dia-pessoal” (ZUBEN, 2001, p. 28). Ao ser conduzido pela palavra-princípio, no interior do encontro, o homem presentifica sua existência no modo Eu-Tu de ser. O diálogo, lugar de interpelação do ser, conduz o modo ontológico dia-logical do ser do homem.

A palavra proferida conduz o homem à existência; somente o diálogo com a alteridade do Tu permite ir além do experimentado e do observado. A palavra princípio, proferida em sua totalidade, revela o ser na imanência da relação, não como um conceito vago, mas como sentido de uma existência. Não é o Eu que significa o outro, no entanto, é no encontro com o outro que se sente a presença do ser, no instante de entrega total, o outro recebe significação existencial. O modo de ser Eu Tu, modo dia-logical e dia-pessoal, constitui-se como a ação essencial do homem no mundo. Esta faceta é de extrema importância, já que “as palavras-princípio não exprimem algo fora deles, mas, uma vez proferidas, elas instauram a existência” (BUBER, 2001, p. 51).

Na obra *Do diálogo e do dialógico* (1982), Buber apresenta os aspectos principais para a aplicação da filosofia do diálogo. De início, o filósofo explicita quais os elementos definidores da vida dialógica. Se o princípio da existência humana é a palavra, o homem se dirige até ela como experiência existencial, como relação. Não obstante, Buber exprime com clareza quais são as grandes esferas da vida dialógica. Não existem somente grandes esferas da vida dialógica que na sua aparência não são diálogo, mas existe também o diálogo que não é diálogo enquanto forma de vida, isto é, que tem a aparência de um diálogo, mas não a sua essência. (BUBER, 1982, p. 53).

Buber pontua que, para a realização da dialogicidade, o fundamental é haver a relação inter-humana. O homem trafega com outros no tumulto da rua em meio a olhares de desconhecidos que se cruzam sem mudar o passo. Pode haver troca de palavras faladas ou não, no entanto, a simples interação de homens entre si não implica na ação constituidora do diálogo. Mesmo a troca de olhares ou palavras, aspectos que, amiúde, são elementos da vida dialógica, não representam, definitivamente, o diálogo genuíno sob o olhar de Buber. Zuben (1982, p. 88)

assinala que “o autor distingue relação inter-humana e relações sociais. Estas não implicam relação existencial de pessoa a pessoa”. A simples aparição do outro não é garantia para o diálogo. É preciso o comportamento de abertura à palavra proferida. Somente os parceiros de diálogo, envoltos pela relação dialética e conscientes de ouvir a linguagem do mundo, podem relatar sobre o ser. O determinante da relação inter humana reside na consciência de ambos em se enxergarem como parceiros em um acontecimento de vida.

O conhecimento do mundo e do ser constitui a totalidade do ser do homem que alcançou, em sua própria consciência, a transcendência no fenômeno do encontro. Sidekum explica que linguagem é transcendência:

Em Buber, pelas palavras-princípio, o homem se descortina naquilo que é essencialmente constitutivo de seu ser, a saber, a doação de sentido. A linguagem está intimamente vinculada à totalidade da existência humana. Revela as potencialidades da transcendência do homem, revela a atualidade do ser do homem. Por isso, pode-se afirmar que a linguagem trata da realidade do homem. Do homem que é um ser de relação. A linguagem do homem é sua realização com sua auto-consciência, com o mundo e com o Tu. (SIDEKUM, 1979, p. 41).

Portanto, a linguagem tem a função de dar resposta ao apelo do espírito e essa resposta implica no silêncio diante do Tu. Qualquer tentativa de exprimir algo que pudesse estar fora da relação, culminaria em reter a resposta do Tu, perder-se-ia a experiência existencial da linguagem. Buber (1982, p. 147) é enfático ao definir o sentido exato de uma “conversação genuína” como o tomar conhecimento íntimo do outro essencialmente como outro em presença e reciprocidade. Colocar-se de forma elementar na relação com o Tu estabelecendo o “conhecimento íntimo” (BUBER, 1982, p. 147), permite ao Eu penetrar na condição de “tornar-se presente da pessoa” (BUBER, 1982, p.147) e vivenciar a potencialidade da palavra.

3. O EU -ISSO COMO PERDA DA TRANSCENDÊNCIA

Para tornar clara a fundamentação da palavra-princípio Eu-Iso, enquanto esfera de negação da transcendência no processo da relação dialética, Buber tece desde o ponto de vista da experiência histórica decisiva no processo de objetivação do Tu, ao entendimento do Iso¹⁹ como parte integrante da estrutura relacional. A fim de explicar a dimensão do crescimento do mundo do Iso, mundo da imanência, da experiência e do outro como meio, Buber analisa qual o problema de ordem fenomenológica, ligado ao momento histórico, que induz à perda da

¹⁹ Carvalho (2017, p. 204) explica: “Tudo o que forma os produtos da vida cultural: as atividades artísticas, as criações científicas, a meditação filosófica e a religião - considerada como prática e rito de louvor ou adoração de Deus, o mundo da economia, tudo reflete as relações Eu-Iso.”

transcendência. Sob o enfoque do concreto, o pensador aborda as relações do homem no mundo do Isso, investigando os limites da transcendência e estabelecendo uma crítica à antropologia clássica quanto a sua maneira de definir o homem através de manipulação intelectual de abstrações irreais. Sua investigação existencial tem o objetivo de identificar, com precisão, a situação concreta do homem no que se refere a forma simbólica com que o Isso se apresenta. Por esta razão, Buber conduz sua investigação da forma lógica para a forma histórica explicando que “a história do indivíduo e a história do gênero humano, embora possam separar-se uma da outra, estão de acordo, em todo o caso, em um ponto: ambas manifestam um crescimento progressivo do mundo do Isso.” (BUBER, 2001, p. 73).

No desenvolvimento estrutural da relação dialética, a esfera do Isso é parte integrante do processo de significação da existência do homem no interior da fenomenologia da relação de Buber. Neste aspecto, a palavra-princípio Eu-Isso pode ser vista a partir do engajamento do nosso autor em propor uma hermenêutica da Antropologia sob o prisma do homem integral e não ideal. A análise do que é o homem, inserido no “espaço-tempo” (BUBER, 2001, p.55) é o vértice para a compreensão histórica e fenomenológica do Isso. Buber aborda desde a questão histórica, coadjuvante para a objetivação do Tu, quanto ao dilema filosófico de inserir a negação da transcendência, encoberta pela atitude objetivante do sujeito²⁰ no processo dialético:

Afirma-se que o homem experiencia o seu mundoⁱⁱ. O que isso significa? O homem explora a superfície das coisas e as experiências. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiencia o que é próprio às coisas. (BUBER, 2001, p. 52).

Buber atribui o aumento do problema do Isso à gênese das civilizações²¹, base motora para que a consciência existencial do homem sobre si mesmo seja percebida. Apontar quais são as possibilidades de o homem compreender a dimensão da realidade objetiva é o que fará com que haja a atualização da transcendência. A fim de discernir acerca da objetivação do mundo, no percurso da segunda parte da obra *Eu e Tu*, Buber aponta as hipóteses para a crise da humanidade no modo Eu-Isso, concebendo como o homem, estando ciente de sua presença, pode transcender novamente. A humanidade vive o mundo do Isso por dois vieses: por um lado o homem pode conhecer o mundo objetivamente através da palavra-princípio Eu-Isso, sem perder

²⁰ Zuben explica que, no mundo do Isso, Buber chama o homem de sujeito: “Eu-Isso é proferido pelo Eu como sujeito de experiência e utilização de alguma coisa”. (BUBER, 2007, p. 33).

²¹ Segundo Carvalho (2017, p. 208): “As civilizações iniciam-se, diz Buber, com poucos objetos, o que significa que começam devagar a se articular no mundo do Isso. Aos poucos, além das próprias experiências, recebem influência de outras civilizações e delas recolhem outros aspectos do mundo do Isso, quer diretamente como Roma fez da Grécia, quer indiretamente como foi a relação da sociedade medieval com os gregos”.

totalmente o sentido da transcendência que se encontra negada, por outro, há o risco de ele se reduzir ao mundo do Isso, encontrando refúgio e tranquilidade diante da ausência da relação de responsabilidade pelo outro. Sidekum expressa a situação humana no mundo do Isso.

Muitas vezes, vemos a humanidade reduzida a uma simples manifestação do ISSO, em que o outro não é mais tratado como um TU humano, porém como um simples instrumento, objeto, em que não existe a atualidade da relação intersubjetiva. Esse mundo do ISSO manifesta-se na estrutura sócio-político-cultural dos dias hodiernos. O outro é apenas um objeto para minha vida, não mais um ser possuído de dimensão histórica, de abertura para o seu mundo e para o outro. (SIDEKUM, 1979, p. 66).

Ao analisar em que medida a “imagem do mundo” (BUBER, 2001, p. 75), no sentido da aparência e não da presença (BUBER, 1982, p.141-144), de uma civilização é mais extensa que a precedente, Buber não se atém, exatamente, a explicar as relações de poder ocorridas na história. Parece não se importar com o fato de que “determinada civilização ressalte mais em caráter de finitude ou de infinitude”²² (BUBER, 2001, p. 74), todavia, ele prioriza a análise filosófica buscando entender até onde e de que forma “a proporção tanto das diferenças sociais como das realizações técnicas”(BUBER, 2001, p. 74) ampliam o mundo dos objetos. Ao realizar esta crítica do mundo do Isso, Buber soube compreender que, ao longo da história da Filosofia, há tradições que se ocupam em situar o mundo no concreto como uma imagem de um mundo ideal. Sob este aspecto, o pensador coloca o mundo concreto na esfera da totalidade, inserindo o Isso como parte inerente do processo relacional do homem.

A partir deste cenário, a investigação desenvolvida neste capítulo visa esboçar as características distintivas do mundo do Isso em seu fundamento e explorar as questões da ausência da transcendência nas relações que envolvem o ser como objeto. Faz parte da constituição humana o contato corpóreo com as coisas, no entanto, a questão é que o Eu-Isso pode, a qualquer instante, objetivar o outro numa crescente desumanização. O Isso, esfera da separação entre o Eu e a transcendência, trata de experiências objetivas no espaço e no tempo²³ e, por isso, tais experiências não podem ser experimentadas da mesma forma por todo e qualquer ser humano. Tchitokota (2009, p. 8), reiterando o fato de a Antropologia de Buber visar o

²² Cf. Zuben (2001, p. 38). Infinito e eternidade são conceitos distintos. A infinitude é a consciência de que não se pode conhecer o outro na sua totalidade. Já a eternidade tem a ver com a relação de transcendência que acontece no encontro com o outro.

²³ Para Buber, foi Kant que iniciou a crítica sobre o que é o homem. Ao explicar que o espaço e o tempo são formas que pertencem ao homem, formas de intuição sensível, há a possibilidade de se pensar a transcendência a partir da existência humana. No entanto, Kant confere a sua teoria o solipsismo por não considerar o homem em sua historicidade, atitudes e diferenças. O homem absoluto de Kant não conhece a totalidade, falta-lhe subjetividade e o outro. Buber a define naquilo que é o fato primordial: a relação.

homem integral e não parcial, ressalta que a relação Eu-Isso é a categoria do mundo das coisas, sendo que “a sua importância radica no facto de que a existênciam tem uma relação com o mundo imprescindível para a sua realização”.

Com efeito, a construção de conhecimentos garante a segurança e a sobrevivência do homem. Segundo Zuben (2001, p. 35) “o mundo do Isso é indispensável para a existência humana, ele é um dos lugares onde nós podemos nos entender com os outros”. No entanto, a crença de que as coisas, tal como são apreendidas no mundo do Isso, conduz ao maior entendimento sobre a existência, leva Buber a ir fundo em seu questionamento. A questão que chama a atenção de Buber é a importância demasiada na divisão entre o Eu e o mundo. Para o filósofo, embora o Isso permita o entendimento sobre coisas, tal condição se sobrepõe ao conhecimento existencial autêntico.

O risco é a queda do homem nos processos objetivantes doimamente que impedem a possibilidade de abertura do homem em relação a si mesmo. Kaufmann (1970) analisa a problemática de Buber, apontando para a necessidade de investigar de que forma o homem fundamenta sua existência no Isso. Para ele, há homens que vivem no “passado”, carecendo do sentido de “presença” para compreenderem o fluxo constante de imposição do espaço e do tempo em suas vidas. Ele explica:

Há homens que dificilmente têm um Eu. Nem são todos eles de um tipo. Alguns habitam mundos nos quais os objetos são grandes. Eles não estão meramente interessados em alguma coisa ou algum assunto, mas o objeto de seu interesse domina suas vidas. (KAUFMANN, 1970, p. 12, tradução nossa)²⁴

Neste sentido, Buber analisa os fundamentos antropológicos do Eu-Isso com o propósito de elucidar o conceito dual da natureza do homem quando não se apresenta para a relação. a partir da perda da “categoria ontológica do ‘entre’” (ZUBEN, 2001, p. 29) e da apropriação da relação como algo do Eu que o transcendente, no mundo do Isso, se perde sob a capa do imanente considerado transcendente. Em vista desta compreensão, Buber analisa a possibilidade de se alcançar a transcendência, mesmo enquanto antítese, no processo de relação dialética. A linha antropológica do autor apresenta a “práxis”²⁵ como lugar da concretização de seu pressuposto

²⁴ “There are men who hardly have an I at all. Nor are all of them of one kind. Some inhabit worlds in which objects loom large. They are not merely interested in some thing or subject, but the object of their interest dominates their lives.” (KAUFMANN, 1970, p. 12).

²⁵ Segundo Zuben, Buber oferece um novo sentido à dicotomia práxis e logos: “A grande diferença entre Buber e grande parte dos filósofos profissionais repousa no sentido que é atribuído à relação entre uma questão teórica e a práxis. A uma questão qualquer os filósofos respondem através da exposição de posições teóricas apelando para a experiência existencial ou, digamos, para o plano empírico, somente como simples ilustração para a retidão das teorias”. Em outras palavras, para Buber é na experiência existencial de presença que se concretizam suas reflexões. (ZUBEN, 2001, p. 17).

ontológico, o que inclui a presença do espírito no mundo do Isso de forma aparente e não somente presente. É neste contexto, no qual a vida concreta se vincula ao ser e o ser se vincula ao concreto, que Buber aponta para o problema decorrente das atitudes e relações do homem quanto imagem do espírito que se encontra em estado de fragmentação no mundo.

Ao trazer o homem para o “mundo empírico”²⁶ (BUBER, 2001, p. 56), o pensador incorpora à sua figura, significação para além de mero instrumento para que o ser se manifeste, seu trabalho se volta para o imanente, lugar de relações que englobam os seres tidos como objetos ou não. No tocante ao mundo do Isso, Buber situa o homem como ser-no-mundo²⁷, criador de símbolos e conhecimento racional. O sentido do Isso remete à teoria do conhecimento. A partir da experiência de objetivação, o sujeito pode inferir e buscar o conhecimento acerca da presença do espírito além das formas aparentes das coisas. Buber diz:

Ele percebe o ser em torno de si, as coisas simplesmente e os entes como coisas; ele percebe o acontecimento em seu redor, os fatos simplesmente e asações enquanto fatos, coisas compostas de qualidades, fatos compostos de momentos, coisas inseridas numa rede espacial, e fatos numa rede temporal, coisas e fatos limitados por outras coisas e fatos, mensuráveis e comparáveis entre si, um mundo bem ordenado e um mundo separado (BUBER, 2001, p. 70).

A partir daí o mundo do Isso suscita algumas questões pertinentes à interpretação de como se dá o entrelaçamento do mundo do Isso na relação dialética: quais conceitos explicam o caminho da ontologia da relação para a antropologia filosófica? O que provoca a perda da atualidade? Qual fundamento do filósofo que explica o fato do espírito não se justapor ao Isso? De que modo o Isso pode, ao mesmo tempo, ser negação da transcendência e veículo para a afirmação da mesma?

Para responder tais perguntas, é inevitável investigar em que medida Buber efetua não apenas a ontologia do ser que responde ao homem através da relação, mas também uma antropologia filosófica como via de entendimento do Isso. Neste processo, o fundamento antropológico implica na concepção de que o espírito necessariamente perpassa pela vida concreta do homem. O intuito de Buber é delinear que espírito não é uma abstração, um conceito inalcançável, mas se encontra também no Isso. Neste sentido, a esfera do Eu-Isso é, com efeito, imprescindível para que Buber esboce a dupla possibilidade do ser-no-mundo³⁹. De acordo com

²⁶ Tal expressão é usada por Buber para definir a materialização e degradação da forma artística quando é trazida pelo artista ao mundo do Isso: “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”. (BUBER, 2001, p. 56).

²⁷ Zuben, (2001, p. 33) explica a distinção ontológico-existencial: “As duas palavras-princípio ao se atualizarem não só estabelecem dois modos de ser-no-mundo, mas também imprimem uma diferença no estatuto ontológico do outro.”

Buber:

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu estáface-a-face presente em pessoa, mas é cercado por uma multiplicidade de "conteúdos" tem só passado, e de forma alguma o presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado (BUBER, 2001, p. 58).

É preciso ressaltar que há distanciamento entre o homem e o mundo quando este passa pela objetivação, mas Buber adverte que é enganoso identificar o mundo como um mundo em si. A ação do homem e sua obra é que tornam o mundo possível, e se tratando do Eu-Isso, objetivar e utilizar o mundo não implica em participação, mas em "apropriação" (BUBER, 2001, p. 90). Quando o sujeito se apropria, há a perda da atualidade, a apropriação estabelece o obstáculo que o separa de um objeto exterior a ele. A experiência não se realiza entre ele e o mundo, mas somente nele, por sua vez, o vínculo transcendente do homem com o mundo se encontra atrelado ao objeto de pensamento e não como um caminho para a abertura ao ser.

Na imanência, estágio em que há a separação e a apropriação, a totalidade é perdida pelo fato de o Eu incorporar o Isso e se enriquecer pela experimentação. Entende-se que a palavra "enriquecer" é assimilada à crença de que no mundo objetivo se encontra a totalidade plena. A justificativa para a crença se deve ao sujeito que enxerga a vida apenas como cenário para a expansão da objetivação. Buber (2001, p. 74) é assertivo ao afirmar os fatos que conduzem o ser-no-mundo a tal crença: "é necessário também observar que se trata de comparar não somente a extensão dos conhecimentos da natureza, mas também a proporção tanto das diferenças sociais como das realizações técnicas, estes dois últimos tendem a ampliar o mundo dos objetos" (BUBER, 2001, p. 74).

A partir desta consideração, o nosso autor aponta para a necessidade de que o próprio homem compreenda que a transcendência pode emergir do Isso, cabe a ele transitar pelo mundo do Isso para que a compreensão da existência seja possível, não sendo concebível a vida somente na presença do ser. Dito de outro modo, na imanência, o homem alterna entre as esferas da presença do ser e da separação do mesmo, através de modos de significação que se alternam e se complementam. De forma interessante, Buber explica o Isso através da seguinte metáfora: "O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade" (BUBER, 2001, p. 61).

