

FACULDADE PAULUS DE TECNOLOGIA E COMUNICAÇÃO

LEANDRO PEREIRA DE CASTRO

O DESAFIO DE TORNAR-SE PESSOA
O FLORESCIMENTO DO HUMANO EM MARTIN BUBER

São Paulo

2015

FACULDADE PAULUS DE TECNOLOGIA E COMUNICAÇÃO

LEANDRO PEREIRA DE CASTRO

O DESAFIO DE TORNAR-SE PESSOA
O FLORESCIMENTO DO HUMANO EM MARTIN BUBER

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado à Banca Avaliadora da FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, como exigência parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Thiago Calçado.

São Paulo

2015

Castro, Leandro Pereira de.

O desafio de tornar-se pessoa: o florescimento do humano em Martin Buber. / Leandro Pereira de Castro. – 2015.

97 f.: il.; 30 cm.

Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, São Paulo, 2015.

“Orientação: Prof. Dr. Thiago Calçado”.

1. Martin Buber 2. *Eu e Tu* 3. Filosofia Personalista 4. Pessoa 5. Encontro I. Castro, Leandro Pereira de II. Título

LEANDRO PEREIRA DE CASTRO

O DESAFIO DE TORNAR-SE PESSOA
O FLORESCIMENTO DO HUMANO EM MARTIN BUBER

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado à Banca Avaliadora da FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, como exigência parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Thiago Calçado.

São Paulo, de dezembro de 2015

Prof. Dr. Thiago Calçado

Prof.

Prof.

São Paulo

2015

À minha avó Julia Freitas, cuja presença poética revestida de uma reciprocidade afetiva tem me inaugurado diariamente na crença no humano. E, aos meus pais – Iracema Fernandes e Alceu Luiz Pereira de Castro *in memoriam* – que me proporcionaram o entendimento de que não há nenhuma realidade incoerente neste mundo [...]. As cruzeiras cotidianas, por eles vividas, foram sendo tecidas no específico de minhas memórias. E, não haverá elas de serem as mais significativas?

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Thiago Calçado, por assumir a responsabilidade nas orientações já com as pesquisas em andamento, e pelos apontamentos realizados ao longo dos estudos para que estivessem entrelaçados à proposta inicial.

Ao Prof. Dr. Marco Antônio Palermo Moretto, pelas orientações primeiras, pois tiveram sumária importância na formulação do projeto e da construção do capítulo inicial desta monografia.

À Janete de Castro, irmã e amiga, pelo carinho e incentivo de uma vida toda, cujo desdobramento proporcionou-me a possibilidade da Filosofia.

Ao Tiago Santos, pela recíproca e autêntica amizade, cuja presença é sempre revestida de uma riqueza filosófica e poética.

Aos amigos que sempre me revisitaram através do honesto incentivo nesta fase preambular da formação filosófica. De forma, muito especial à Jéssica de Paula e ao Renan Damaceno, cuja colaboração foi de fundamental importância.

À Nívia, bibliotecária desta faculdade, pela amizade e atencioso envolvimento em meu processo formativo.

À Rosana, colaboradora da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, que pelo fundamental exercício e desempenho de suas funções, participa, de forma efetiva e indiretamente, no processo de construção do conhecimento.

Aos professores que me acompanharam do primeiro ao último semestre. À todos meus sinceros agradecimentos [...]. Hoje já não tenho o direito de me dizer Eu sem trazer nas entrelinhas das palavras não-ditas e bem-ditas cada momento de aprendizado; cada palavra; cada momento de silêncio e cada gesto – muitos dos quais farão parte de minha história.