Neste sentido, a relação sujeito e objeto é o argumento epistemológico para explicar a

ausência do espírito²⁸ no mundo do Isso. A estrutura dialética de Buber não tem apenas a função de falar do ser, mas de mostrar o lugar epistêmico que o sujeito cognoscente ocupa na dialética. A ausência caracteriza-se pela ideia do homem que busca constantemente o espírito na esfera cientificista e da razão e tende a achar que ali está a realização plena do seu ser. É sabido que o espírito responde ao seu Tu através da palavra, da arte ou de um encontro do homem com a árvore, por exemplo. Se o homem é levado a ter relações com os seres, é inevitável que eles se tornem objetos entre outros. Assim sendo, a transcendência deixa de ser totalidade e passa a ser negada sob as partes diluídas e menores tomadas como objetos. Segundo Buber:

O homem que, agora mesmo era único e incondicionado, não somente à mão, mas somente presente, que não podia ser experienciado mas somente tocado, torna-se de novo um Ele ou Ela, uma soma de qualidades, uma quantidade com forma. Agora eu posso, de novo, extrair dele o colorido de seus cabelos, de sua voz ou de sua bondade; porém enquanto eu fizer isso, ele não é mais meu Tu ou não se transformou ainda novamente em meu Tu (BUBER, 2001, p. 61).

Neste caso, há a “vida espiritual” e não a vida no Espírito. Buber sinaliza para os equívocos ao longo da história a respeito da expressão “vida no Espírito”, passagem do estágio da utilização do objeto ao seu conceito. Segundo Buber, pressupõe-se que, logo que o homem domina a técnica e alcança o nível conceitual, ele encontra o ser. No entanto, a passagem da experiência direta, quando o Isso é apenas um Isso, para a experiência indireta, quando o homem reconhece o ser aparente no fenômeno ainda não é a vida no Espírito. Ao pensar a “vida espiritual”, Buber aponta para a vida limitada à superficialidade do mundo do Isso:

É nisto que se pensa quando se fala de um desenvolvimento progressivo da “vida espiritual”. Com isso, com efeito, a gente se torna culpado do verdadeiro pecado verbal contra o Espírito; pois esta “vida espiritual” representa geralmente um obstáculo para uma vida do homem no Espírito; ela é, quando muito, a matéria que, depois de vencida e modelada, a vida do Espírito deve consumir (BUBER, 2001, p. 74).

Há diferenças consideráveis quando se pensa em “vida do homem no espírito” e a “vida do Espírito”. No desenvolvimento da vida espiritual, o homem cria conteúdos, conceitos e leis a fim de ordenar o mundo empírico. Os “conteúdos” (grifo do autor) mediam o contato do Eu com o objeto e a “imagem do mundo” (BUBER, 2001, p. 75), o que acarreta na perda da transcendência na vivência original com o Espírito.

Na esfera do Isso, a humanidade acredita estar vivenciando o ser, alcançada no

²⁸ Araújo (2014, p. 88) esclarece a respeito do uso da palavra espírito: “Ao falar de espírito não estamos querendo nos referir a uma realidade metafísica. É preciso considerar que a filosofia buberiana mantém uma estreita relação com a mística hassídica, para a qual não existem dois mundos. Nesse sentido, o espírito a que Buber se refere é fundamentalmente a resposta do homem a seu Tu. O espírito é compreendido pelo filósofo como vivência.”

conhecimento adquirido, reduzindo “cada vez mais a utilização, transformando-a em “aplicação” (grifo do autor) especializada (BUBER, 2001, p. 74). É “indispensável que essa capacidade se desenvolva de geração a geração”, mas o homem não encontrará o verdadeiro sentido de seu ser e de sua existência. O filósofo explica:

O homem que se conformou com o mundo do Isso, como algo a ser experimentado e a ser utilizado, faz malograr a realização deste destino: em lugar de liberar o que está ligado a este mundo ele o reprime; em lugar de contemplá-lo ele o observa, em lugar de acolhê-lo serve-se dele. (BUBER, 2001, p. 75)

Há situações no mundo do Isso em que a contemplação está definitivamente excluída. Não há contemplação porque há a fixação da realidade. O conhecimento se limita ao Isso que se tornou Isso quando o homem “serve-se dele em outros meios para a tarefa de se 'orientar' no mundo” (BUBER, 2001, p. 75). Neste caso, para que o conhecimento seja mais que um Isso, ele deve ser entendido no fenômeno para ser extraído do fenômeno e contemplado na presença. A questão que se coloca é: qual o critério que permite ao homem transitar do conhecimento do Isso, enquanto Isso, em direção à contemplação da presença novamente? Como Buber faz o entrelaçamento da epistemologia para a ontologia da relação?

Buber explica que o conhecimento não é, por si só, ruim. Além de necessário à ordenação do mundo, é através dele que se organiza o sentido da existência logo após o encontro com o ser. O conhecimento é via para o ser se revelar, quando o homem tem consciência que o contemplou primeiramente em presença. Buber (2001, p. 75) ainda explica que “o que o homem viu pode considerá-lo como um objeto, ordenando-o objetivamente no fenômeno, mas estando ciente que já não se trata mais do espírito em si mesmo, mas sim do espírito aparente. Tendo consciência de que o “ser não se comunica na lei deduzida” (BUBER, 2001, p. 75), o homem pode extrair o conceito do Isso e contemplá-lo novamente. Trata-se da transição do imanente que clama pela transcendência. Buber explica:

A espiritualidade esparsa, debilitada, degenerada, impregnada de contradições, que hoje representa o espírito, poderá realizar esta libertação somente na medida em que atingir novamente a essência do espírito, a faculdade de dizer Tu (BUBER, 2001, p. 82).

Buber considera que o conhecimento humano se dá através dos sentidos. O espírito manifesta-se no mundo e se torna perceptível aos sentidos. Partindo da perspectiva do homem, sujeito “experimentador” (BUBER, 2001, p. 53), o pensador indica a função da palavra-princípio Eu-Isso procurando desmontar o preceito relacionado à ideia de conhecimento alcançado apenas, por via metafísica, a palavra-princípio Eu-Isso promove o conhecimento por via da experiência e não pela abstração.

Mesmo que o Eu se ausente do evento de relação em direção à separação²⁹, deixando de participar da atualidade, o Eu não deixa de ter a dualidade dos modos de ser. Nesse sentido, a afirmação “não há Eu em si mesmo” (BUBER, 2001, p. 51) converge para o Eu consciente de si como sujeito que experimenta e utiliza o mundo. Ao dizer que “onde há uma coisa há também outra coisa; cada Isso é limitado por outro Isso; o Isso só existe na medida em que é limitado por outro Isso” (BUBER, 2001, p. 52), o autor explora o conceito de um Eu aberto às atividades que têm algo por objeto, assim, o homem que sente, representa, deseja ou pensa o mundo como experiência é desprendido de ver o outro como pessoa.

A existência não é a representação de uma ideia, mas o lugar que permite ao homem alcançar a consciência do outro como Tu ou como Isso. Por isso não existe Eu sozinho, pois, só pode ser concebido dentro da história e nunca fora dela, ou o Eu está com o Tu, com o objeto ou com Deus. Buber não remete, assim, ao idealismo filosófico³⁰ como via à totalidade da existência. O Eu é a chave dialética para o entendimento do trânsito entre as relações e os relacionamentos.

Submetendo a postura do homem com a finalidade de apurar os pressupostos da antropologia, aponta-se que esta tem como tarefa não apenas analisar a experiência humana num mundo já pronto, mas partir da concepção de que o ato essencial do homem é a relação. Desta dialética, ressalta-se que o Eu-Isso faz parte da existência dinâmica do próprio homem que examina a si mesmo para depois examinar o mundo. Da mesma forma, Tchitokota (2009) afirma que a abordagem da filosofia³¹ deve abarcar o mundo como totalidade, cabendo ao homem examinar sua relação com o mundo do Isso. Cabe à antropologia filosófica, segundo Buber, transitar na dialética na qual a “relação Eu-Tu não se esgota na relação gnosiológica” (MARTINS, 2010, p. 31) nem o sujeito cognoscente deve omitir o “a priori da relação”.

O conhecimento do homem é, por sua essência, o exame de si mesmo: e para que o homem possa examinar a si mesmo, é necessário o indivíduo cognoscente, o filósofo, portanto, que faz antropologia, examinar, inicialmente, ele mesmo enquanto pessoa (MARTINS, 1962, p. 17).

²⁹ Para Buber (2001, p. 64) a separação é posterior à intuição do ser.

³⁰ Zuben cita as influências que levaram Buber a rejeitar o idealismo a partir da tradução da obra de Kierkegaard: “O teor da mensagem soava-lhe como uma exigência de que toda a filosofia deveria ser centrada na existência concreta do indivíduo. Embora diferentes em suas manifestações, Kierkegaard e Nietzsche rejeitavam o idealismo filosófico. Enquanto Kierkegaard rejeitava o racionalismo filosófico a partir da afirmação da fé religiosa, Nietzsche o fazia a partir da criatividade humana.” Observa-se que Buber rejeita o idealismo a partir do conceito de homem dual e questionador de sua existência.

³¹ Tchitokota (2009, p.15): “Buber olha para a Filosofia numa dupla vertente. Ele faz a distinção da filosofia em sentido acadêmico e em sentido cósmico. O sentido cósmico diz respeito aos aspectos da vida e da realidade em geral.”

3.1 O EU-ISSO COMO RELAÇÃO FENOMÊNICA

A problemática que envolve o modo de o homem se relacionar no mundo do Isso é uma das questões centrais do pensamento de Buber. Do ponto de vista da constituição da relação dialética, o Eu-Issso é a esfera em que a transcendência se encontra em latência, devido ao Eu não reconhecer a alteridade como pressuposto da relação. Neste sentido, será exposta a forma como Buber problematiza os rumos da relação dialética no mundo contemporâneo, apontando para os seus fundamentos a respeito da deterioração do poder de relação do ser do homem³². É fundamental destacar que Buber sinaliza que há momentos que, por sua natureza, se opõem ao transcendente, conduzindo, assim, as relações em direção ao excessivo conhecimento objetivo do mundo. Todavia, Buber examina tal consideração com uma radical interpretação, não se trata de dizer que referido autor refuta o mundo do Isso, mas indica que a constituição da relação no Isso deve ser considerada a partir de uma perspectiva de que o homem acredita estar no “estado de relação” (BUBER, 2001, p. 62). Na análise de Bogomoletz³³, o homem se desvincula da relação quando não identifica no outro a sua alteridade e sua condição de ser infinito, impossível de ser apreendido em sua totalidade.

Segundo Buber (2001), as coisas concretas podem ser conhecidas a ponto de não precisarmos ficar perplexos com elas, os seres humanos, não. Quando nos relacionamos com outro ser humano sem essa dimensão de perplexidade, o sentido acadêmico diz respeito à filosofia sistematizada e pensada como área específica, a filosofia, mais do que uma atividade acadêmica, é meditação sobre a existência concreta.”

Sem esse sentimento de estranheza, sem nos darmos conta de que estamos diante de algo grande demais para conhecermos inteiramente, nesse momento estamos nos relacionando com uma ‘coisa’, não com um ‘ser’. Quando queremos que esse outro seja como nós o concebemos, esquecemo-nos de levar em conta que ele é como é (mesmo que ele próprio nunca saiba como é), e o transformamos em coisa. Quando alguém evita pensar e formular as próprias opiniões, adotando as de outro, transforma a si mesmo em coisa³⁴ (BOGOMOLETZ, 2007, não-paginado).

Considerando a compreensão de que o homem é dual e enxerga o mundo a partir de dois modos de se relacionar, Buber alerta para a ruína da humanidade se o modo Eu-Issso ultrapassar

³² Segundo Zuben, para Buber a tarefa da filosofia é a “reflexão sobre questões reais — aquelas que envolvem um compromisso atual com a totalidade da pessoa em todas as suas manifestações.” (ZUBEN, 2001, p. 33)

³³ Cf. BOGOMOLETZ, Davi. O hassidismo como visão de mundo. Uma reflexão para a noite de Shavuot. **Site Hessed Espiritualidade**. 2007. Disponível em: <https://www.cjb.org.br/Hessed/espirt/hassidismomundo.htm>. Acesso em: 18 de ago. de 2020.

³⁴ Idem.

a vontade genuína da relação. Reside no homem a tendência natural de tudo objetivar devido aos “inúmeros e prolongados momentos de relacionamento Eu-Isso” (ZUBEN, 2001, p. 38), e aos estágios mais longos e duradouros por tornarem a vida possível. Não se vive o tempo todo na presença, não obstante, o homem que vive somente no Isso torna-se quase um golem⁴⁷. Diante do irreduzível mundo exterior, a interioridade é afetada pela inclinação da vontade pelas relações objetivantes. Buber concebe o conceito de vontade, implicando-o em algo externo e alheio pelo qual o homem busca por finalidade. No entanto, esta vontade de vínculo com o mundo diverge da vontade própria do homem de abertura ao ser.

A vida coletiva do homem não pode, como ele mesmo, prescindir do mundo do Isso, sobre o qual paira a presença do Tu, como o espírito pairava sobre as águas. A vontade de utilização e a vontade de dominação do homem agem natural e legitimamente enquanto permanecem ligadas à vontade humana de relação e sustentadas por ela. Não há má inclinação até o momento em que elase desliga do ser presente; a inclinação que está ligada ao ser presente e determinada por ele é o plasma da vida em comum, e a inclinação separada é sua destruição. (BUBER, 2001, p. 80)

Este mundo que lhe inspira confiança, no entanto, não permanece “como aquilo que o confronta, mas sempre como uma presença” (BUBER, 2001, p. 74). As coisas que ele encontra como presença se manifestam apenas no mundano, de forma semelhante, o homem existe também sob a condição da mundanidade. No mundo, explica Buber (2001, p. 71), que aparece ao homem como ser, “os encontros não se ordenam de modo a formar um mundo, mas cada um dos encontros é para ti um símbolo indicador da ordem do mundo”. Este mundo objetivo que se revela cada vez de um modo, sem densidade e duração, não possibilita ao homem entender-se com os outros a respeito dele, causando-lhe solidão, por isso, Buber atribui ao excesso da relação fenomênica o fantasma da perda da dignidade humana. Como tal, examina os fundamentos filosóficos e antropológicos das relações no Isso, concebendo-o como lugar original onde a perda da relação pode, em episódios singulares, reascender. A principal ideia de Buber (2001, p. 72) é: “o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem.”

A relação fenomênica³⁵ é baseada na intencionalidade, na qual a consciência conduz o objeto ao aperfeiçoamento. A contemplação do transcendente é reprimida pelo ato consciente do Eu que se direciona ao fenômeno, com o intuito de dominá-lo e conceituá-lo. Segundo Buber, a história intelectual do primitivo é marcada pelo ato primitivo de relação, anterior ao

³⁵ Observa-se que Buber não usa a expressão “relação fenomênica”. Esta é uma interpretação nossa da relação que não vai além do fenômeno, restringe-se ao fenômeno do mundo enquanto mundo em si. Portanto, na medida em que o homem busca respostas nos fenômenos existentes, mais ele restringe o poder de relação dialógica com os entes e com o outro. Segundo Buber, “[...] se desenvolve no homem frequentemente, em detrimento de sua força de relação, único poder, aliás, que lhe permite viver no Espírito” (BUBER, 2001, p. 76).

entendimento do homem como sujeito de conhecimento. No estágio posterior, o Eu se conhece como Eu. O mundo se torna o meio para que o Eu exista, não obstante, o Eu-Isso provém da justaposição do Eu e do Isso, o que faz o Isso ser posterior ao Eu, logo, este homem que se aproxima intencionalmente do mundo é definido como “egótico”, isto é, “aquele que se relaciona consigo mesmo ou o homem que entra em relação com o seu si-mesmo” (BUBER, 2001, p. 34). Nestes relacionamentos, pautados no imanente enquanto imanente, o sujeito, absorto em sua “egoidade” (BUBER, 2001, p.64), não se entrega à alteridade do outro. Zuben explica de forma clara que:

Há diversos modos de existência Eu-Isso. Buber os resume em dois conceitos: experiência ("Erfahrung") e a utilização ou uso ("Gebrauchen"). A experiência estabelece um contato na estrutura do relacionamento, de certo modo unidirecional entre um Eu, ser egótico, e um objeto manipulável. (ZUBEN, 2001, p. 35).

Na observação analítica “acontece o caráter de monopólio” (TCHITOKOTA, 2009, p. 46), próprio da unilateralidade do Eu. Segue-se a isso a transformação da relação pautada na previsibilidade dos conteúdos percebidos no objeto, não há vivência, há parcialidade do Eu por ser ele independente em relação ao que é representado. Para Stewart (1986) “se o outro é percebido como “cliente”, “aluno”, “freguês”, ou mesmo como um dentre muitos “amigos” ou “queridos”, ele ou ela não são contatados como pessoa” (STEWART, 1986, p. 89, tradução nossa)³⁶. Conforme Buber:

Ele é teu objeto, permanecendo assim segundo tua vontade, e no entanto, ele permanece totalmente alheio seja fora de ti ou dentro de ti. Tu o percebes, fazes dele tua "verdade", ele se deixa tomar mas não se entrega a ti. Ele é o único objeto a respeito do qual tu te podes "entender" com o outro. Mesmo que ele se apresente de um modo diferente a cada um, ele está pronto a ser para ambos um objeto comum, mas nele tu não podes te encontrar com o outro. Sem ele tu não podes subsistir, tu te conservas graças à sua segurança mas se te reabsorveres nele, serás sepultado no nada(BUBER, 2001, p. 70).

Kaufmann (1978, p. 34) aponta para algumas falhas na obra *Eu e Tu* no que diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso pertencer às experiências mundanas imanentes superficiais. Para Buber, se não há presença, não há contemplação, Kaufmann sugere até mesmo que Buber tenha se recusado “a revisar seu texto criticamente, sentindo, mesmo que vagamente, que a autocrítica genuína pode ter exigido dele abandonar a ideia central” (KAUFMANN, 1978, p. 34, tradução nossa)³⁷. Posto que, Kaufmann debate sobre a questão da dicotomia que há entre as relações.

³⁶ “[...] if the other is seen as a ‘client’, ‘student’, ‘customer’, or even as one among many ‘friends’ or ‘darlings’, he or she is not contacted as a person”. (STEWART, 1986, p. 89).

³⁷ “[...]to revise his text critically, feeling, however vaguely, that genuine self-criticism may have required him to abandon the central idea [...]” (KAUFMANN, 1978, p. 34)

Não é verdade - e este é o ponto crucial da minha crítica - que um relacionamento genuíno com outro ser humano pode ser alcançado apenas em breves encontros dos quais devemos sempre recair em estados em que o outro ser humano se torna para nós apenas um objeto de experiência e uso. Se um leva essa dicotomia a sério e se identifica com a pessoa que o defendeu em vez de tratá-lo escolasticamente, percebe-se que ela revela um profundo mal-estar existencial tanto no escritor, quanto nos jovens que agarram seu livro ao peito. (KAUFMANN, 1978, p. 34, tradução nossa)³⁸

Surgem dúvidas pertinentes à ausência de presença nas relações tidas como típicas do mundo do Isso, não haveria realmente presença em breves encontros? Seguindo o raciocínio, Kaufmann aponta para as questões pessoais de Buber que entremeiam o seu pensamento: “No caso de Buber, dificilmente podemos resistir à suposição que ele foi permanentemente danificado por sua mãe ter abandonado ele quando ele era uma criança pequena.” (KAUFMANN, 1978, p. 34, tradução nossa)³⁹. Apesar deste argumento inconsistente do ponto de vista filosófico, Kaufmann, citando um exemplo da vida concreta, comumente menciona Buber, e expõe a seguinte situação a fim de criticar o pressuposto buberiano acerca da relação Eu-Isso:

Minha relação com os alunos que vêm me perguntar algo - e para outros parceiros em uma conversação, seja um homem ou mulher em uma loja ou Ernst Simon ou Gershom Scholem - não é pontuado por breves momentos de encontro genuíno. Nem - e isso é crucial - devo encará-los como meros objetos de experiência ou uso. Precisamente se eles importam muito para mim, também me encontro refletindo sobre eles, às vezes em um esforço para entender melhor como eles sentem e pensam. Esses pensamentos não são uma queda da graça, uma recaída na inautenticidade, ou uma traição a ser expiada apenas em outro êxtase. (KAUFMANN, 1978, p. 34-35, tradução nossa)⁴⁰

Buber explica que no relacionamento Eu-Isso o homem pode ainda estar no que ele chama de “estado de relação” (BUBER, 2001, p. 62). Qual o fundamento filosófico que torna o

³⁸ “It is not true—and this is the crux of my criticism—that a genuine relationship to another human being can be achieved only in brief encounters from which we must always relapse into states in which the other human being becomes for us merely an object of experience and use. If one takes this dichotomy seriously and identifies with the person who championed it instead of treating it scholastically, one realises that it reveals a deep existential malaise both in the writer and in the young people who clasp his book to their bosoms.” (KAUFMANN, 1978, p. 34)

³⁹ “In Buber's case, we can hardly resist the assumption that he was permanently damaged by his mother abandoning him when he was a small child.” (KAUFMANN, 1978, p. 34).

⁴⁰ My relationship to students who come to ask me something—and to other partners in a conversation, whether a man or woman in a store or Ernst Simon or Gershom Scholem—is not punctuated by brief moments of genuine encounter. Neither—and this is crucial—do I confront them as mere objects of experience or use. Precisely if they matter much to me, I also find myself reflecting about them, sometimes in an effort to understand better how they feel and think. Such thoughts are not a fall from grace, a relapse into inauthenticity, or a betrayal to be atoned for only in another ecstasy. (KAUFMANN, 1978, p. 34-35)

relacionamento Eu-Isso, o elemento essencial para a transcendência? O conceito de memória, esta cumpre a função de ligação entre o evento da relação e o fenômeno ao trazer o transcendente, instante de doação do Eu à eternidade⁴¹, para o imanente. Buber abordará a função da memória através do exemplo da lua: o homem, em seu estado natural, contempla a lua para depois sair deste estado de relação. O que o leva a significar este encontro? As impressões guardadas da imagem. Apesar de ver a lua todos os dias, o que define o caráter original de relação é o aparecimento dela em pessoa: “[...] até o dia em que, no sono ou na vigília, ela se dirige para ele em pessoa e se aproxima dele, enfeitiça-o com gestos ou lhe proporciona algo, ao tocá-lo, agradável ou desagradável” (BUBER, 2001, p. 62). Neste caso, somente após o fim da contemplação pessoal pode haver a transformação do evento pela memória, que objetivará o que foi vivenciado, fazendo surgir a separação do Eu e de sua “imagem pessoal” (BUBER, 2001, p. 62).

Pelo prisma das relações Eu-Isso, a história é considerada apenas no espaço e no tempo, definida a partir das relações de poder implantadas, por isso, o pensador insiste no problema da relação natural que, constantemente, passa a ser social. De acordo com o exemplo do contato do homem com a lua, toda originalidade é natural, mas se tornará, devido ao constante apelo do mundo do Isso, um incidente comum com a finalidade de conhecimento. Buber nos explica:

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 ascensão em espiral através do mundo subterrâneo do espírito e, também, uma ascensão para, por assim dizer, à região tão íntima, tão sutil, tão complicada 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. 85).

Além disso, a relação fenomênica também está presente em instâncias, tais como as instituições e os sentimentos, esferas características da finitude dos relacionamentos. Para Buber, os homens transferiram, inconscientemente, o mundo dos objetos para as fontes de prazer, entrelaçando a vida pública, instância das instituições, à vida pessoal, instância dos sentimentos. As instituições são a expressão da exterioridade do Isso, esfera “onde se organiza, administra e exerce uma função” (BUBER, 2001, p. 77). Já os sentimentos são a interioridade, “onde se vive e se descansa das instituições” (idem). O descansar tem o sentido de deixar de

⁴¹ Isto será abordado no Capítulo 4.

lado a responsabilidade de responder ao Tu. O autor reitera que “a gente se sente em casa, se estira na cadeira de balanço” (BUBER, 2001, p. 78).

A acomodação do homem mediante a relação fenomênica resulta no impedimento de uma compreensão acerca do que é o destino. Buber cita a ideia do *kharma* como expressão da visão de necessidade causal de uma civilização. O homem, enrijecido por ter perdido o ponto central da relação, passa a entender todos os fenômenos como expressões da causalidade. Buber (2001, p. 82) explica que “cada fenômeno psíquico ‘físico’ perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pré-existente ou que se encontra na experiência própria, passa necessariamente por causado e causador”. Carvalho (2017, p. 209) analisa os reflexos evidentes da causalidade na forma com que as sociedades do Isso enxergam o seu destino: “Caso ocorra a perda dessa inspiração original, aprofunda-se uma percepção negativa da ideia de *karma*, que deixa de representar o contato com uma realidade superior para ser uma prisão nos mecanismos do mundo”. Emerge deste distanciamento do encontro com a transcendência a crença na “fatalidade opressora e esmagadora” (BUBER, 2001, p. 85) e não mais no destino. A esse respeito:

O destino sábio e soberano que, harmonizado com a plenitude de sentido do universo, reinava sobre toda causalidade primitiva, transmutado agora num absurdo demonismo, caiu nesta causalidade. O próprio Kharma que os ancestrais concebiam como uma disposição benéfica — uma vez que tudo o que nos acontece nesta vida nos eleva para esferas superiores em uma existência ulterior — se revela agora como uma tirania, pois, as ações de uma vida anterior que permanecem inconscientes, nos encerram numa prisão da qual, na vida presente, não podemos escapar. (BUBER, 2001, p. 85)

É inegável que Buber tem a intenção de alertar o homem contemporâneo para a sua contínua perda de humanidade. Perde-se a relação, perde-se a humanidade. A esta questão antropológica, o excesso do Isso aponta para o diagnóstico da problemática perspectiva do sentido da existência, na medida em que a ausência de relação leva a perda de si mesmo.

A nostalgia do humano, nele provocada por situações de profunda crise no mundo dos homens onde a controvérsia e cisões imperavam, aliava-se a uma profunda esperança no poder de relação, na força do diálogo que faria do homem uma pessoa livre e responsável diante de seu destino (ZUBEN, 2001, p. 43).

3.2 A ATITUDE COGNOSCITIVA

No início da segunda parte de *Eu e Tu*, Buber delinea o modo de ser da atitude Eu-Isso marcada pela posse do outro como objeto de conhecimento. A análise principal de Buber é o exame das origens e consequências da atitude de perda da atualidade, articulando o exame sobre o modo de agir objetivo do Eu diante do ente, Buber, contudo, afirma o Eu-Isso como a vertente

de ação do poder de utilização.

Eis aqui toda a substância ígnea de minha capacidade de vontade em um formidável turbilhão, todo o meu possível girando como um mundo em formação, como uma massa confusa e indissolúvel, eis os olhares sedutores das potencialidades flamejando de todas as partes; o universo como tentação, e eu, nascido em um instante, as duas mãos imersas numa fornalha para apanhar o que aí se esconde e me procura: meu ato. Pronto! eu o tenho (BUBER, 2001, p. 83)

Buber (2001) inicia a investigação constatando que as origens da atitude de separação envolvem não somente o modo como o homem se situa no mundo, mas também o seu modo de percepção do outro. A atitude de perceber o outro apenas no imanente, implica em vê-lo como coisa finita, descritível e mensurável no espaço e no tempo. Zuben (2001, p. 34) observa que “a atitude de Eu pode ser o ato essencial que revela a palavra proferida com a totalidade do ser, ou então uma postura noética⁴², objetivante”, por sua vez, no Eu-Isso não há alteridade, há o sujeito e o objeto, sendo assim a atitude não é ontológica⁴³, mas cognoscitiva. Zuben (2001, p. 34) acrescenta: “No conhecimento ou na experiência a atitude não é a presença do ser que se revela na contemplação, é um tornar-se presente ao ser e com o ser”.

Não necessariamente o Isso se vincula somente às coisas, até mesmo uma pessoa pode ser objetivada. O que precisamente caracteriza a atitude Eu-Isso é a ausência do transcendente no imanente, do face-a-face da partícula “entre”. Buber chama a atenção no que se refere a quem pratica a ação. Como tal, o filósofo alerta que não há distinção entre “tipo de humanos” (ZUBEN, 2001, p. 36) que agem ou não no modo Eu-Isso. Zuben (2001, p. 36) interpreta o pensamento de Buber da seguinte forma:

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

⁴² No sentido da atitude caracterizada pela intencionalidade dirigida a um objeto.

⁴³ Zuben (2001, p. 35) faz a seguinte observação: “A diferença entre as atitudes não é ética, mas ontológica. Não se deve distingui-las em termos de autenticidade ou inautenticidade. Enquanto humanas, as duas atitudes são autênticas.”

No âmbito da atitude cognoscitiva, é pertinente observar que tanto o Eu quanto o objeto possuem aspectos diferenciados e passam por transformações. O outro é uma coisa diluída em partes, percebida e não vivenciada em seu “mistério” (BUBER, 2001, p. 74). O Eu é determinado pelos eventos externos, movimentando-se intencionalmente para um mundo afastado do espírito. Estas considerações serão analisadas ao longo deste capítulo.

A atitude de experimentar algo se vincula à consciência de si como “observador” (BUBER, 2014, p. 41), a experiência se realiza no experimentador e não entre ele e o mundo. Carrara (2002, p. 84) acrescenta que “O reino do experimentar pertence ao Isso, quer ele se dê no interior ou no exterior, aberto ou secreto”. O homem trafega entre outros homens, podendo vê-los como objetos ou simplesmente um rosto, uma fisionomia, sem que haja a “pessoa” que responda a atitude de resposta:

O observador está inteiramente concentrado em gravar na sua mente o homem que observa, em “anotá-lo”. Ele o perscruta e o desenha. [...] O conhecimento do sistema humano de expressão assimila sempre de imediato as novas variações individuais que aparecem e ele permanece utilizável. Um rosto nadamais é do que uma fisionomia, os movimentos nada mais são do que gestos expressivos (BUBER, 2014, p. 41).

Dessa forma, à medida que a atitude de adquirir conhecimentos aumenta, o ser se torna distante do fenômeno em si. Pela investigação de Buber, já se sabe que a história moldou o mundo do Isso e este se faz totalmente presente nas atitudes do homem, o mundo, tal qual existe, é fruto da atitude de homem. Surge daí a questão que move a investigação do filósofo: Se a experiência pertence ao experimentador e se realiza somente nele, qual a forma de extrair dele a humanidade?

As atitudes ocorrem no espaço objetivo. É onde a ação manifesta a singularidade de cada homem. Contudo, essas ações não surgem apenas das relações intersubjetivas, mas, embora dependam do homem, elas se localizam fora de cada um deles. No entanto, diante de toda pluralidade do mundo, pertence ao Eu a condução de sua ação. O próprio Buber, de modo pertinente, ilustra a questão. “Compreende-se que o mundo do Isso abandonado a si mesmo — isto é, privado do contato do tornar-se Tu, aliena-se tornando-se um incubo, como é possível, no entanto, que, como dizes, o Eu do mundo perca a sua atualidade?” A resposta, segundo o pensador, está no próprio Eu que se conscientiza como subjetividade: “fio de ouro ao qual vêm se ordenar os estados intermitentes” (BUBER, 2001, p. 90).

O Eu não é abstração do pensamento, mas o real existente que age para si e para o mundo no tempo e no espaço. Há momentos históricos em que o Eu se assimila como “Eu egocêntrico” (BUBER, 2001, p. 64) e sua atitude é de se distinguir do seu meio. Isto se deve

ao fato de o Eu se colocar em evidência na relação, sua corporeidade permanece no nível de simples contiguidade. Buber (2001, p. 65) alerta que quando o Eu se põe em evidência na relação “[...] ele se dilui e se funcionaliza de modo estranho, no fato natural do corpo que se distingue do seumeio ambiente e deste modo descobre a egoidade”. O sujeito egótico toma consciência de seus sentidos através das suas impressões que lhe revelam ser ele um corpo humano, distinto do meioambiente. Segundo Buber:

Reduzido da plenitude substancial à realidade funcional e unidimensional de um sujeito de experiência e utilização, aborda todo "Isso-em-si", apodera-se dele e se associa a ele para formar outra palavra-princípio. O homem transformado em Eu que pronuncia o Eu-Isso coloca-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca. Curvado sobre cada uma delas, com uma lupa objetivante que olha de perto, ou ordenando-as num panorama através de um telescópio objetivante de um olhar distante, ele as isola ao considerá-las, ou ele as agrupa sem sentimento algum de universalidade. (BUBER, 2001, p. 69)

A atitude cognoscitiva é redutora do mundo⁴⁴, pertence ao mundo dos “verbos transitivos” (BUBER, 2001, p. 52) e apreende o mundo pela razão e pelos sentidos. Buber afirma: “eu percebo alguma coisa. Eu experiencio alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa, ou eu sinto alguma coisa, eu penso alguma coisa” (BUBER, 2001, p. 52). Todavia, a apreensão racional funciona como uma faculdade de apreensão do ser na multiplicidade de dados interligados e impessoais. Em meio a tantas coisas, a profundidade do Isso se revela inalcançável ao homem. Os seres se tornam coisas confinadas a outras coisas e, por isso, o conhecimento é superficial. Nesta atitude parcial diante das coisas, o sujeito de experimentação ocupa-se em absorver o outro em seus detalhes.

Ao conceber a atitude cognoscitiva do homem defronte dos objetos, Buber ilustra a questão através do exemplo do relacionamento dele com a árvore. De início, Buber explica que, no contato do corpo com a árvore, não há reciprocidade, então, a realidade primordial é abstraída e conceituada: “árvore é uma coisa entre coisas no tempo e no espaço”. Ao considerá-la, Buber (2001, p. 54) explica a experiência direta do sujeito diante de um objeto: “Posso senti-la como movimento: filamento fluente de vasos unidos a um núcleo palpitante, sucção de raízes, respiração das folhas, permuta incessante de terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro.” Mais adiante, ele define o que seria a experiência indireta, estágio no qual o homem

⁴⁴ “A título de conclusão é possível inferir que a Filosofia ontológica que predominou desde o início dos tempos modernos no ocidente desencadeou uma racionalidade desmedida e autossuficiente que reflete e é refletida pela sociedade contemporânea alicerçada no isolamento, na competição, no consumismo e na indiferença. Sujeito apenas aos limites impostos pela própria consciência, o homem moderno se fechou em si mesmo sacrificando a transcendência.” Cf. PFEFFER, Renato Somberg. **Filosofia do diálogo: aproximações entre Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas**. 2018.

descansa no mundo do Isso. Buber acrescenta: “Eu posso dominar tão radicalmente sua presença e sua forma que não reconheço nela mais senão a expressão de uma lei” (BUBER, 2001, p. 54). No mundo do Isso, a experiência direta é substituída pela indireta quando se torna conhecimento transmitido pelas gerações. Buber acrescenta: “— de leis segundo as quais um contínuo conjunto de forças é sempre solucionado ou de leis que regem a composição e a decomposição das substâncias” (BUBER, 2001, p. 54).

Contudo, Buber explicita que há sempre a possibilidade de que algum Isso se apresente “em pessoa” (grifo do autor). Esta oscilação tem o sentido de explanar a dialética nas relações com o mundo. O homem não se limita à racionalidade ou à abstração. Sua natureza é dual, logo, sua atitude de conhecimento não é estática, a não ser que o homem se acomode no Isso. A esse respeito, Kaufmann (1970, p. 12) comenta:

Esta tendência Eu-Isso é tão familiar que pouco se precisa de dizer sobre ela, exceto que é uma tendência que raramente consome a vida inteira de um homem. Aqueles que vêem uma grande parte da humanidade - os seus inimigos, claro - como homens deste tipo, sucumbiram à demonologia. (KAUFMANN, 1970, p. 12, tradução nossa)⁴⁵

Por conseguinte, Buber explica a dialética das atitudes dizendo que, ao dominar radicalmente a presença da árvore, só resta “volatizá-la e eternizá-la, tornando-a em número, uma mera relação numérica” (BUBER, 2001, p. 54). Assim, delimita-se o mundo do Isso: a contínua transformação das experiências diretas em experiências indiretas, ou seja, conceituais. Nas palavras seguintes, Buber reitera o sentido dialético entre as atitudes confirmando a importância da ação do modo Eu-Isso:

Não devo renunciar a nenhum dos modos de minha consideração. De nada devo abstrair-me para vê-la, não há nenhum conhecimento do qual devo me esquecer. Ao contrário, imagem e movimento, espécie e exemplar, lei e número estão indissolivelmente unidos nessa relação. Tudo o que pertence à árvore, sua forma, seu mecanismo, sua cor e suas substâncias químicas, sua "conversação" com os elementos do mundo e com as estrelas, tudo está incluído numa totalidade. (BUBER, 2001, p.54)

Referindo-se à peculiaridade da atitude de tudo reduzir ao múltiplo, Buber (2001, p. 55), fazendo uso de palavras como “retalhamento e dilaceramento”, atesta um possível dano que a consciência pode ter da verdadeira realidade. Percebe-se que a fragmentação do uno remete ao ser diluído e concebido agora como aparência, não sendo o ser em si mesmo. Esta fala do pensador torna evidente o que foi dito:

⁴⁵ This I-It tendency is so familiar that little need be said about it, except that it is a tendency that rarely consumes a man's whole life. Those who see a large part of humanity —their enemies, of course—as men of this type, have succumbed to demonology. (KAUFMANN, 1970, p. 12)

Assim como a melodia não se compõe de sons, nem os versos de vocábulos ou estátua de linhas — a sua unidade só poderia ser reduzida a uma multiplicidade por um retalhamento ou um dilaceramento — assim também o homem a quem eu digo Tu. Posso extrair a cor de seus cabelos, o matiz de suas palavras ou de sua bondade; devo fazer isso sem cessar, porém, ele já não é mais meu Tu. (BUBER, 2001, p. 55)

Sobre esta afirmação, Kaufmann (1979, p. 35) opera uma inversão na forma de entender a atitude no mundo do Isso: não é a observação analítica do outro que deve ser entendida e definida como atitude cognoscitiva, de modo contrário, a atitude de busca pelos detalhes do objeto é que permitirá a autêntica revelação.