*“Num meio-dia de fim de primavera
Tive um sonho como de uma fotografia.
Vi Jesus Cristo descer à terra.
Veio pela encosta de um monte
Tornando outra vez menino,
A correr e a rolar-se pela erva
E a arrancar flores para as deitar fora
E a rir de modo a ouvir-se de longe.
[...]
Quando eu morrer, filhinho,
Seja eu a criança, o mais pequeno.
Pega-me tu ao colo
E leva-me para dentro da tua casa.
Despe o meu ser cansado e humano
E deita-me na tua cama.
E conta-me histórias, caso eu acorde,
Para eu tornar a adormecer.
E dá-me sonhos teus para eu brincar
Até que nasça qualquer dia
Que tu sabes qual é. [...].”*

(Fernando Pessoa)

RESUMO

CASTRO, Leandro Pereira de. *O desafio de tornar-se pessoa: o florescimento do humano em Martin Buber*. São Paulo, 2015. 97 f. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia).

Esta pesquisa, a partir dos estudos da filosofia existencialista, mais especificamente da obra *Eu e Tu* de Martin Buber, orienta-nos para o universo das relações inter-humanas e da relação com Deus. As urgências do humano e do seu processo relacional, no decorrer dos tempos, têm inaugurado pressas que tornam a fluidez do encontro, com a infinita alteridade do outro, cada vez mais abismal. Nesta perspectiva, duas atitudes significativas da palavra fundamental buberiana se apresentam distintamente como forma de soçobrar tal liquidez. Estas proporcionam ao ente seguir, ora pelas vias ontológicas, e outrora pelo viés cognoscitivo. Por conseguinte, estas atitudes configuram-se de modo a congregar o humano num universo intersubjetivo inserido nas instâncias da presença autêntica, além de aquiescer à nostalgia reprimida do humano no homem e fustigar o seu desejo pelo novo mundo.

Palavras-chave: Martin Buber; *Eu e Tu*; Pessoa; Filosofia Personalista; Encontro.

ABSTRACT

CASTRO, Leandro Pereira de. *The challenge of becoming a person: the human development in Martin Buber*. São Paulo, 2015. 97 f. (Course completion assignment presented for University Paulus of technology and communication to get bachelor's degree in philosophy).

This research comes from the studies of existentialist philosophy, more precisely the book *I and Thou* written by Martin Buber, who guide us through the universe of inter human relations, and their relation with God. The urgency from humans and their relational processes, from time to time, inaugurated a hurry that turns the fluidity of the meeting with the infinite otherness of other, more and more abysmal. In this perspective, two significant attitudes of the basic word buberian present themselves distinctly like the form of sinking such liquidity. These provided a being to follow, it prays for the roads ontological, and once for the cognoscitive slant. Consequently, these attitudes are shaped in a way that brings the human ones together in an intersubjective universe inserted in the persistence of the authentic presence, besides consenting to the nostalgic repressed in the man and to the wish of the new world.

Keywords: Martin Buber; *I and Thou*; Person; Personalist philosophy; Meeting.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
 CAPÍTULO – I	
1. MARTIN BUBER: UM ITINERÁRIO PARA A ATUALIDADE	15
1.1 Dos primeiros passos de Martin Buber.....	15
1.2 Do contexto acadêmico	16
1.3 Das influências	17
1.3.1 Das inspirações filosóficas	18
1.3.2 Da inspiração religiosa: o hassidismo	19
1.4 Do pensamento buberiano	21
1.5 O diálogo pelas vias do <i>logos</i> e da <i>práxis</i>	23
1.6 Pessoa: a posse de si como presença autêntica	26
1.7 O tornar-se presente da pessoa: uma nostalgia reprimida.....	29
 CAPÍTULO – II	
2. A PALAVRA-PRINCÍPIO EU-TU	33
2.1 Sobre o Eu	34
2.1.1 Sobre o Eu da palavra-princípio Eu-Tu	35
2.2 Sobre o Tu.....	39
2.3 Sobre a relação	44
2.4 Para além do Ser.....	47
2.5 Do amor.....	51
 CAPÍTULO - III	
3. A PALAVRA-PRINCÍPIO EU-ISSO	53
3.1 Sobre o Eu da palavra-princípio Eu-Isso	54
3.2 Sobre o Isso	59
3.3 Sobre o relacionamento	65
3.4 A relação Objetal.....	69
3.5 A linguagem reveladora do humano em forma de palavra	72