Para ter certeza, o próprio Buber diz que "tudo no mundo pode ... aparecer para algum Eu como seu Tu", e isso obviamente inclui retratos, bem como as pinturas de Van Gogh sobre flores e árvores. Mas o pintor não foge da genuína relação Eu-Tu para uma atitude deplorável em que ele observa a cor do cabelo ou outras qualidades, reduzindo o Tu a um mero Isso. Pelo contrário, ele deve prestar atenção nas qualidades e detalhes para revelar o Tu na tela. (KAUFMANN, 1978, p. 35, tradução nossa)⁴⁶

Divergindo da afirmação de Kaufmann (1979), Buber destaca que a atitude cognoscitiva pode estar além do homem acomodado com o Isso, quando ela se encontra sob condições que tornam o conhecimento, fonte de apreensão da realidade e não estagnação. A contemplação de uma obra é sempre breve e sua aplicação prática é inevitável. O homem aplica o conhecimento tendo em vista que o objeto conhecido seja dissolvido na soma de conceitos, leis, arte e tudo o que envolve a produção humana científica e cultural, há em todos os processos da vida, a alternância entre atualidade e latência. Buber (2001, p. 75) alerta que “é na contemplação de um face-a-face, que o ser se revela a quem o quer conhecer.” Deste modo, para que o homem consiga “desenrolar o novelo do fenômeno” (BUBER, 2001, p. 75) é necessário que ele o deduza em particular primeiramente. Assim, o conhecimento é integrado como conceito, pronto para se revelar novamente a quem o quer conhecer. Buber (2001, p. 75) prossegue: “Quem o extrair daí e o contemplar de novo na presença, realiza no sentido daquele ato de conhecimento como algo que é atual e operante entre os homens.”

Buber (2001) acrescenta, usando a arte como exemplo de transformação do espírito, e orientação para o homem, que, primeiramente, contempla a forma no face-a-face, para depois fixá-la numa imagem, esta imagem objetivada não se dilui no Isso, mesmo tornando-se um Isso, mas permanece como meio de orientar a compreensão do homem sobre a vida. É neste âmbito

⁴⁶ To be sure, Buber himself says that "every thing in the world can... appear to some I as its You", and this obviously includes portraits as well as van Gogh's paintings of flowers and trees. But the painter does not lapse from the genuine I-You relationship into a deplorable attitude in which he notes the colour of the hair or other qualities, reducing the You to a mere It. On the contrary, he must pay some attention to qualities and details to reveal the You on the canvas. (KAUFMANN, 1978, p. 35)

que Buber insere a atitude de conhecimento para além da simples imagem do mundo que restou ao homem. A esse respeito, ele diz: “Não que a inteligência científica e estética não tenham papel algum a desempenhar: mas ela deve realizar fielmente sua obra e mergulhar na verdade superinteligível da relação que envolve todo o inteligível”. (BUBER, 2001, p. 76).

De acordo com essa perspectiva, o pensador remete ao “ato puro, ação sem arbitrariedade” (BUBER, 2001, p. 76) como primado para a transformação do Isso em ensinamento. Este ato puro está acima do “espírito de conhecimento e do espírito da arte” (BUBER, 2001, p. 76), por não reduzir o homem à imagem do mundo, o homem não é obrigado a gravar sua marca em uma matéria mais durável que ele, “mas ele mesmo sobrevive a ela enquanto imagem, e eleva-se ao céu estrelado do espírito, cercado pela música de sua palavra viva.” (BUBER, 2001, p.76)

Portanto, entendida como atitude parcial do Eu centrado em si, a atitude cognoscitiva é reveladora da função mais profunda do agir humano: “ela permanece para a posteridade, para instruí-la, não a respeito do que é ou deve ser, mas sobre a maneira de como se vive no espírito, na face do Tu” (BUBER, 2001, p.76). Deste modo, mesmo estando no Isso, a obra humana “é necessária para que o espírito não morra sobre a terra”. (BUBER, 2001, p.76).

3.3 O MONÓLOGO NO EU-ISSO

Em sua obra, *Do Diálogo e do Dialógico* (2014), Buber constrói uma concepção de linguagem centrada em situações que envolvem o diálogo e sua perda pelo domínio do monólogo. A fim de explicar a linha tênue entre o diálogo e o monólogo, Buber percorre desde as grandes criações humanas, como a Filosofia e a Psicologia, até situações cotidianas que representam a vida permeada pelo monólogo. A proposta é explicar, em sua totalidade, o problema dos efeitos que a ausência da palavra, omitida sob várias nuances, pode acarretar na humanidade.

A linguagem monológica é totalmente vazia de uma dimensão transcendente. Por sua vez, Buber concebe categorias de diálogo que não são exatamente o diálogo autêntico, pois representam a aparência dos diversos modos que o discurso é usado. Em sua essência, a vida dialógica é um acontecimento face-a-face, no entanto, está sujeita aos limites do espaço, do tempo e ao mundo do Isso. Em sentido diverso, a vida monológica, parte do Eu-Issos e integra o processo dialético da palavra, pressupondo a linguagem a serviço do homem. Não obstante, pode-se dizer que, no mundo do Isso, a linguagem não é habitada pelo homem, mas diversas linguagens correspondentes às demandas que compõem a vida do homem.

Para Buber (2014) o monólogo está presente em duas categorias que permitem o acesso do homem ao entendimento objetivo que lhe é exigido pela história. A primeira é o diálogo técnico que tem como fundamento último o uso da linguagem em variados contextos, constituídos a partir do que Buber (2014, p. 54) chama de “bens essenciais e inalienáveis da ‘existência moderna’”. Neste contexto, ele adverte que o diálogo verdadeiro não se perde por inteiro, mas está sob a forma em que o interlocutor, com sua “arrogância” (BUBER, 2014, p.54) pretende convencer alguém de algo. Com o intuito de indicar que a palavra parte do próprio eu, em cada modo específico de ser e não de conceitos abstratos, Buber (2014, p. 54) cita exemplos concretos, profundos e inerentes de seu pensamento: “[...] aparece talvez na tonalidade da voz de um condutor de trem, no olhar de uma velha vendedora de jornais, no sorriso do limpador de chaminés.” Esses exemplos possuem em comum não um fundamento último que é alteridade, contudo, estão assentados em práticas sociais nas quais o outro é um meio. A falta da relação de diálogo faz o homem se separar do mundo, o monólogo é a diferenciação, da expressão da limitação do homem no mundo.

A segunda forma é “o monólogo disfarçado de diálogo, onde dois ou mais homens, reunidos num local, falam, cada um consigo mesmo” (BUBER, 2014, p. 54). Estes homens, aparentemente preocupados com o outro em sua alteridade, usam o diálogo como forma de servirem a si mesmos. O diálogo aparente revela interlocutores que, embora se presume estarem unidos numa conversa, não têm a necessidade de comunicar algo, mas permanecem confinados no sofrimento por dependerem uns dos outros num movimento de “desviar-se-do-outro” (BUBER, 2014, p. 57).

Observa-se que estas duas categorias impedem a manifestação da essência da linguagem e, como consequência, a perda do sentido metafísico da palavra. De certa forma, a falta do sentido transcendente não significa necessariamente uma crítica total ao monólogo, uma vez que o objetivo de Buber é justamente demonstrar a arbitrariedade na qual o verdadeiro diálogo está sujeito no mundo do Isso.

Ferrari (2015, p. 2), em seu texto *Martin Buber: Vita monologica e vita dialogica*, cuja tradução para a língua portuguesa é *Martin Buber: Vida dialógica e vida monológica* procura mostrar quais são os elementos fundamentais de Buber que explicam o conflito entre vida monológica e vida dialógica, e como e por que a vida monológica tem triunfado sobre o homem. O autor coloca a seguinte questão: “Quais os fatores que levaram Buber a ler a história da humanidade como a história de uma crise, na qual a existência monológica assumiria progressivamente a sobrevivência?”

Segundo a interpretação de Ferrari (2015), a perspectiva de Buber é que a vida no

monólogo é um conflito que se entrelaça e se renova constantemente nas relações humanas. Assim, estando o homem afastado da palavra como ato fundante do encontro original, ele passaria a buscar respostas para a crise do diálogo através de outras formas de linguagem. Entre as formas citadas por Buber estão a psicologia, o teatro, a filosofia e as religiões. Todas são formas secundárias e incapazes de oferecer uma resposta ao crescimento do monólogo, por serem elas também produtos de uma época em crise.

O que torna estes meios de comunicação secundários e pertencentes à esfera do Isso? Buber diz que estas formas não vivem no processo de fala e escuta. A atitude de existência monológica não exige responsabilidade com o outro no que diz respeito à reciprocidade da palavra dirigida.

Ainda de acordo com Ferrari (2015), Buber identifica o monólogo em várias camadas da vida do Isso ao longo da história. O monólogo encontra-se presente principalmente na era moderna com Hamlet, “figura paradigmática da incapacidade de dizer-Tu” (FERRARI, 2015, p. 3, tradução nossa)⁴⁷. A filosofia clássica aparece como exemplo da passagem do diálogo para o monólogo. Sócrates estabeleceu uma prática de diálogo por excelência com os atenienses, todavia, o estoicismo, especialmente de Epíteto romano, exemplifica a conversação do homem com ele mesmo (FERRARI, 2015, p.3-4).

Precisamente ao marxismo e à psicologia, Buber tece críticas inexoráveis na forma com que alicerçam a crise do dialógico, tais formas são pronunciadas através de respostas prontas e decisivas para o desenvolvimento do monólogo. A palavra deixa de atuar, passando a servir de explicação para os fenômenos. O homem deixa de responder e permanecer no discurso, pois o conhecimento científico o conforta através de teorias. Neste caso, as respostas não pertencem ao Eu, elas vieram do Isso e se direcionam para algo fora dele mesmo, resultando em um relacionamento do qual o próprio Eu não participa. O monólogo atua de modo reverso: exime o homem de ser interpelado pelo outro, mas o exclui da presença verdadeira do espírito que lhe fala. Ferrari (2012, p. 6) cita o pensamento de Buber que sintetiza o âmbito do Isso:

É onde o homem não tem entrada, onde não se encaixa, onde não está pronto, o homem declina. Este psicologismo e esta tecnicidade, este libertinismo, estalibertinagem, este estar pronto, tudo isto é um monólogo sem esperança. Disso depende esta cegueira para o Tu, que é dominante entre os homens de hoje (FERRARI, 2012, p. 6, tradução nossa)⁴⁸

⁴⁷ “[...] figura paradigmatica dell'incapacità di dire Tu[...]” (FERRARI, 2015, p. 3)

⁴⁸ E dove l'uomo non ha ingresso, dove non s'inserisce, dove non è pronto, l'uomo tramonta. Questo psicologismo e questo tecnicismo, questo libertinismo, questo essere pronto, tutto questo è monologo senza speranza. Da questo dipende questa cecità al Tu, dominante oggi tra gli uomini. (FERRARI, 2012, p. 6)

Para Buber, o pensamento biologista e o pensamento historicista colaboram para a fé na fatalidade. O destino é substituído pela linguagem científica das leis que reivindicam o domínio sobre o mesmo: lei vital de uma luta universal, na qual cada um deve combater ou renunciar à vida; lei psíquica de uma concepção da pessoa psíquica, unicamente, baseada em instintos utilitários; lei social, sendo um processo inevitável, no qual vontade e consciência são meros epifenômenos; e, por último, a lei cultural de um dever inalterável e constante de uma gênese e de um acaso dos quadros históricos.

O ponto de partida para a reflexão é a afirmação de que a queda do diálogo e o aumento do monólogo ocorrem devido ao uso da palavra, na modernidade, como *logos*. O diálogo autêntico, esfera em que o espírito responde ao homem, passou a perder espaço para o monólogo do homem na “vida espiritual” (BUBER, 2001, p. 74), a razão disso é a variação cada vez mais crescente de modos de comunicação que existem no mundo do Isso. Buber (2001, p. 74) se refere às “diversas línguas — língua verbal, língua da arte e da ação”, variantes no espaço e tempo, nessa variação de línguas constitui-se o elemento que aprisiona o Espírito em relação ao Eu. Na ausência de presença, o Eu conversa consigo mesmo e cria na linguagem, diversas formas. Essa perda do dialógico, de acordo com Buber, tem consequências radicais no destino⁴⁹ do homem. Segundo o pensador, perde-se a presença porque há o “pecado verbal contra o Espírito” (BUBER, 2001, p. 74), no qual a palavra cessa de ser mediadora para o Tu. Buber atribui “a fatalidade do fenômeno da relação” (BUBER, 2001, p. 75) ao fato de haver o excesso de uso da linguagem que exalte o Eu: “Quanto mais poderosa é a resposta mais ela enlaça o Tu, tanto mais o reduz a objeto” (BUBER, 2001, p. 75). O Eu fechado ao diálogo e à linguagem desvenda o ser como meio a ser usado para determinado fim. A linguagem passa a pertencer ao homem, e não o homem à linguagem.

Buber afirma que, em toda a sua obra *Eu e Tu*, as palavras-princípio não exprimem algo fora delas, elas compõem o processo dialético das relações e dão sentido à existência. Com veemência, Buber alerta que “a palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade” (BUBER, 2001, p. 51). O seu alcance se dá na superfície e nunca no encontro de mútua colaboração e ação.

⁴⁹ Não há no mundo do Isso a concepção de destino. Este só é encontrado na liberdade que provém da oscilação entre o Tu e o Isso. O homem ciente desta passagem encontra a resposta do Espírito, logo encontra o seu destino. No mundo do Isso não há liberdade, pois o homem está imerso na causalidade e nas leis. Buber usa a palavra *destino* no sentido de tendência natural à relação. “É ali, no umbral que se acende nele a resposta sempre nova, o Espírito; é aqui, nas regiões profanas e indigentes, que a centelha deve se confirmar. O que aqui se chama necessidade não o apavora, pois, lá no santuário ele conheceu a verdadeira, isto é, o destino”. (BUBER

É inerente à natureza do Eu, no modo Eu-Isso, proferir o Isso substituindo-o por Ele ou Ela. Não há “pessoa” no Isso, há ideias, conceitos abstratos, leis, conhecimento cognitivo, enfim, toda a espécie de conteúdos que pertencem as experiências mundanas isentas da transcendência. A constante ausência da palavra na dimensão do “entre” afeta diretamente a coexistência e remete à perda da dimensão ontológica da palavra.

Há diferença significativa entre dizer “eu vejo a árvore” (BUBER, 2001, p. 65) e “homem-Eu e a árvore-Tu” (BUBER, 2001, p. 65). Tal qual o mundo do Isso exige, as implicações de tratar o Isso como Ela ou Ele, residem em três suposições: o Isso é identificado a partir do uso da linguagem como instrumento cognitivo; apresenta o fundamento do corpo do homem, posto em evidência, distinto do meio ambiente, o que implica em funcionalidade; e por fim, a comunicação se torna latente pelo fato de que, sob a forma teórico-cognitiva, o homem cai na contiguidade do Eu. Neste processo, em que há a percepção da árvore-objeto pelo homem-consciência é fundamentada por Buber (2001, p. 65) da seguinte maneira: “A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto; a palavra-princípio Eu-Isso, a palavra da separação, foi pronunciada.”

Kaufmann (1978), ao escrever *Martin Buber: de suas falhas e triunfos*, aborda aspectos biográficos, elementos do pensamento e esboça uma visão sobre os processos de escrita de Buber. Fornecendo informações sobre a constituição dos conceitos na obra *Eu e Tu*, Kaufmann examinou a composição da conversação entre duas pessoas, considerada por Buber monólogo, quando não é realizada em breves momentos. De forma interessante, e a título de curiosidade, no estilo autobiográfico de Buber, Kaufmann cita exemplos de sua vivência para explicar o seu entendimento do mundo do Isso e tece sua crítica, afirmando que uma conversação é marcada pela receptividade e importância do outro como interlocutor independente de sua duração:

Quando eu fotografo uma pessoa - e a maioria das minhas fotos são de homens e mulheres pobres, e crianças cujos nomes eu não sei - eles tornam-se objetos de experiência para mim, mas a maioria certamente não apenas objetos. O ethos das fotografias é para revelar o “Tu”. (KAUFMANN, 1978, p. 35, tradução nossa)⁵⁰

Kaufmann (1979) acrescenta:

Para ser pintado ou fotografado, “Você deve tornar-se um Isso em nosso mundo”, e o retrato é, claro, um retrato, “um objeto entre objetos”. Mas será que ver o retrato envolve uma queda no reino do “descritível, analisável, classificável” e uma perda do “Tu”? É um “Ele” ou “Ela” necessariamente um “Isso”, que é “um agregado de qualidades, um quantum com uma forma”? Pelo contrário, posso olhar para um retrato

⁵⁰ When I photograph a person—and most of my photographs of people are of poor men, women, and children whose names I do not know—they become objects of experience for me, but most certainly not merely objects. The ethos of the photographs is to reveal the ‘You. (KAUFMANN, 1978)

de um homem ou mulher idoso, consciente de que este ser humano é velho, e sentir endereçado por ele ou ela, sabendo que este é um “Ele” ou uma “Ela”, embora não admita que “Cada Tuno mundo está condenado, por sua natureza, a tornar-se uma coisa”. (KAUFMANN, 1979, p. 35, tradução nossa)⁵¹

Não obstante, o monólogo altera a posição do princípio ontológico da palavra por não ser vivenciada com todo o ser. Na ausência do ser, devido ao uso da linguagem como instrumento a serviço do homem, a palavra se torna dialética, “privilégio da atividade intelectual.” (BUBER, 2014, p. 71). O fundamento do monólogo é a incessante diferenciação dos seres humanos em “dotados e não-dotados” (BUBER, 2014, p.71). No entanto, não há como negar o sentido da linguagem no Isso, pois esta insere o mundo na existência. É certo também que a linguagem no Isso pertence à abstração por não envolver o processo de fala e escuta, servindo para representar ou nomear as coisas como instrumento do sujeito cognoscente e objeto conhecido. Nesta esfera do monológico, a linguagem atua inserindo o homem no fenômeno, limitando-o ao “amontoado de informações” (BUBER, 2001, p. 53).

A grande questão da palavra no mundo do Isso, é ter sido explorada de forma errada. Zuben (2003, p. 165) diz que “o uso abusivo do conceito diálogo gerou uma sobrecarga semântica. Além de empobrecê-lo em seu sentido autêntico, provocou seu descrédito etiquetando-o como mera categoria de um pretense humanismo piegas e anacrônico”. Buber esclarece que muitas vezes, na esfera do Isso, proferir um Tu não significa fundamentalmente o contato com o Tu, muitos Tu proferidos são Isso, devido ao hábito cotidiano, todavia, em uma hora receptiva, um homem diz algo a outro além de uma fala exterior, “mas significa que ele diz algo a *mim*, transmite algo a mim, fala algo que se introduz dentro da minha própria vida” (BUBER, 2014, p. 42).

No livro *Do diálogo e o do Dialógico* (2014), Buber explica que no mundo do Isso “cada um de nós está preso numa couraça, cuja tarefa é repelir os signos” (BUBER, 2014, p. 43). Nesse processo histórico da linguagem técnica, e, por extensão, a criação de conceitos, Buber detecta que “há instantes que atravessam a couraça e que incitam a alma à receptividade” (BUBER, 2014, p. 43). Nestes momentos, o homem é o receptor encarregado de responder a palavra que lhe foi dirigida. Algo que lhe foi dito, o interpela à resposta.

Estas instâncias em que os signos das palavras atravessam a couraça, não são algo de

⁵¹ To be painted or photographed, ‘You must become an It in our world’, and the portrait is, of course, ‘an object among objects.’ But does seeing the portrait involve a fall into the realm of the ‘describable, analysable, classifiable’ and a loss of the ‘You’? Is a ‘He’ or ‘She’ necessarily an ‘It’, that is ‘an aggregate of qualities, a quantum with a shape’? On the contrary, I can look at a portrait of an old man or woman, mindful that this human being is old, and feel addressed by him or her, knowing that this is a ‘He’ or a ‘She’ while not at all admitting that ‘Every You in the world is doomed by its nature to become a thing.’ (KAUFMANN, 1979, p. 35)

extraordinário, mas incitam a alma à receptividade. O homem pode se perguntar: “Que é que aconteceu aí de peculiar?”. O próprio filósofo esclarece “nada de peculiar aconteceu, é assim todos os dias, só que nós não estamos aí presentes todos os dias.” (BUBER, 2014, p. 43). Os signos são o veículo da palavra que a todo momento permeia o homem, mas que não pode ser dita fora do contexto que aconteceu. Diante da palavra que se dirigiu ao homem, este pode se perguntar: “A palavra nos é dirigida nos signos da vida que nos acontece. Mas quem fala?” (BUBER, 2014, p. 74). O Eu-Tu Absoluto através da palavra dirigida pelos homens. Esta questão deixa clara a intenção de Buber para que haja a abertura à resposta do ser, condição para qual a relação dialética novamente aconteça.

4. A FUNDAMENTAÇÃO DO EU-TU DIVINO

Neste capítulo, será exposta a questão que sintetiza a essência da filosofia de Buber: a relação dialógica do homem com Deus. A contribuição de Buber para a problemática da transcendência na filosofia será abordada a partir da análise da inter-relação entre Deus, homem e mundo que, por sua vez, se entrelaçam no postulado da intersubjetividade, paradigma do sentido existencial da relação. À medida em que a relação com o mundo torna-se relação para o outro, o abrir-se ao encontro Eu-Tu eterno permite ao homem a experiência viva e primordial da relação dialética.

A existência da mutualidade entre Deus e o homem é indemonstrável, do mesmo modo que a existência de Deus é indemonstrável. Porém, aquele que tenta falar d'Ele dá seu testemunho e invoca o testemunho daquele a quem Ele fala, seja um testemunho presente ou futuro (BUBER, 2001, p. 138).

Buber (2001) constrói seu pensamento concebendo a relação dialógica com o Tu eterno como a experiência autêntica do “religioso” (BUBER, 2007, p.15-26), fonte imprescindível ao entendimento do verdadeiro sentido existencial do homem. É na vida concreta, na “casca firme do cotidiano” (BUBER, 1991, p. 42), que todo ato espiritual revela uma possibilidade de participação consciente na atualidade divina. É certo que todas as relações do homem se entrecruzam na perspectiva do encontro com o divino, porém tais relações possuem modos específicos de experimentar a presença. Fundamentalmente, não há oposição entre Deus e o homem, não há “concorrência” entre as partes, cada parte tem a sua inteligibilidade no todo. O que o pensador propõe é explicitar o modo no qual as situações concretas são permeadas pela linguagem divina, definida como “pré-verbal” (BUBER, 2001, p. 75).

Prefigura-se em todas elas a redenção, conceito teleológico fundamental da teologia buberiana, expressão da realização do homem em seu encontro com o Tu eterno, estar diante do

todo permite o reconhecimento de si mesmo como parte do destino de Deus no mundo. Para Buber, o sentido do homem no mundo não provém do próprio ser, mas do fundamento pelo qual “o mundo não é um jogo divino; ele é um destino divino” (BUBER, 2001, p.104). Cabe à humanidade ver Deus em cada experiência vivida, traçar o vínculo religioso com o mundo para que, intrinsecamente, por sua natureza divina, ele esteja ligado a Deus. Estar com o Tu eterno em reciprocidade permite ao homem entrar na dimensão sagrada da palavra. “A relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta”(BUBER, 2001, p. 118).

Nesta primeira exposição, assimila-se que Buber reitera⁵² o quanto a separação de Deus, homem e o mundo pela filosofia e pela religião, é algo problemático e do quanto incide no modo como o ser humano concebe as diversas correlações das situações na realidade. Na obra *Encontro - Fragmentos Autobiográficos* (1991), o nosso autor afirma que o problema tem como causa “a experiência religiosa” (grifo do autor) e a forma na qual a dimensão de temporalidade é compreendida. Através do relato de uma experiência pessoal, Buber aponta para a religiosidade marcada pelo erro em fragmentar o tempo presente e atual perante a ideia de eternidade. O pensador testemunha:

O “religioso” sobressaía na gente. Acolá estava, pois, a habitual existência com suas ocupações; aqui, porém, reinava enlevação, iluminação, êxtase, atemporal, inconsequente. A única existência abrangia então um aquém e um além, e não havia nenhum vínculo senão, sempre, o instante efetivo da passagem (BUBER, 1991, p. 42).

Buber (2001, p. 105) almeja que o homem alcance dentro de si e não em “um além do Eu e do Tu” a experiência absoluta da alteridade com o Tu eterno. Assim sendo, a estrutura da experiência religiosa é analisada por meio do entendimento da relação entre as noções tradicionais do judaísmo que são criação, revelação e redenção, sendo estas fundamentais para o diálogo entre o homem e Deus. No ato de criação, Deus se torna presença no mundo, recebe e reconhece a doação do homem na revelação de uma vivência pessoal de reciprocidade, através da fé, o homem se coloca diante de sua face, da relação de Deus com o homem, compreende-se a missão humana de consagrar o vínculo com o mundo, de forma a realizar a redenção.

A construção estética da relação é intersubjetiva, fundamenta-se no “entre”, categoria ontológica em que a palavra revelada instaura Deus como o Deus interpessoal, com quem o homem pode falar. “Sobre a questão de Deus, a intuição fundamental de Buber é entender o

⁵² Percebe-se a influência da crítica de Rosenzweig a respeito da ideia de essência universal que desconsidera o homem em suas particularidades e relações temporais com Deus.

novo tipo de relação que o homem pode ter com Ele, porque para o homem não importa talvez o que Deus é em sua essência, mas sim o que Deus é em relação a ele, homem” (ZUBEN, 2001, p. 29).

Para versar sobre o tema, é fundamental explorar os aspectos que a noção-chave da revelação divina, em sua íntima ligação com o homem e com o mundo, incide sobre a visão totalizante do modo como Buber concebe a relação de transcendência. O Eu-Tu eterno, constituído pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, é a síntese do processo dialético por unir em sua constituição o imanente e o transcendente, por conseguinte as esferas da experiência pessoal e religiosa.

As relações entre o homem e Deus são elaboradas e desenvolvidas através da filosofia do diálogo, em contraponto às teorias idealistas que buscam fazer de Deus objeto da subjetividade, por meio da herança filosófica, recebida de Rosenzweig, Buber assimila o preceito pelo qual o acesso a Deus pode ser feito através do reconhecimento da alteridade, e não por um processo interno da alma. A descoberta do Tu é o fundamento antropológico e ontológico que abre a perspectiva para a transformação humana em sua relação com o Tu eterno.

Tanto Buber como Rosenzweig sabem da dificuldade de trazer o pensamento que propõem a uma prática mas ambos o tentam. Buber, em muitos de seus escritos sobre educação, juventude e formação, na atividade docente, no engajamento social; e Rosenzweig chega ao ponto de recusar uma carreira acadêmica por considerá-la insuficiente para uma efetividade real do conhecimento, dedicando-se à escola de formação que fundou em Frankfurt (Licharz, 2006). E ambos se deparam com as dificuldades efetivas dos seus intentos, deixando aberta a questão das condições em que uma prática dialógica pode ser vivida sem tornar-se, também ela, subsidiária de um desejo de realizar uma ideia para lá do contexto em que ela se faz concreta (GUENDELMAN, 2018, p. 13).

A concepção do Eu, não restrito às particularidades subjetivas e que não restringe Deus e o Tu individualizado a objetos, constitui-se num desafio para Buber e Rosenzweig. A grande questão que se coloca é: a partir de quais fundamentos, estes pensadores judeus desenvolveram uma proposta de renovação da tarefa da filosofia, sem defini-la apenas nas inevitáveis relações humanas? A resposta envolve os conceitos que não têm em si um significado absoluto, mas se tornam significativos nas situações em que o homem se envolve com o outro e com Deus. Todas as esferas vividas convergem à busca do sentido da vida, compreendidas a partir da união redentora com o mundo. A vocação religiosa de ambos determinou a tarefa de realizar uma nova filosofia que fornecesse a noção do “todo” sob o ponto de vista do ser humano finito e singular, consciente do papel da história e do mundo no reconhecimento da presença divina. Adiante, serão abordados os pontos de convergência e divergência entre os pensadores judeus.

Nada sei sobre um “mundo” e sobre uma “vida no mundo” que separe alguém de Deus; o que assim se denomina é a vida com o mundo do Isso, que se tornou estranho, que é experienciado e utilizado. Aquele que verdadeiramente vai ao encontro do mundo vai ao encontro de Deus. É necessário se recolher e sair de si, realmente os dois, o “um-e-outro” que é a unidade. (BUBER, 2001, p. 112)

O homem, para Buber, não caminha em esferas que diferem entre si, mas que se entrecruzam necessariamente em direção ao Tu eterno, no entanto, há atitudes diferentes no contato com o outro, o mundo e Deus, “em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera” (BUBER, 2001, p. 53). Ademais, o homem religioso deve estabelecer sua ação de acordo com o mandamento bíblico de renovar e atualizar a criação divina no mundo. Deus é transcendente ao mundo, mas intimamente ligado à transcendência do homem que, aberto ao encontro movido pela fé⁵³ verdadeira, compreende o caráter de alternância entre atualidade e latência da relação, subsequente à perda da força de relação, a latência abre a possibilidade de um novo encontro, no qual o ato de criação se renova.

O homem só pode corresponder à relação com Deus, da qual ele se tornou participante, se ele, na medida de suas forças, à medida de cada dia, atualiza Deus no mundo. Aí reside a única certeza da continuidade. A verdadeira garantia da continuidade consiste no fato de que a relação pura pode realizar-se transformando os seres em Tu, elevando-os ao Tu, de modo que nele, ressoe a palavra-princípio sagrada (BUBER, 2001, p. 125).

O intuito de seu pensamento é demonstrar que a transcendência pode ser concebida por meio do “homem, Deus, uma obra de arte, uma pedra, uma flor, uma peça musical” (ZUBEN, 2001, p. 36), desde que seja no face-a-face, no processo relacional, no qual a consciência é portadora da interioridade para a exterioridade e desta para a interioridade. Situado na exterioridade do mundo e da história, o homem experimenta a abertura interior ao Tu Eterno. Tal encontro está além da esfera do humano, no sentido de não se limitar às esferas de espaço e tempo do imanente. Ainda que Deus somente se revele no fenômeno, a realidade de seu Ser está além do que se mostra. Portanto, o encontro ocorre somente quando há a inter-relação entre a transcendência e a imanência, constituindo o “sentido-de-Tu do homem”, o Eu que caminha por cada evento vislumbrando a “relação completa” (BUBER, 2001, p.102).

⁵³ Segundo Otero (1999, p. 252), Buber não intenciona determinar qual a forma de fé que estabelece a relação com Deus: “[...] de facto, Buber reflete apenas tangencialmente sobre a natureza da fé em Deus como o próprio Deus a quis e como ele a dá livremente. Neste sentido, o seu interesse não é metodologicamente teológico, ainda que teológico, apesar de utilizar continuamente citações bíblicas e rabínicas” (tradução nossa). Cf. ODERO, José M. Martín BUBER, *Dos modos de fé*, Caparrós Editores, Madrid 1996, p. 252.

Sem dúvida Deus é o “totalmente Outro”. Ele é, porém, o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o “*mysterium tremendum*” cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu (BUBER, 2001, p. 102).

A fim de apresentar a dimensão da relação de transcendência do Eu-Tu Eterno, serão examinados os fundamentos presentes no Eu e Tu (2001) e em sua obra posterior intitulada Eclipse de Deus (2007). Em tais obras, o nosso autor expõe a ideia de Deus, articulada ao longo da história da filosofia e das experiências religiosas dos homens, analisando de que modo a concepção de Deus do homem moderno determina a visão distorcida de sua presença na imanência ou para além dela. Neste contexto, a influência da obra *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig é notória, sendo imprescindível delinear alguns pontos nos quais os pensadores se depararam com a necessidade de repensar a questão teológica que envolve a redução de Deus na modernidade⁵⁴. Ambos remetem ao pensamento judaico tradicional como base para a construção de um pensamento dialógico entre o humano e o divino. O que envolva problemática é a construção de Deus como uma ideia, por assim dizer, distante do Deus vividos ensinamentos judaicos. Putnam explica:

O judaísmo não deve ser reduzido a um morto conjunto de observâncias, ou mesmo a um conjunto moderno de slogans ou uma ideologia; por outro lado, o judaísmo não é nada sem continuidade histórica. [...] Da mesma forma, cumprir uma “*mitzvah*” (uma parte da Lei Judaica) pode, como resultado de nossa “inércia”, parecer meramente legislação, mero *Gesetz*, mas como resultado de nosso estudo e devoção, nossa atenção e abertura ao divino, pode também se tornou um comando divino, um *Gebot*. (PUTNAM, 2008, p. 16, tradução nossa)⁵⁵

De Rosenzweig (1997), com quem trabalhou na tradução da Bíblia hebraica para o alemão, Buber assimila elementos significativos da filosofia do amigo, dados fundamentais para a sua filosofia. Equivale a dizer que Buber compartilha a ideia de que a realidade é existente e manifestada pela estrutura relacional por envolver a liberdade e o poder de Deus em uma ação unida à consciência do homem para a redenção. A vontade divina encerra-se em si mesma, mas não sujeita o homem a realizá-la no mundo, aquele deve agir consciente de seu próprio caminho,

⁵⁴ Guarnieri (2014, p. 26) descreve: “O renascimento do pensamento judaico no séc. XX, que está intimamente ligado com a emancipação política dos judeus a partir do Iluminismo na Europa, trouxe como resultado prático a submissão de muitos judeus a assimilação cultural e a integração social. Sem dúvida, uma ruptura com as próprias raízes, vivida por Rosenzweig como uma crise, que criará uma tensão significativa em seu trabalho intelectual”.

⁵⁵ Judaism must not be reduced to a dead set of observances, or even to a modern set of slogans or an ideology; on the other hand, Judaism is nothing without historic continuity. [...] Similarly, keeping a “*mitzvah*” (a part of the Jewish Law) can, as a result of our “inertia,” seem mere legislation, mere *Gesetz*, but as a result of our study and devotion, our attentiveness and openness to the divine, it can also become a divine command, a *Gebot*. (PUTNAM, 2008, p. 16).

sem estar isento de sua responsabilidade pelo outro e por realizar Deus no mundo. Por sua vez, a noção de responsabilidade aliada à ação no presente, remete ao “*ethos* judaico” (GUARNIERI, 2020, p. 278). Deste modo, a autora explica que:

Como o agir está intimamente ligado à tradição judaica, pois é a ação que importa, retomamos aqui a importância do método judaico de pensar, onde o fundamental é perceber a importância da linguagem, em uma realidade constantemente mutável; o nome, a palavra e a linguagem tornam-se o elemento permanente que serve de ponte entre Deus, ser humano e mundo. O significado de uma palavra é aquele que melhor se desdobra em ação no mundo. Para Rosenzweig, como judeu, estar implicado no ato está relacionado com a sua responsabilidade com a vida e com o que ele irá fazer com ela, diante de Deus (GUARNIERI, 2020, p. 278).

O processo de elaboração de um método⁵⁶ que unisse o pensamento judaico à filosofia, inicia-se quando Rosenzweig atravessa uma crise, um “desmoronamento”, que o faz pensar em se converter ao Cristianismo, isso se dá pela percepção que o próprio filósofo judeu faz de seus fragmentos, delineados por ideias sobre o ser. Esta constatação, transformada em angústia, o faz desejar um “novo pensamento” que aborde uma nova forma de compreender o todo.

Esse “todo” é compreendido como aquela substância única que seria o alicerce da unidade ontológica e epistemológica do real, afirmada pela filosofia idealista grega e alemã. Se o todo se fragmenta, o que surge dele são os três elementos fundamentais do real: Deus, o mundo e o homem. (BUENO, 2016, p. 128)

Sob este fundamento, a realidade é a garantia da verdade que o homem pode ter. O conceito filosófico da verdade a partir da coisa em si, é desconstruído e tomado fora da metafísica. A estrutura do método se origina na refutação da filosofia enquanto negação dos elementos singulares e individuais. Para Rosenzweig, o caráter não racional da finitude incide na racionalização do todo realizada pela filosofia: “Pela morte, pelo medo da morte começa o conhecimento do Todo” (ROSENZWEIG, 1997, p. 43, tradução nossa)⁵⁷. Mais do que isso, o pensamento deve guiar-se pela angústia, a fim de alcançar o mundo no que ele é em suas particularidades. Ao dizer que a morte⁵⁸ é a experiência em que o homem se depara com o seu

⁵⁶ Buber não possui um método, mas compartilha com Rosenzweig a necessidade de renovação da atribuição que a filosofia deu a si mesma de incluir o homem em sua investigação conceitual.

⁵⁷ “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo.” (ROSENZWEIG, 1997, p. 43).

⁵⁸ Buber não tece grandes observações a respeito da morte na obra *Eu e Tu*. A ideia de morte é objetivada no contexto no mundo do Isso, apreendida pelo “anseio do gênero humano” de sublimar qualquer experiência externa e misteriosa (BUBER, 2001, p. 53).

nada particular, o filósofo remete ao judaísmo tradicional para apresentar a concepção da qual Deus cria o mundo do abismo, de sua vontade e, a partir da criação, rompe o nada para além do pensamento: “O nada não é nada: é algo” (ROSENZWEIG, 1997, p. 45, tradução nossa)⁵⁹.

Com efeito, o novo caminho para a filosofia, de acordo com o Rosenzweig, se realiza no pensar os elementos assentados em si mesmos, estruturados pelo pensamento dialógico, cuja palavra vincula as três categorias de criação, revelação e redenção. Por conseguinte, a tradição judaica fornece a base de apreensão do real sob o crivo da contingência e da temporalidade, características da relação de transcendência entre Deus, homem e mundo. A este respeito, Henriques (2017) explica:

Cada uma das entidades primordiais constrói-se através de relações com as outras. Deus torna-se atualmente o Deus que é e que há, ao realizar a sua natureza e a liberdade no mundo da criação, e ao receber o reconhecimento humano através da revelação. O mundo torna-se atualmente o que é, ao receber a sua essência da criação divina, e ao atingir as suas particularidades na redenção humana. O ser humano torna-se atualmente o que é, ao despertar para a sua liberdade por meio da revelação, e ao estender a sua liberdade ao mundo por meio da redenção. (HENRIQUES, 2017, não paginado)

Assim sendo, os conceitos universais, Deus, mundo e homem não são acessíveis ao entendimento humano na história da filosofia, principalmente no período do idealismo alemão. Faz-se necessário integrar à filosofia a visão de vida concreta⁶⁰ presente no judaísmo tradicional, no que tange às categorias que formam o todo. Para Rosenzweig, a vida é o fluir; só se entende tais categorias primordiais através de relações de uma com as outras, preservando cada uma delas. Relação é instante, atualidade e diálogo, facticidade, e não algo estático, atemporal e absoluto. Estas categorias não são entendidas como coisa em si (no sentido grego e idealista), mas são os elementos fundantes para a compreensão da realidade, não sendo identidade, no sentido de pertencerem a uma única substância, partem de si mesmas, do “nada” (BUENO, 2016, p.16) particular de cada uma. Ao pensar sobre a natureza do nada de cada elemento, Rosenzweig concebe que não há o “nada absoluto” (BUENO, 2016, p.16), mas o “nada particular” (BUENO, 2016, p.16), o que cria, o que vai além do pensamento.