CAPÍTULO - IV

4.	AS INSTÂNCIAS DO TU ETERNO	74
4.1	Deus feito “Isso eterno”	76
4.2	O Tu enquanto possibilidade para o Tu eterno	80
4.3	Sobre a disposição do Eu para o Tu eterno	86

CONCLUSÃO	92
------------------------	-----------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95
---	-----------

INTRODUÇÃO

A presente investigação tem caráter de continuidade. O desenvolvimento dos conceitos, aqui apresentados, devem ser inseridos na lógica dialética hegeliana. Nesta perspectiva posta, estes sobrevivem de demoras e abandonos. A continuidade é parâmetro para o fortalecimento das relações que se humanizam no evento da presença, contudo, esta deve se desprender do laço constitutivo da relação, para depois de reorganizada, pela força que o encontro provocou, retornar (*Umkehr*) à dinâmica relacional e ontológica. O *sine qua non* movimento, que oscila entre o mundo do Isso (*Erfahrung*) e o universo da relação (*Beziehung*), diz, ainda que não verbalmente, de uma natureza necessária no âmbito do desenvolvimento humano. É neste exercício, de pensar a reconciliação dos contrários, que se insere esta pesquisa.

O paradoxo, nem sempre aparente, nas instâncias do encontro que acontece na esfera do evento da relação, está centrado nos estudos da obra capital de Martin Buber *Eu e Tu*. É por esta via diretriz que concentramos nossa atenção. E, nela buscamos pôr em evidência os conceitos que acima nos referimos, a fim de fortificar, basilamente, uma ponte que emprestasse sustento no processo de inquirição, não somente da acepção, mas da chave significativa do “encontro” em Martin Buber.

Esta obra buberiana tem relevância multifacetada, no que diz respeito às diversas áreas de conhecimento a que ela é veiculada. Nela, encontramos uma riqueza teórica que solicita a urgência da *práxis* cotidiana. *Eu e Tu* é uma obra filosófica com desdobramentos antropológicos que fomenta do início ao fim o retorno ao diálogo inter-humano, e a uma apaziguadora relação com a alteridade, ou com a totalidade do outro que se apresenta.

A leitura rápida desta obra pode provocar grandes equívocos. Buber pensa e redige esta obra de forma orgânica, progressiva e por vezes poética. Os elementos para uma hermenêutica favorável são dados inicialmente, mas sempre retomados com a expectativa de uma melhor compreensão. Embora, muitos críticos alcnhem de ser um texto bastante hermético, é necessário pensar um todo histórico a que Martin Buber estava fincado, além de sua grandeza intencional de provocar em seus leitores a nostalgia de um mundo novo, ou mesmo da nostalgia reprimida no humano.

Assim sendo, a obra capital de Buber, para melhor entendimento dos conceitos apresentados, é lida não isoladamente, mas em conjunto com títulos posteriores de Martin Buber que participam de um mesmo viés. Outras obras foram conjuntamente pesquisadas, de modo a enriquecer e reforçar o conteúdo pesquisado.

No capítulo inicial, buscamos elucidar as questões pertinentes ao autor da obra base, de maneira a perfazer os caminhos trilhados por Buber até a consolidação de sua filosofia. Ou seja, seguimos um itinerário que teve como ponto de partida os anos iniciais de sua vida, o encontro e a convivência na casa de seus avós. São estes instantes inaugurais da vida de Buber que postergou a ele um aprendizado de grande repercussão, no que diz respeito a sua clareza reflexiva e a sua vocação para o exercício do diálogo.