Deste modo, o “nada” de cada categoria é o ponto de partida do pensamento, que parte de si mesmo como movimento de ação, de criação do mundo por Deus, “é apenas o lugar virtual

⁵⁹ “La nada no es nada: es algo” (ROSENZWEIG, 1997, p. 45)

⁶⁰ De acordo com MUSSNER (1987, p. 250), “*Concretização* foi um termo predileto de Buber. Já nas Escrituras sagradas do judaísmo, palavras tais como *pôr em prática* ou *agir* exercem função central. As instruções da Torá devem ser postas em prática. A vontade do Deus Pai deve ser concretizada na vida. O judeu piedoso esforça-se por aprender e praticar a Torá.”

para o início do nosso conhecimento. É apenas a marca da definição do problema” (ROSENZWEIG, 1977, p. 66, tradução nossa)⁶¹. Aprofundando sua análise na ontologia, Rosenzweig insere a temporalidade na inter-relação entre os principais elementos fundamentais, para se pensar a realidade. O conhecimento então, não parte do ser, mas do existente.

O nada de Deus é rompido através do ato de criação, mediante a palavra que vincula e estabelece a relação entre as categorias teológicas da criação, revelação e redenção. A noção do temporal se estende à existência humana: o momento vivido é a ligação entre a criação (passado) e redenção (o que virá). Sendo o mundo uma criação, o homem está ligado a Deus e deve realizar a sua vontade na Terra. Neste processo em se que deve realizar a vontade de Deus, a perspectiva final de evolução do ser humano no mundo é a redenção.

Tanto para Rosenzweig quanto para Buber, a metafísica eliminou o encontro pessoal com Deus. Rosenzweig avalia que a abstração predominante da filosofia teve origem no medo da morte. Nesse sentido, a ideia do ser absoluto seria a segurança da verdade diante da experiência empírica desprovida de validade. No entanto, Rosenzweig aponta que a morte é o *a priori* para o conhecimento do real, ele afirma que a morte é a experiência na qual o ser humano experimenta o nada e, deste nada, surge a possibilidade de criação do mundo e das relações. Embora considere o ponto de partida do amigo, Buber considera que o afastamento do Deus vivo provocou o desencanto no homem, remetendo-o à constante argumentação racional sobre o divino. De acordo com o processo de abstração, a filosofia não admitiu o caráter de dualidade do homem, fundamentada na palavra-princípio Eu-Tu. Segundo Buber, mesmo que a filosofia pense o Absoluto como “personificado” (BUBER, 2007, p. 32), ela o pensa como objeto; já a religião, sob a visão do “Incriado” (grifo do autor), o considera como seu parceiro e interlocutor. “A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa, a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia” (BUBER, 2007, p.32). Não obstante, e por esta razão, Buber sustenta através do argumento teológico pelo qual são as religiões que tratam do sentido da existência dentro de situações concretas, e não mediante abstrações, “por tal dedução, o Eu da pessoa viva não se experimenta como existente, e sim por um autêntico contato com um Tu” (BUBER, 2007, p.40). A partir de tal entendimento, Buber destaca que a religião e a filosofia, encontro e observação, são manifestações da dupla estrutura da relação do homem com o ser. Nesse ponto, o preceito fundamental tanto para Buber, quanto para Rosenzweig, é que a verdade divina deve ser buscada pela filosofia e pela teologia.

⁶¹ “Es únicamente el lugar virtual para el principio de nuestro saber. Sólo es la marca del planteamiento del problema.” (ROSENZWEIG, 1977, p. 66)

Há, para Buber, assim como para Rosenzweig, a exigência de um novo pensamento que vá além da compreensão filosófica de Deus. As essências típicas do pensamento grego são ineficazes no conhecimento da realidade por não considerarem o fenômeno da contingência. A filosofia, voltada para o estudo da essência, seria o centro do confronto entre pensamento e realidade, ao parar para se perguntar sobre a essência, surgindo o conceito desta, o filósofo se torna o próprio objeto do pensar. Neste sentido, o caminho de Deus na terra se desvincula do homem e do mundo, e passa a ser tratado como objeto da subjetividade. Para ilustrar, Rosenzweig recorre a figura do filósofo doente, que nega a capacidade humana de assombrar-se diante da vida, a aceitação da condição limitada da razão é a saúde, a “razão saudável” que não nega a angústia diante do conhecimento verdadeiro. Putnam explica:

Ao tratar o Homem, o Mundo e Deus como três “montanhas” que seu “paciente” vislumbra de seu sanatório, Rosenzweig pretende sugerir que uma relação adequada com Deus não depende mais de uma *teoria*, de uma concepção intelectual de que Deus “realmente é” ou uma compreensão da “essência” de Deus, que uma relação adequada com outros seres humanos ou com o mundo depende de uma teoria do homem ou do mundo” (PUTNAM, 2008, p. 26, tradução nossa)⁶²

Buber e Rosenzweig se aproximam no que se refere à revelação, diálogo entre Deus e o ser humano. Rosenzweig defende a garantia do diálogo pelo mandamento, cuja resposta humana ao divino, é o testemunho do diálogo, embora para Buber, as discussões dos *rabis* a respeito das leis são amostras do processo dialógico. A busca pela compreensão e interpretação do *Talmud* são demonstrações da palavra no sentido de ação e diálogo existencial. Percebe-se que os dois autores apresentam visões distintas quanto à inter-relação entre os acontecimentos históricos e as leis judaicas, por um lado Buber dicotomiza a relação em Eu-Tu e o relacionamento Eu-Isso, sendo o Isso a esfera das prescrições dos dogmas e leis, por outro Rosenzweig defende a interdependência.

Buber, em um primeiro momento, explora conceitualmente elementos significativos do judaísmo e de outras religiões aos quais, em um segundo momento, são considerados exemplos da relação dialógica com Deus, desde que marcados pela presentificação no que diz respeito à temporalidade da experiência vivida. O que distingue o fato destes elementos serem preceitos religiosos ou relação dialógica é o sentido transformador do encontro quando se está diante do Tu. No mundo do Isso não há presença, fala e escuta com Deus, o que resta é a renúncia do Eu,

⁶² By treating Man, the World, and God as three “mountains” that his “patient” glimpses from his sanatorium, Rosenzweig means to suggest that a proper relation to God no more depends on a *theory*, on an intellectual conception of what God “really is,” or a grasp of the “essence” of God, than does a proper relation to other human beings or to the world depend on a theory of man or the world. (PUTNAM, 2008, p. 26).

característica do misticismo.

Pode-se dizer o que é preciso? Porém não no sentido de uma prescrição. Nada do que algum dia foi inventado e imaginado nas épocas do espírito humano em matéria de prescrições, de preparação, de prática ou meditação, tem algo a ver com o fato originariamente simples do encontro. [...] Não são prescrições que nos ensinam a saída. Isso só se pode demonstrar, na medida em que se estabelece um círculo que exclui tudo o que não é esta saída do mundo do Isso. Então torna-se patente, a única coisa que importa: a perfeita aceitação da presença (BUBER, 2001, p. 101).

O diálogo é marcado pela interação do processo em que Deus fala e o homem ouve. Sendo assim, a fala é o lugar de união entre o homem, Deus e o mundo, a palavra insere os três elementos na existência. O pensamento teórico só se torna plenamente possível, considerando a relação dialógica estruturada no todo. A compreensão da realidade depende do acolhimento do Tu para tornar o processo do pensar teórico, aberto ao que o outro vai dizer.

O pensar é atemporal e quer sê-lo; ele quer de um só golpe estabelecer mil ligações; para ele o último, a meta, é o primeiro. O falar está ligado com o tempo, se nutre do tempo, não quer nem pode abandonar seu solo nutritivo; não sabe antecipadamente para aonde sairá; deixa que o outro lhe dê as deixas. Vive sobretudo da vida do outro [...]. No momento em que se desenvolve o diálogo verdadeiro ocorre algo; eu não sei antecipadamente o que o outro medirá, porque ainda nem sei o que eu mesmo direi [...]; a diferença entre o antigo e o novo pensamento [...] não reside no fato de que um é silencioso e o outro fala em voz alta, mas na necessidade do outro [...]. Falar significa falar a alguém e pensar para alguém; e esse alguém é sempre um alguém inteiramente determinado e não tem somente ouvidos [...], mas também uma boca. (ROSENZWEIG, 1984, p.151-152 *apud* GUENDELMAN, 2018, p.13, tradução livre)

Face à crise do homem moderno, o núcleo da crítica se direciona para a reflexão sobre a tensão que há entre o homem, ser finito, e a multiplicidade objetiva do mundo, ao buscar dentro da multiplicidade a unidade do ser, o homem a busca fora de si, no sentido de além de si, ou acredita encontrar em si mesmo a centelha divina. Em ambos os casos, não se concebe a presença do divino no mundo, questão central da teologia de Buber. Descrever a ação humana que permite ao homem falar com o Tu eterno é mais relevante do que pensar em compreendê-lo. De forma equivocada, o conceito moderno coloca o pensar no sentido de envolvimento do Eu consigo mesmo, quando, na verdade, é a reciprocidade do “encontro supremo” (BUBER, 2001, p. 100) do Eu-Tu absoluto que revela a missão humana. A análise fundamental da ontologia da relação de Buber, aponta para a crença errônea em um Deus que não é verdadeiramente, fruto da relação do Tu individual com o Tu Eterno, relacionar-se com “Ele mesmo” (BUBER, 2001, p. 99), difere da ideia que se tem dele.

A tentativa de compreensão do divino a partir de teorias, resulta no impulso de

inserir Deus no processo de objetivação. Inerente ao processo de racionalização, o homem adentra no mundo das prescrições do Isso em busca da causalidade dos fenômenos, numa tentativa de tornar-se isento das contingências da vida. Há, portanto, a crise do pensamento moderno: a filosofia traduz a negação da realidade de Deus e de seu poder transcendente. Para Buber, as diversas suposições filosóficas acerca do divino não são apenas parte da especulação teórica, mas revelam as relações entre religião e realidade, no fundo, ambas manipulam a realidade pelas imagens e “ideias” (grifo do autor), não percebem o Deus vivo em seu próprio espírito, no entanto, essa ligação imperfeita entre o divino e o homem precede a todo o anseio humano por redenção. Por sua vez, a esfera do Isso, negação do processo dialético, carrega em si própria a condição para a transcendência, tal condição se deve à estagnação provocada pelo excesso de Isso.

O divino, de quem o homem, em sua vida, vai realmente ao encontro, não paira acima dos demônios, mas os perpassa. Quem restringe Deus ao papel de reproduzir alguma coisa retira-o do mundo real em que vivemos, que em toda parte se encontra no foco da contradição e em toda parte anseia por redenção.(BUBER, 2007, p. 23)

De acordo com Buber, as investigações filosóficas desde o seu surgimento até a modernidade, procuram a adesão de Deus ao “espírito pensante” (BUBER, 2007, p. 114), sustentando a ideia de que a razão produziu o ser, e o produz continuamente. Seria parte do processo de emancipação racional, a insatisfação com a postura do homem pré-filosófico de invocar o Deus vivo “com um grito de desespero ou de êxtase, que por vezes veio a ser seu primeiro nome – como uma coisa entre outras, um ser entre outros seres, como um Algo” (BUBER, 2007, p. 114). Segundo Buber, o quadro conceitual eliminou o êxtase da imaginação, dos desejos e dos sentimentos e passou a conceber Deus sob conceitos, “*logos*” e “*apeiron*”, definidos em formas discursivas. Diante destas concepções, a atividade filosófica contestou tudo o que pode se constituir uma resposta que não atenda às exigências do espírito pensante. Buber (2007) explica:

Em geral, se a ideia vida de Deus se recusa a entrar nesse quadro conceitual, ela ou é tolerada de forma imprecisa ao lado de outra - como, em última análise, idêntica a ela ou pelo menos dependendo dela essencialmente - ou então é degradada como um mau substituto para ajudar o homem que não é capaz de pensar (BUBER, 2007, p. 114).

Uma vida santificada na terra diz respeito à ação, isto é, ao modo estético de se estar no mundo, na atitude de doação, de estabelecer relação com o Tu numa postura de contemplação.

O fervor⁶³ é a preparação para a revelação, refere-se ao entendimento, a linguagem divina, a procura de ver todas as coisas como irradiações divinas e unificar a “vida em Deus” (ZUBEN, 2001, p.25) e a “vida no mundo” (ZUBEN, 2001, p.25). De acordo com Perfetti:

A concepção sacramental do mundo, das atividades cotidianas, até mesmo de realidades tradicionalmente excluídas do sagrado, é o traço do hassidismo que peculiarmente Buber, indo além das intenções “comunidade” desse movimento, propõe-se como uma solução existencial para o homem contemporâneo. O sentido de (*Shekinah*), da ‘habitação’ de Deus no mundo, é transcendência na imanência. Deus “habitando” (*wohnt*) no mundo e “o mundo se torna – em termos universalmente religiosos – um sacramento; [...] só isso, que Deus o transcende e, ao mesmo tempo, habita nele, faz um sacramento. Tal sacralização de toda a realidade humana, no entanto, não pode ocorrer em uma esfera do sagrado que permanece separada da vida cotidiana e distinta dos gestos cotidianos. (PERFETTI, 2015, p. 417, tradução nossa)⁶⁴

Deus não é parte do “mundo supra-sensível” (BUBER, 2007, p.24), mas penetra e fala com o homem na imanência, o isolar-se no misticismo ou na abstração, a fim de tornar-se presente ao Tu eterno pode, assim, se transformar numa fuga do mundo incerto. Neste, o homem pode agir sem estar sob o jugo do que lhe atropela, isto é, pode conduzir sua ação unicamente por seu pensamento. A autoafirmação é constituída como negação da presença, dado que o ser aparente constitui-se pelo que está fora do espírito do homem, ou seja pela filosofia e pela religião.

4.1. A ABERTURA DO TU INDIVIDUAL PARA A TRANSCENDÊNCIA

Neste subcapítulo, averigua-se a forma como Buber explora a problemática a respeito da abertura para a consciência relacional do Eu-Tu eterno, serão apontadas as contradições da concepção moderna em que o homem possui unidade com o divino a partir da representação conceitual que, a princípio, se dá na projeção da relação no mundo do Isso. O posicionamento de Buber parte da análise antropológica das estruturas históricas e das experiências religiosas, que influenciaram a humanidade a se afastar de Deus. O autor procura mostrar que as relações com o divino não são estáveis do ponto de vista temporal e histórico, elas se constroem e se

⁶³ Remete ao termo emuná: “O substantivo emuná, tão importante na vida religiosa de Israel, pode ser traduzido por firmeza, fidelidade, confiança, fé; o verbo corresponde por conservar, confiar, crer”. (MUSSNER, 1987, p.78).

⁶⁴ La concezione sacramentale del mondo, delle attività quotidiane, anche delle realtà tradizionalmente escluse dal sacro, è il tratto di chassidismo che peculiarmente Buber, andando al di là delle intenzioni ‘comunitarie’ di questo movimento, ripropone come soluzione esistenziale per l’uomo contemporaneo. Il senso della (*Shekinah*), della ‘inabitazione’ di Dio nel mondo, è la trascendenza nell’immanenza. Dio «dimora» (*wohnt*) nel mondo e «il mondo diventa – in termini universalmente religiosi – un sacramento; [...] solo questo, che Dio lo transcende e, al tempo stesso, dimora in esso, lo rende un sacramento». Una simile sacralizzazione dell’intera realtà umana, però, non può aver luogo in una sfera del sacro che resti separata dalla quotidianità e distinta dai gesti di tutti i giorni (PERFETTI, 2015, p. 417).

destroem no movimento típico da “crença na fatalidade” (BUBER, 2001, p. 87), mas o ponto fundamental da sua crítica se dirige para o interior das relações pautadas na dialética da negação e da afirmação da relação com o Tu eterno. Buber aponta para a análise da gênese da formação do pensamento abstrato e normativo, que interfere na ausência da relação. Aquém das normas religiosas, sob as quais o homem acredita estar em relação com Deus, Buber busca analisar a gênese deste afastamento no interior da negação da transcendência, desconstruindo as experiências aparentes relacionadas à fé em Deus, sem, no entanto, negá-las em sua validade. O intuito é apontar para a possibilidade de abertura verdadeira entre o homem e Deus.

A crença na fatalidade é falsa desde o princípio. Todo esquema do decurso consiste somente em ordenar como história o nada-mais-senão-passado, os acontecimentos isolados do mundo, a objetividade. A presença do Tu, o que nasce do vínculo são inacessíveis a esta concepção, que ignora a realidade do Espírito; este esquema não apresenta valor algum para o espírito. A profecia baseada na objetividade tem valor apenas para quem ignora a presença. Aquele que é subjugado pelo mundo do Isso é obrigado a ver no decurso inalterável uma verdade que esclarece a confusão. Na verdade, tal dogma deixa subjugar-se mais profundamente ainda ao mundo do Isso. Porém, o mundo do Tu não é fechado. Aquele que na unidade de seu ser se dirige a ele, conhecerá profundamente a liberdade. E tornar-se livre significa libertar-se da crença na servidão (BUBER, 2001, p. 87)

Ser participante do ser é intuir, ontologicamente, o Eu da relação, etapa anterior e originária à concepção ontológica do ser como pura ideia. O homem que se afasta e se nega ouvir Deus, depara-se com o nada elaborado pela história da filosofia, quando se concebe Deus sob um conceito ou ideia, Deus não seria o inconcebível, “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, 2001, p. 102).

Primeiramente, há a negação da relação do Eu Tu absoluto para que, em um segundo momento, haja a recuperação da abertura ao sentido da transcendência, originariamente vivida na palavra-princípio Eu-Tu. A manifestação da relação transcendente Eu-Tu eterno funda ontologicamente o mundo no espaço e para além deste, possibilitando ao homem se organizar conceitualmente na multiplicidade de “experiências religiosas”, características do mundo do Isso. Não se trata de um pensar metafísico, no sentido filosófico de procura pelo Tu eterno, ou de submeter-se ao isolamento característico do misticismo. Buber não nega a relação noética com os seres espirituais, elas, por sua natureza, também irradiam o Tu eterno. Elas fazem parte do caminho do distanciamento e da volta do Deus vivo. Assim sendo, o propósito do autor é descrever efetivamente a forma com que as experiências religiosas do Tu individual produzem a abertura para a relação Eu-Tu em outro nível, que é, por sua vez, o Eu-Tu eterno.

Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno. Da mediação do Tu de todos os seres, surge não só a realização das relações para com eles, mas também a não realização. O Tu inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma, ele só se consoma plenamente na relação imediata para com o Tu que, pela sua própria essência, não pode tornar-se Isso (BUBER, 2001, p. 99).