Ainda nesta fase insipiente dos estudos, mas, contudo, de basilar importância, entramos na perspectiva de pensar os grandes influenciadores da filosofia do diálogo de Buber, e a relevância da religião judaica, ou do hassidismo, cuja vertente religiosa Buber era adepto. Estas influências se constituem como promotores de enriquecimento de uma filosofia singular que privilegia a grandeza do ser humano, e a relação deste com a alteridade.

O capítulo posterior marca a entrada investigativa nos conceitos centrais buberianos. Assim, a temática que envolve este segundo capítulo gira em torno da palavra-princípio Eu-Tu. Aqui buscamos dar clareza a cada elemento desta palavra fundamental. Inicialmente, buscamos pensar o Eu da palavra relacional, de modo que a pesquisa deu-nos a oportunidade de descobrir um duplo Eu da relação. Um Eu que nos remete a uma fase primária da relação, podendo ser chamada também de Eu natural, o qual Buber remete aos primórdios edênicos, ou ainda a uma criança em fase de indiferenciação. O segundo Eu é o desdobramento do primeiro. Este novo Eu que se apresenta é o Eu espiritual que soube ultrapassar as barreiras estabelecidas pelo mundo da experiência.

O Tu da palavra-princípio é circunstancial e exige uma atitude do Eu que se posiciona no mundo. Dizer Tu é entrar em relação, ou seja, participar do universo relacional da atitude ontológico. O Tu exige presença autêntica do Eu que o profere. Sua existência é motivadora ao estabelecimento do humano em suas raízes, estas que reconhecem no outro a sua infinita alteridade.

O terceiro capítulo é preconizado pelo segundo, onde estudaremos a palavra-princípio Eu-Isso. Para melhor compreensão deste conceito, a palavra fundamental

também foi desmembrada. O Eu desta palavra se constitui como uma terceira forma de dizer Eu. Este se regula pela força da diferenciação. Ou seja, este Eu é o ente que tem por propriedade a experiência do mundo. Este Eu pode dizer o mundo em todos os sentidos. É de sua natureza medir, dividir, qualificar, quantificar e endereçar aspectos exteriores ao mundo dos fenômenos. Este não é o Eu da relação, mas o Eu do relacionamento. É a partir dele que a ciência se constitui, posto que ele inaugura uma atitude cognoscitiva.

O Isso da palavra fundamental é instaurado pela justeza do elemento que o precede. Assim, o Isso é desvinculado do momento da relação para ser apenas meio e não a finalidade. O Isso pode ser dito pelas muitas coisas que estão no mundo, contanto que estas coisas sejam ditas de alguma forma. Todas as coisas podem ser ditas, e no ato mesmo do dizer, tornam-se descritivas e instrumentalizadas, portanto, pertencentes ao mundo do Isso. Da mesma forma que todo Tu se torna um Isso, um Isso pode vir a se tornar um Tu, no entanto, o processo de passar do Isso para Tu exige uma atitude firme do Eu que profere a palavra fundamental.

O capítulo que finaliza esta pesquisa nos coloca na perspectiva de pensar a relação com o Tu eterno. Este é um capítulo de igual importância. Pensar as instâncias do Tu eterno é inferir que exista também um Isso eterno, e uma relação do indivíduo com o Eterno, portanto, de um Eu com um Tu eterno. Desta feita, buscou-se esclarecer, sobremaneira, o momento de cada um destes conceitos. Este último capítulo foi de salutar importância no processo de iluminação sobre a questão levantada, a saber, o que é o encontro em Martin Buber? Deste, floresceu a percepção do encontro prefigurado na borboleta que repousa na crisálida para partir e encantar o jardim pela força de seu sobrevoo.

A permanência nas relações deve ser fugaz, tal como o movimento do retorno deve se constituir de urgências.

1. MARTIN BUBER: UM ITINERÁRIO PARA A ATUALIDADE¹

O homem sempre está onde estão seus pensamentos e como os teus andavam distantes, eu somente via um monte de carne.