Quando se fala em “abertura”, não se trata de um conceito metafísico que se interpõe entre o homem e Deus, abrir-se tem o sentido de doação, o homem é na medida em que se doa. Entretanto, Buber aponta que a ideia do divino concebida pela filosofia não prejudica, em si, a tomada de consciência da existência autêntica, dado que ela independe do homem. Buber concebe o processo de abertura à alteridade em sua forma inicial. Na relação Eu-Tu, num segundo momento, o Eu resiste à alteridade negando a experiência original com o divino. A perda da consciência da alteridade significa “[...] como esse conceito de Deus faz justiça à realidade a que se refere e a considera como realidade verdadeira” (BUBER, 2007, p. 16-17). Deste modo, o processo de concepção do conceito de relação com o Tu eterno em épocas modernas se dá a partir das experiências antropomórficas, por não excluírem exatamente o contato com o divino, mas, por se relacionarem com a necessidade de preservação do encontro, “[...] no próprio encontro surge necessariamente algo de antropomórfico, como um interlocutor a exigir mutualidade e reciprocidade, um Tu mais primordial que qualquer outra coisa”. (BUBER, 2007, p.17). Infere-se que, no próprio interior da materialidade do encontro, o Eu se ausenta em sua própria negação ao encontro, para, logo após, se afirmar num nível mais elevado de relação com o Tu eterno. “Quanto mais abstrata essa realidade, mais precisa ser compensada pelo testemunho da experiência viva” (BUBER, 2007, p.17). Neste sentido, “a completa remoção do mundo supassensível subsistente em si” (BUBER, 2007, p.26), mesmo que seja por meio da análise filosófica, na qual há um interlocutor, seria da parte do homem. De modo correspondente, o religioso acredita que o caminho para o Tu eterno também está em uma realidade independente, quando pertence unicamente ao seu próprio espírito. Deus sempre fala ao homem por meio de sua força criadoras em contradição⁶⁵, nem sempre o homem ouve, dado que ele participa do “eclipse da luz celeste”, característica da época moderna. Buber (2007) ilustra o momento de transcendência do ser do homem através da seguinte passagem bíblica:

Quando, no dia de sua criação – diz uma lenda judaica –, os primeiros homens rejeitaram a Deus e foram expulsos do jardim, pela primeira vez viram o sol se pôr. Ficaram amedrontados, porque não conseguiam entender tal fato a não ser como se, por sua culpa, o mundo estivesse voltando a mergulhar no caos. Durante a noite inteira os

⁶⁵ No sentido em que Deus age no mundo por meio da criação, o que inclui a contradição: a força de perdição eo poder de renovação. Restringir a criação divina retira-lhe o caráter de Deus vivo. (BUBER, 2007, p. 23).

dois ficaram sentados, um diante do outro, chorando, e sua conversação aconteceu. Então raiou a manhã. Adão ergueu-se, pegou um unicórnio e ofereceu-o a Deus como sacrifício. (BUBER, 2007, p. 26)

Do ponto de vista buberiano, cada época histórica manifesta atributos característicos da compreensão do sagrado, os devidos atributos da fé são marcadamente percebidos no modo como o primitivo e o moderno lidam com o poder da “liberdade criadora” (BUBER, 2007, p. 65, grifo do autor) de Deus. Na obra *Eu e Tu* (2001), o pensador cita o povo primitivo como exemplo de abertura e confiança na força que emana do mistério divino, para o primitivo, a realidade não é consequência do poder mágico do homem, sua ação é proveniente da ação essencial do criador. O inefável está ali, nas coisas naturais e espirituais que se comunicam com a eternidade e a infinitude. Todavia, Buber exalta a peculiaridade que há no “homem religioso” da época moderna: ele não se afasta do mundo por estar cada vez mais interessado em descobrir o sagrado por si mesmo, mas por acreditar que está em seu poder, atribuir a realidade à religião, em detrimento da vida social e envolto na crença de que, na comunidade, se alcança a relação com Deus, o homem acredita estar liberto da “masmorra da sociabilidade” (BUBER, 2001, p. 120). O fenômeno do afastamento, tão iminente no homem moderno, traduz a ideia de que as relações sociais da comunidade possuem a mesma força que atua na relação com Deus.

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. “Aqui o mundo, lá Deus” tal é uma linguagem do Isso; assim como “Deus no mundo” é outra linguagem do Isso. Porém, nada abandonar, ao contrário, incluir tudo, o mundo na sua totalidade, no Tu, atribuir ao mundo o seu direito e sua verdade, não compreender nada fora de Deus, mas apreender tudo nele, isso é a relação perfeita (BUBER, 2001, p.101).

Para Buber, o homem está preparado para o encontro supremo quando alcança a totalidade do Eu consciente de si mesmo. Esta consciência envolve aspectos importantes que mediam a relação com Deus. A saída do mundo do Isso é concretizada quando o homem se ocupa de sua “vontade” e não da “graça”, ocupar-se da graça significa cair na tentativa de objetivar o encontro com Deus, logo, o homem deve estar aberto à graça e não a sua procura.

A abertura do homem para com Deus indica a relação de reciprocidade, o escolher e ser escolhido, num movimento entre passividade e atividade. Esta relação é a tradução da linguagem entre o Eu e o Tu Absoluto, consagrada no “falar para” Deus ao invés de “falar dele”. Ela é o caminho para a presentificação da graça que incide a partir da “ação do ser em sua totalidade” (BUBER, 2001, p.100) “supressão das ações parciais” (BUBER, 2001, p.100) e de todas as “sensações de ação” (BUBER, 2001, p.100). Buber define a atividade da totalidade com o “fazer-nada” (BUBER, 2001, p.100) no sentido de que, “nada parcial se moveno homem”,

pois, toda tentativa de conceituar a relação incide sobre o conhecimento objetivante de Deus, e “nada dele intervém no mundo” (BUBER, 2001, p.100). A doação ao encontro está além de normas morais e sociais estabelecidas na modernidade: trata-se de uma abertura de responsabilidade com a vida e com o outro diante de Deus. Ter conquistado a firmeza desta disposição significa estar preparado para o encontro supremo.

4.2 A REVELAÇÃO DIVINA DO TU ETERNO

O movimento de Deus para com o homem constitui-se na exteriorização, a saída para fora de si mesmo, condição originária para a redenção do homem. A aproximação do humano com o divino é a transformação de Deus em existência, que se revela e se doa ao homem por amor, este amor aplicado a Deus é metafórico, no sentido do Eu para com o Tu. Para Buber, tudo o que emerge da consciência humana através do amor verdadeiro, caracteriza o Tu eterno: do homem pela mulher, do homem por seu povo, no “entre”, o Eu e o Tu. É da imersão na relação pura que emerge a revelação, na qual o homem experiencia Deus (não no sentido objetivante) e Deus se faz na relação. No instante da revelação, Deus se nega, ou seja, Ele deixa de ser Ele e se mostra ao homem em sua graça. Deste modo, a fé no encontro faz Deus existir para o mundo.

Que necessitas de Deus, mais do que tudo, sempre o sabes em teu coração: porém, não sabes também que Deus necessita de ti, de ti na plenitude de sua eternidade? Como existiria o homem se Deus não tivesse necessidade dele; como tu existirias? Necessitas de Deus para existir e Deus tem necessidade de ti para aquilo que, justamente, é o sentido de tua vida. (BUBER, 2001, p.104)

A “saída” de Deus para a dimensão existencial humana representa a ruptura com o processo de helenização, estruturada na trajetória do caminho do homem até Deus. Diferentemente do modelo circular grego, a narrativa judaica é linear no sentido pelo qual tudo pode ser experimentado a partir da presença; não se pode descrever a criação, a revelação e a redenção como um processo exterior já acontecido, ir até Deus é experiência relacional. Por esta razão, o conhecimento sobre o real e sobre o divino ocorre no tempo, no instante. Conhecer é agir no presente e isto está intimamente ligado à tradição judaica.

EHEYÉH ASHER EHEYÉH, diz Deus, quando Moisés lhe pergunta por seu nome. “SEREI AQUELE QUE SEREI”, diz Deus. Ou, numa tradução menos literal, e a meu ver mais precisa, “SEJA EU QUEM FOR”. A dimensão infinitude Deus está dada aí, nessa resposta aparentemente “malcriada”, em que Ele praticamente diz a Moisés: “Deixa de fazer perguntas idiotas. Meu nome não importa, importa apenas a minha existência.” Deus diz: “Sou um estranho, e jamais me conhecerás”. (BOGOMOLETZ, 2007, não paginado)

Buber rejeita o Eu como substância organizadora da realidade. Esse processo faz parte da trajetória filosófica de sempre tentar trazer o mundo à existência, seja por contemplação de uma ideia criada por ela mesma, ou por postular a ideia como “potencialidade do próprio espírito pensante” (BUBER, 2007, p. 114). O Eu, que tratou o Absoluto, primeiramente como objeto de pensamento apreensível, passa, posteriormente, a destruir o conceito de ser-absoluto criado por si mesmo. Sob sua custódia, ao decidir tomar a atitude cognoscitiva, o homem destrói dimensão “do absoluto de si próprio” (BUBER, 2007, p.115). Ao explorar a relação de fé com o fenômeno da relação Homem-Mundo, o Eu dispõe da “força do além” (BUBER, 2007, p.115), se isentando de escutar e entender as situações mundanas como chamados endereçados a ele. Deus se oferece ao encontro, o homem acredita ter “poder sobre os poderes que invoca” (BUBER, 2007, p.115), manipulado sob a vontade humana de tudo objetivar, o Tu eterno se torna o “Algo” na concepção do homem moderno. Buber explica:

Em nossa era, a relação Eu-Algo, gigantescamente inchada, usurpou, praticamente sem contestação, a norma e o domínio. [...] Esse individualismo que se tornou onipotente, como todo Algo que o rodeia, não consegue conhecer naturalmente nem a Deus nem a qualquer autêntico absoluto que se manifeste aos homens como sendo de origem não-humana. Ele fica no meio do caminho e nos esconde a luz do céu (BUBER, 2007, p. 119).

O Tu Eterno relaciona-se de forma unitária com o mundo, por meio de uma “dialética da alteridade” (PERFETTI, 2015, p.415), num movimento de atualidade e latência, cabe ao homem corresponder à relação plena, na medida em que compreende a sua missão de atualizar Deus no mundo, mesmo diante das contingências. Este pensamento pertence ao diálogo sempre renovado defendido pelo hassidismo. O Tu Absoluto revela ao homem a natureza de seu ser no fenômeno e, por conseguinte, o judeu hassídico, deve buscar tomar conhecimento de Deus. Quando o homem não desperta para o divino, não concretiza os preceitos da Lei⁶⁶, assinalando a recusa à infinitude do Tu eterno. Este fazer e concretizar a palavra de Deus, é revestido de significação teológica por Buber, deste modo, surge a questão de como fundamentar a complexa estrutura em que o Tu Absoluto é a própria transcendência que se atualiza na transcendência do homem. Com efeito, abre-se o leque de questionamentos que se interpõem ao diálogo entre homem e Deus, em um âmbito mais amplo, trata-se de unificar o fundamento da teologia de Buber a partir de uma

⁶⁶ Remete aos sinônimos ou quase sinônimos: “sabedoria”, “palavra”, “caminho”. Para maiores informações conferir MUSSER, 1987, p. 29).

questão: por que Deus não permaneceu nele mesmo, eternamente em distanciamento do homem?

O Tu absoluto revela ao Tu individualizado, a natureza do seu ser para que entre “criatura e criador” (BUBER, 2001, p. 104) haja a reciprocidade sem reservas. Por conseguinte, o homem necessita de Deus, e Deus necessita do homem na plenitude de sua eternidade, assim sendo, Buber apresenta uma descrição fenomenológica da experiência relacional originária, visando apontar a complexa estrutura em que Deus pode ser contemplado em cada coisa. O homem pode, através do agir puro, atingir Deus, sem que haja absorção do Eu pelo Tu eterno, e deste àquele. Há no Eu-Tu eterno a palavra que cria, representada na literatura judaica através da educação do *tzadikim* (mestre) para com o *hassidim* (discípulo), este processo de fala e escuta é concebido por Buber como fundamento de cunho filosófico por expressar a autenticidade do diálogo entre os homens e destes com Deus. O movimento hassídico influenciou decisivamente Buber no desenvolvimento da concepção de uma nova relação livre de manifestações e cultos que reificam Deus. Zuben explica a natureza desta relação intuída na prática e realizada no mundo como morada de Deus:

Vê-se um novo tipo de relação entre o mundo e Deus, que não é simplesmente panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. A imanência de Deus não implica absorção do mundo por Deus. Pelo contrário, ao afirmar esta relação, a doutrina hassídica pode ser qualificada de panteísta, isto é, longe de uma identificação entre Deus e mundo ela significa e afirma a realidade do mundo como mundo-em-Deus (ZUBEN, 2001, p. 25).

O processo vital da construção da hermenêutica de Buber, possui o núcleo de entendimento na ideia de renovação das ações por meio da piedade e união presentes nas lendas hassídicas. Analisando as narrativas dos *rabis* envolvidos pela fé, o pensador encontra, nos mitos, em meio a inúmeras representações do sagrado, a inspiração para a construção da fenomenologia da relação Eu-Tu eterno. Deus, nas narrativas míticas, não é estático, mas convoca o homem de fé a um propósito: a conversão, para que a redenção que Deus reserva ao homem chegue até ele.

Na Torah, Deus, que é o senhor da história, ensina à sua criatura finita por meio de uma relação dialógica. O homem não é concebido como um ser passivo, pois cabe a ele completar o mundo. Deus anseia que nos religuemos a Ele, não por intermédio de êxtases místicos, mas na esfera concreta de nossa ação no mundo, aprendendo e ensinando, desenvolvendo nossas potencialidades e das pessoas que nos cercam. (PFEFFER, 2016, não paginado)

Buber (2007) apresenta a sua filosofia sinalizando para o homem moderno a importância da descoberta de Deus, mesmo quando Ele é considerado eclipsado e indiferente ao apelo do

homem. Na verdade, de acordo com momento histórico, é o “olho do espírito” (BUBER, 2007, p.117) que está incapacitado de compreender a infinitude de Deus, na escuridão da finitude, a humanidade afirma uma ligação de confiança mútua com o Absoluto, na qual não há ligação verdadeira. Buber se refere a esta aparente relação de transcendência, impetrada pela infidelidade ao Deusvivo, à ideia de “transcendência eclipsada” (BUBER, 2007, p. 117). É no retorno da fé experimentada na consciência verdadeira que o homem vivenciará a revelação.

A narrativa bíblica de Adão e Eva trata da percepção da conversão que todo homem é levado a desenvolver enquanto está em vida. Diante das incertezas e aflições, ele se esconde da missão de encontrar o seu caminho até Deus, após comerem o fruto proibido da árvore, a indagação revela o chamado de Deus à consciência: “Adão, onde estás?”.¹¹⁶ Não é que Deus não saiba, Ele interpela a realidade de Adão chamando-o à presença, perguntando-lhe sobre o seu “instante”, da tomada de consciência de sua responsabilidade diante do mundo e de Deus. De forma semelhante a Adão, todo homem deve ter a consciência de que ele existe como ser enviado na terra, diante do qual ele está colocado, e, que somente na relação de transcendência Eu-Tu, oTu eterno se revela.

4.3 O TU ETERNO COMO RELAÇÃO PERFEITA

No início do Capítulo 3, da presente dissertação, foi abordado o fundamento essencial da relação Eu-Tu absoluto, percorrendo as experiências de fé concebidas pelos homens como relações perfeitas. Ao discorrer sobre estes relacionamentos nos quais o homem acredita compreender quem é Ele mediante atos religiosos, Buber apresenta o contraponto ao colocar a questão de que a relação perfeita não se dá no terreno da compreensão de Deus, mas justamente na aceitação da presença, destarte, cria-se o paradoxo: como aceitar Deus sem compreendê-lo? De que modo a negação da identificação do homem com Deus pode sustentar a relação?

A relação perfeita manifesta-se sempre como realidade, inteiramente diferente das ações parciais, o que separa as modalidades de ação é o conhecimento íntimo sobre a polaridade que envolve o ser e todas as coisas. O principal exemplo citado por Buber é o entendimento sobre a tensão a respeito do conceito de amor. Este não é sentimento, não é constituído e nem constitui a polaridade das relações parciais, em sua homogeneidade, o amor acompanha o fato da relação no face-a-face; ele não está na alma pois, se estivesse, seria relativizado sob o ponto de vista psicológico. Então, no que tange à alma, “a relação perfeita só pode ser concebida como bipolar, como uma *‘coincidentia oppositorum’*, como união de sentimentos contrários” (BUBER, 2001, p. 103). Este sentimento é o que Buber chama de “sentimento de criatura” (BUBER, 2001, p.

103), indissolavelmente ligado à polaridade do amor e do temor a Deus. O pensador explica que Deus é temido quando a existência se mostra como um tenebroso mistério, e é amado como Ele quando o sagrado faz parte da representação do mundo. Zuben, no prefácio de *Eu e Tu*, explica o hassidismo como gênese e referência do amor na filosofia de Buber:

O Hassidismo concretizou profundamente, como nos mostram as “Histórias do *Rabi*”, três virtudes que se tornaram essenciais para a realização da tarefa de cada um: o amor, a alegria e a humildade. Foi pelo amor que o mundo foi criado e é através dele que será levado à perfeição. O temor de Deus é somente uma porta que leva ao amor de Deus, que ocupa lugar central na relação entre Deus e o homem. Deus é amor, é a capacidade de amar, é a mais profunda participação do homem em Deus (ZUBEN, 2001, p. 26).

Não obstante, o temor a Deus é o primeiro passo para o amor, a prece contempla o abrir-se para a presença divina e a disposição em ouvir. O homem que, por ventura, partir do amor, estará amando um “ídolo fabricado por si próprio, um ídolo a quem é fácil amar, não o verdadeiro Deus, que a princípio é terrível e incompreensível” (BUBER, 2007, p. 37)⁶⁷. Por sua vez, emerge do pressuposto antropológico da concretude o verdadeiro sentido de aprender a amar a Deus, o suportar a vida concreta, por mais terrível e incompreensível que seja, é o que leva o crente (BUBER, 2007, p.36) ao início da verdadeira realidade religiosa:

Ir ao encontro da situação concreta como sendo dada não significa, em absoluto, que alguém tenha de aceitar em toda a realidade nua e crua, como “dado por Deus”, aquilo que em cada caso lhe acontece. Ao contrário, pode manifestar toda a sua hostilidade contra aquilo que acontece, tratando-o como um “fato” destinado apenas a desafiar suas próprias forças. Mas não se subtrairá à forma concreta daquilo que é e acontece; antes, mesmo sob a forma de luta, a enfrentará sobre si e dentro de si (BUBER, 2007, p. 38).

Por essa razão, embora Buber trace as relações parciais, mostrando suas especificidades e diferenças no percurso da história, seu pensamento salienta o modo estético de ser na relação Eu-Tu absoluto. A ação que contempla a relação através da palavra, é o modo estético de ser extrínseco às diferentes posições que o homem religioso ocupa, diante de Deus, no mundo do Isso. Como parte do desenvolvimento da relação intersubjetiva, Buber apresenta exemplos de doutrinas da modernidade que não expressam o sentido primordial da relação. A primeira é a relação de dependência, onde o Eu, absorvido em Si-mesmo, ora abole o dizer-Tu da relação, ora a torna estática quando “julga que o ser livre do eu se coloque imediatamente em si mesmo como se fora da Unidade divina” (BUBER, 2001, p. 105). Em ambas as doutrinas, o Tu é ausentado: na primeira, a dualidade Eu-Tu deixa de existir, pois tudo se integra e se realiza no

⁶⁷ Nota-se que Buber utiliza do termo “incompreensível” em diversas passagens da obra *Eu e Tu* (2001) com o intuito de conceber Deus fora do plano de objeto de conhecimento da filosofia e teologia.

divino; na segunda, o ser humano se sente totalmente capaz de dizer sobre Deus, absorvido pela certeza da identidade do divino e do humano, percebe-se a necessidade humana, em determinadas épocas, de imitar os gestos divinos, ou pelo menos acreditar ter poder de entendimento sobre os desígnios da criação, como desejo de estar mais perto de Deus.

Estes elementos que integram o ato religioso do homem são a distorção da relação pura, marcada pela “dependência” em alguns casos, e pela “absorção” em outros. Esses processos, nos quais as doutrinas reclamam para si a unidade identitária entre o homem e seu criador, e também no humano como único existente, são pautados no Eu que se compreende como centro de articulação. Isto decorre mediante a visão mitificada da vida, que se realiza na doutrina e por ela, assinala a crença na unificação ou na identidade entre o Eu e Tu absoluto. A este respeito, Buber cita o Evangelho de João 10:30, interpretado no contexto da doutrina da absorção: “As doutrinas da absorção reclamam para si as grandes fórmulas da identificação — uma delas sobretudo invoca a palavra de São João: “Eu e o Pai somos um, [...]” (BUBER, 2001, p. 105). Não obstante, o equívoco é pontuado na tentativa de estabelecer algo de verdadeiro e único a partir do entendimento acerca do evangelho.

Que a invocação do “somos um” é infundada, torna-se claro para quem ler imparcialmente, parágrafo por parágrafo, o Evangelho segundo João. É, sem dúvida, o Evangelho da relação pura. Há mais verdade aqui do que na fórmula familiar dos versos místicos: “Eu sou tu e tu és eu”. O Pai e o Filho consubstanciais — podemos afirmar: Deus e o Homem consubstanciais, constituem o par indestrutivelmente atual, os dois suportes da relação primordial, que vinda de Deus ao homem se chama missão e mandamento, indo do homem a Deus se chama contemplação e escuta e entre os dois se chama conhecimento e amor. É nesta relação que o Filho, embora o Pai habite e opere nele, se inclina diante daquele que é “maior” que ele e ora. Sevãs todas as tentativas modernas em interpretar esta realidade originária do diálogo como um relacionamento do Eu ao Si-mesmo ou algo semelhante, um fenômeno fechado no qual a interioridade do homem seria autossuficiente; tais tentativas pertencem à história insondável da desatualização. (BUBER, 2001, p. 106)

A análise da dualidade, perdida na invocação do “somos um” (grifo do autor) permite a seguinte pergunta do próprio filósofo: “- E a mística? Ela relata como se pode vivenciar a unidade sem dualidade. Pode-se duvidar da exatidão de seu relato?” (BUBER, 2001, p. 106). Buber diz que sim, pois há a perda da consciência da dualidade: “A mística os confunde, às vezes, em sua linguagem, como também eu os confundi outrora”⁶⁸. Buber explicita dois eventos

⁶⁸ “Desde o início de sua trajetória intelectual, no início do século XX, até sua maturidade filosófica, em 1922, pode-se entender que o desenvolvimento do pensamento de Buber parte de uma etapa inicial, dedicada ao misticismo, com estudos sobre a mística cristã e judaica, e seus relevantes estudos sobre o hassidismo — de 1900a 1912; em seguida, a etapa que poderia ser denominada existencialista, representada, sobretudo, pela obra *Daniel* (1916); e outra etapa consagrada ao estudo da religião, com as conferências *Religion als Gegenwart* (Religião como Presença), culminando com *Ich und Du*, onde expõe sua filosofia do diálogo.” (ZUBEN, 2017, p.789)

onde ocorrem a perda da consciência da dualidade: quando a alma alcança a unidade no sentido da “exaltação” (BUBER, 2001, p.106), estágio decisivo onde o homem percebe que ali há a possibilidade de um passo em direção ao mistério e à salvação; e quando a dualidade perde para a unidade, desaparecendo o Eu-Tu que, no instante anterior, estava na presença da divindade. O pensador segue com a seguinte questão problematizadora que envolve o retorno no Isso caracterizado por sentimentos, como: “a glorificação, a divinização e a unidade”:

Porém, quando alguém iluminado e esgotado, voltar à miséria das coisas terrestres e refletir com coração advertido sobre os dois eventos, o ser não lhe parecerá dividido e, em uma das partes, abandonado à perdição? De que serve à minha alma poder ser de novo afastada deste mundo, se esse mundo permanece necessária e totalmente apartado da unidade? (BUBER, 2001, p. 107).

O homem, no engano da exaltação, envolto pela fé no mistério e salvação, o que o faz se sentir pronto para a relação pura, acredita estar mais perto de Deus. O afastamento do divino traduz a perda da dualidade, levando o Eu a cada vez mais buscar, individualmente, por suas próprias descobertas. O homem se perde da tarefa divina por retornar ao mundo do Isso e por saborear a felicidade da exaltação, há um “transbordamento” (BUBER, 2001, p.107) . Em decorrência da exaltação, o homem sente a relação sem saber que está na relação, assim, neste caminho para Deus, tudo é decisão voluntária, pressentida, secreta. De certa forma, o homem pode se perder de uma tentativa de entender a riqueza abundante do mundo celestial. Por que há o pobre destino do homem? Qual o sentido? Estes dois eventos são chamados de “êxtase da unificação” (BUBER, 2001, p. 107).

Outro aspecto da doutrina da absorção é quando o Eu vê a união do universo consigo mesmo tão idênticos, que nenhum dizer Tu possa garantir uma última atualidade, o nível de exaltação religiosa é tão alto que se perde a possibilidade de responder ao outro como seu Tu. Faz parte da estrutura da absorção a busca pelo ascetismo. A fim de ilustrar a quebra do diálogo com o Tu, Buber cita uma parte do *Upanishad* em que Indra, o príncipe, indo ao encontro do espírito criador, *Pradshapati*, almeja buscar um conhecimento de si mesmo. Depois de um longo tempo, o príncipe percebe que, ao dormir em sono profundo, sem sonhos, ele cai no aniquilamento. Então, chega-se a um ponto em que o homem, na busca por si mesmo, acaba nem sabendo algo sobre si mesmo, não há nem mesmo a unidade dele mesmo com o universo. O homem não sabe nem dizer o que é ele, pois não sabe nem o que é o mundo a sua volta. Buber (2001, p. 108) explica: “O homem que emerge deste aniquilamento, pode reconhecer a experiência através da expressão-limite da não-dualidade, sem, no entanto, poder chamá-la de unidade”. Nesta ação parcial, o homem não decide ver o Tu, mas pensa estar em contato com a

esfera de um sujeito puro, “naquele que pensa o mundo” (grifo do autor), o homem entra no mundo do pensamento, sem saber que rejeita a ideia de que não há pensante sem pensado, no qual ele mesmo é o produto e o objeto; anulando-se o objeto, anula-se a própria atualidade. Buber ressalva que não se trata de pensar uma imagem ou representação de Deus, o que acarretaria na causalidade típica do mundo do Isso. Mas se trata do estado de absorção semelhante ao sono profundo daquele que não tem memória⁶⁹.

Dado que o homem saia da relação perfeita, ele tem gravado na memória os encontros passados, mesmo tendo caído no mundo do Isso, visto que quando o homem está no estágio de busca pelo sujeito puro, e, portanto, Deus não se envolve, há a queda em sono profundo, sem consciência e memória. “São estes os cimos mais altos do mundo do Isso, deve-se respeitar o sublime poder de ignorar e reconhecê-lo respeitosamente como aquilo que, no máximo, se pode vivenciar, mas que não se pode viver” (BUBER, 2001, p. 109). Deste modo, a relação perfeita não ocorre na busca de um ser puro, ausente da experiência concreta, mas, na própria experiência concreta, no ato de pressentir o Tu Eterno “[...] é a realidade central da hora cotidiana e terrena onde um raio luminoso, sobre um galho, te faz pressentir o Tu eterno” (BUBER, 2001, p. 107).

Assim sendo, o conhecimento que o homem possa ter de si mesmo, do mundo e de Deus, depende do estatuto ontológico do encontro Eu-Tu. Fica claro que, para Buber, o homem não pode ter conhecimento de Deus a não ser como pessoa, o absoluto ilimitado e aberto ao homem, o sentido da revelação se expande para além do que está nas escrituras, e, sobretudo, exige a renovação da fé para que Deus ame e seja amado. A redenção é a mesma para todos: nos momentos de crise em que não há a percepção do divino, o homem deixa as crenças que não alcançam verdadeiramente Deus passando a buscar o reencontro como Tu Eterno.

5 CONCLUSÃO

A relevância da questão sobre a transcendência abordada dentro da obra de Buber pode ser observada a partir de como a compreensão do diálogo entre Deus, homem e mundo abre possibilidade de mudanças de perspectivas. Buber não só refuta o conceito de universalidade qual partem todas as particularidades, mas coloca o pensamento em movimento, insere no ato de pensar o ato de criar relações e não essências. O tradicional conceito de verdade inquestionável da tradição filosófica é posto em análise ao longo de todas as obras do filósofo. Suponhamos que Buber tenha se perguntado se é possível afirmar algo do que não foi experienciado na vida

⁶⁹ Conceito trabalhado no Capítulo 3 da presente dissertação.

real. Quando se pergunta algo, espera-se que o outro responda. "Não tenho ensinamentos a transmitir... Tomo aquele que me ouve pela mão e o levo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo" (ZUBEn, 2001, p.44). Não se deve viver sob dogmas, seja no pensamento filosófico, antropológico ou teológico. O diálogo é a criação do movimento do real, o real é a esfera do diálogo.

O modo como Buber considera a relação e tudo o que parte dela ampliam o âmbito da antropologia e de como a filosofia pode operar conceitualmente. A hermenêutica defendida pelo pensador judeu não invalida as teorias antropológicas e filosóficas, ao invés disso, parte delas como meio de resgate à "nostalgia do humano", especificamente do homembíblico. Buber convida o leitor à revisão das perspectivas sobre o sentido da existência humana, este chamado é uma exigência que consiste no empreendimento efetivo da "conversão" do homem, e não de uma simples nostalgia do passado. Esta construção de uma nova perspectiva antropológica filosófica permite que o homem ative o pensamento e o pensamento crie a vida.

Buber não trata sistematicamente a relação dialética, pelo contrário, a coloca sob o conteúdo vivido da experiência humana. O homem, acredita Buber, vive constantemente atrelado ao paradoxo dual da situação humana: ora ele se insere cada vez mais no imanente, ora sai para o encontro com o transcendente. À concepção metafísica de distinção entre o imanente e o transcendente é inserida a inter-relação entre transcendência e imanência. No solo da inter-relação estão as palavras-princípio que, tomadas em si mesmas, delimitam a dialética, não no sentido circunstancial, mas ontológico, por isso, a relação é o elemento fundamental na busca da identidade humana.

É inerente ao processo dialético a concepção pela qual o Tu e o Isso não são conceitos estáticos, mas que se dinamizam e se entrelaçam a partir de suas próprias negações e afirmações. Para tanto, a tese Eu-Tu é destruída como parte natural do processo. A razão disto é que a partir do excesso de resposta, o Eu amarra o Tu ao mundo do Isso. Quanto mais poderosa for a resposta, mais surge a necessidade da presença do Tu, esse retorno à relação integra o Tu em outro patamar.

Vê-se claramente a união não conceitual, mas real do homem com o mundo e o divino. Desta perspectiva, a peculiaridade, a singularidade que torna o homem naturalmente relacional, reside no fato de que o Eu que se apresenta de um modo diante do Tu, é diferenciado Eu diante do Isso. Precisamente nesta duplicidade de modos de ser estão os aspectos que integram a relação com o mundo: a presença e a ausência, interioridade e exterioridade, subjetividade e objetividade. Deste modo, o Eu se realiza na relação com o Tu, ao se realizar com o Tu, o Eu, já em um segundo movimento (Eu-Isso), produz algo (Isso) que nega o Tu. O Eu integra o Isso

àquilo que nega para que, num terceiro estágio, o Eu supere a negação para afirmar a síntese, Eu-Tu eterno. Se assim não fosse, o Eu estaria condenado a estar voltado para fora de si, limitando a sua interioridade à exterioridade, ou seja, ele passaria a ser uma coisa entre coisas. De outro modo, caso o Eu fosse reduzido a interioridade, haveria o aniquilamento da reciprocidade, conseqüentemente, o homem teria uma consciência vazia que, ora o faz confundir-se com a realidade, ora o joga no abismo de sua subjetividade. Se através da experiência no mundo do Isso se verifica uma queda, esta mesma experiência possibilita a abertura para a revelação. Assim sendo, Buber alerta à modernidade que a característica da negação do Tu é tornar o homem prisioneiro do mundo criado por ele mesmo, o único caminho para vencer o apelo do Isso é a conversão, pela qual o homem assume a realidade do mundo e descentraliza-se do egotismo.

Sucessivamente, passando pela dialética, o homem aumentará o grau de complexidade da relação. A ênfase de Buber ao par Tu, consiste em um pressuposto importante: a abertura da disponibilidade do espírito para o contato com o mundo concreto a partir do encontro originário. Desta forma, o Tu é a possibilidade do homem, ser finito, experimentar a infinitude. Na própria esfera do Eu-Tu, as relações possuem graus diferentes de acordo com o ser (natureza, o homem e seres espirituais). No Eu-Isso, há etapas em que o homem não se sente preso permanecendo no processo de objetivação do mundo, noutras, o Eu consegue transformar o Isso em conceitos necessários para a “aquisição de conhecimentos” (BUBER, 2001, p. 74). Somente na relação com o Tu eterno não há categorias. Deus é Ele mesmo por ele mesmo, Ele é o ato que liga o homem ao mundo e a sua consciência.

Deste modo, não se trata de um processo somente lógico: tese, antítese e síntese, mas refere-se a um processo que parte do fundamento do ser humano através de cada palavra-princípio. Por esse caminho, Buber traça a sua teologia, situando-a mediante conceitos filosóficos, a intersubjetividade é o corpo da relação dialógica que permite ao ser do humano entender o sentido ontológico da existência. Mais do que uma ontologia, Buber propõe uma ontologia da relação, a transcendência é a abertura do diálogo entre o Eu e o Tu eterno que implica no retorno do homem ao seu modo originário de ser Eu-Tu. Sendo uma análise pré-discursiva, tem o sentido de remeter o homem diante de si mesmo, aberto ao processo de fala e escuta. Portanto, a relação dialética é a via para se reconquistar o diálogo original das experiências que envolvem a compreensão do mundo como lugar da revelação divina, através da qual a redenção concretiza a consciência de responsabilidade diante do todo.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. Trad. de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas: Verus, 2007.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

BUBER, Martin. **Encontro: Fragmentos Autobiográficos**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

BUBER, Martin. **¿Que es el hombre?** Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARAÚJO, Willamis Aprígio de. **Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós Graduação em Filosofia, 2014.

BOGOMOLETZ, Davi. O Hassidismo como visão de mundo: uma reflexão para a noite de Shavuot. **Site Hessed Espiritualidade**. 2007. Disponível em: <https://www.cjb.org.br/Hessed/espirt/hassidismomundo.htm>. Acesso em: 10 dez. 2020.

BUENO, José Luiz. **A travessia do nada na Filosofia da Religião de Franz Rosenzweig**. 2016. Tese (Doutorado em ciência da religião) - Universidade Católica de São Paulo. 2016.

CARVALHO, José Maurício de. **Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade**. São Paulo: Filoczar, 2017.

CARRARA, Ozanan Vicente. **A relação em Martin Buber**. *Mimesis*, Bauru, v. 23, n. 1, p.81-98, 2002.

DASCAL, Marcelo. A idéia de paz na filosofia de Martin Buber. **Do Diálogo e do dialógico**. Tradução Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.

FERRARI, Franceso. **Martin Buber: Vita monologica e vita dialogica**. Free Ebrei. **Revista online di identità ebraica contemporanea**, v. 5, n. 2, p. 1-20, set. 2015.

FRIEDMAN, Maurice S. **Martin Buber and the human sciences**. Madrid: SUNY Press, 2012.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. **A filosofia hebraica de Franz Rosenzweig**. *Revista*

brasileira de filosofia da religião, v. 1, n. 1, p. 25-36, 2014.

GUENDELMAN, Constanza Kaliks. Alteridade e Diálogo como Elementos Constituintes do Fazer Educativo—Um Olhar para a Perspectiva Dialógica. **Revista Portuguesa de Pedagogia**, v. 52, n. 2, p. 5-18, 2018.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Franz Rosenzweig e o Pensamento Dialógico**. São Paulo: Leya, 2017. Disponível também: https://www.academia.edu/45492030/Cap_3_A_Estrela_da_Redencao_e_a_criacao_de_sentido. Acesso: 10 mai. 2021.

KAUFMANN, Walter. Buber's failures and triumph. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 3, n.5, p. 441-459, 1978.

KAUFMANN, Walter. **I and you: A prologue**. New York: Touchstone, 1970.

MARCONDES FILHO, Ciro. No diálogo com o outro, a crisálida pode tornar-se borboleta, a comunicação tem chance de acontecer: *sobre Martin Buber*. **Em Questão**, v. 14, n. 1, p. 95-105, 2008.

MARCONDES FILHO, Ciro. O Resgate Do Diálogo Humano Diante Das Tecnologias: A Importância De Martin Buber. **Revista Filosófica São Boa Ventura**, v. 11, n. 2, p. 9-26, 2017.

MARTINS, Jasson da Silva. A existência Intersubjetiva em Martin Buber. **Argumentos**, v. 2, n. 4 - 2010 , p. 28-37.

MUSSNER, Franz; DATTLER, Frederico. **Tratado sobre os judeus**. Paulinas, 1987.

ODERO, José M. Martin BUBER, **Dos modos de fem**. Madrid: Caparrós Editores, 1996.

PERFETTI, Stefano. **Trascendenza nell'immanenza**. Un percorso intorno a L'Eclissi di Dio di Martin Buber. 2015, p. 415.

PFEFFER, Renato Somberg. **Filosofia do diálogo: aproximações entre Hannah Arendt e Emmanuel Lévinas**. 2018.

PFEFFER, Renato Somberg. **Reflexões Acerca Do Pensamento De Martin Buber**. Portuguese Edition, 2016.

PUTNAM, Hilary et al. **Jewish philosophy as a guide to life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein**. Indiana University Press, 2008.

SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento. **Diálogo e educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber**. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2008.

SIDEKUM, Antônio. **A intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia e São Lourenço de Brindes, Caxias de Sul, 1979.

STEWART, John. O insight central de Martin Buber: implicações para a sua filosofia.

Cadernos de Estudos Linguísticos, v. 11, p. 89-102, 1986.

TCHITOKOTA, João Tchapinga. **Pensar o conceito de relação na filosofia de Martin Buber: explorando a dimensão dialógica da existência humana**. 2009. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Portugal, 2009.

TEIXEIRA, Lucas Pereira; VELLA, Giovanni. Deus entre o psíquico e o real: a polêmica entre Carl Gustav Jung e Martin Buber. **PAULUS: COMFILOTEC**, v. 7, n. 4, p. 15-25, 2018.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. São Paulo:Edusc, 2003.

ZUBEN, N. A. von. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 13, n. 38, p.941-968, 3 jul. 2015.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **A questão do inter-humano, uma releitura do Eu e Tu de Martin Buber**. Síntese -Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, p. 87-110,2010.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. A Revelação no pensamento de Martin Buber.**Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 9, n. 3, p. 785-809, 2017.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Eu e Tu/Martin Buber**: tradução do alemão, introdução e notas. São Paulo: Editora Centauro, 2001.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru:EDUSC, 2003.