Rabi Moshé

Neste capítulo, percorreremos os caminhos trilhados por Martin Buber até a consolidação de sua filosofia. Veremos que seu modo de pensar está diretamente associado às questões vividas por ele desde sua mais tenra infância. O desenvolvimento de seu senso crítico para as questões humanas aprimora sua visão. Buber elabora o conceito de atualidade como um acontecimento que se dá na presença de si mesmo. O homem a partir da tomada de consciência percebe-se na sua inteireza, e o reconhecimento de si na pessoa do outro lhe proporciona uma real presença.

Este capítulo nos coloca diante dos fundamentos da filosofia do diálogo de Martin Buber e será base para pensarmos o ENCONTRO na relação inter-humana, este que pode ser conduzido pela força do discurso ou pela presença autêntica, haja vista, os homens serem “constituídos de discurso e mudez; pois é [...] da mudez humana, por trás do discurso, que o espírito sussurra em tua direção” (BUBER, 1991, p. 64 *apud* BARTHOLO JR, 2001, p. 43). Ou seja, apresenta-se diretamente ao outro, de forma a tomá-lo em sua inteireza.

1.1 Dos primeiros passos de Martin Buber

Martin Buber nasceu em Viena, capital da Áustria, em 8 de fevereiro de 1878. Depois da separação de seus pais – Elise Buber e Karl Buber – teve a oportunidade de viver mais assiduamente com seu avô paterno que residia na cidade de Lemberg,

¹ A biografia foi extraída das seguintes referências: Introdução do tradutor para *Eu e Tu* de Newton Aquiles Von Zuben; da obra *A crisálida da filosofia*: a obra *Eu e Tu* de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica de Monica Udler Cromberg e da obra *Você e Eu: Martin Buber, presença palavra* de Roberto Bartholo Jr.

na Galícia. Foi com Salomon Buber, avô, e integrante influente da Haskalah², que pôde fazer a experiência de justapor, harmoniosamente, a tradição judaica ortodoxa e os valores iluministas da Haskalah.

O ambiente oferecido na residência dos avós paternos permitiu a Buber, um clima de grande aprendizado. Sua avó, Adele Buber, era uma mulher competente na administração dos negócios. Contudo, foi “[...] o amor da avó pela palavra empenhada, pela palavra dita e vivida. Mais forte que a meramente escrita, que deixa em Buber ressonância inesquecível. Um amor que parecia ao menino visceral, incisivo, imediato, espontâneo e devotado” (BARTHOLO JR, 2001, p. 19). Ali aprendeu outras línguas – hebraico, francês e latim – e teve contato com os ensinamentos bíblicos judaicos e com a tradição.

Aos 14 anos retornou para junto de seu pai, e ainda em Lemberg, iniciou seus estudos ginasiais. No decurso de sua adolescência, apaixonou-se de modo admirável pela filosofia. As obras responsáveis por esta paixão expunham noções sobre o tempo e o espaço. Estas reverberaram positivamente em Buber, pois este se colocara no exercício de refletir os limites do tempo e espaço sem conseguir concluir o pensamento. Já pensava na ideia de suicídio, até que fora resgatado pelas obras de Kant e Nietzsche, respectivamente, *Prolegômenos* e *Assim falava Zaratustra*.

1.2 Do contexto acadêmico

A intensa atividade intelectual de Buber teve início em 1896. Matriculado na Universidade de Viena, cursou Filosofia e História da Arte, numa época em que a cidade de Viena era palco de grandes influências culturais e intelectuais providas das mais variadas regiões circunvizinhas. “A recém-formada escola vienense era neo-romântica e o lirismo ou o diálogo lírico estava aí presente em sua forma de criação e expressão” (VON ZUBEN *in* BUBER, 2001, p. 11). Nessa perspectiva, o jovem estudante universitário revestiu-se de grande interesse literário, filosófico e artístico e fora se desinteressando dos estudos judaicos.

Em 1901 iniciou seus estudos de doutorado na Universidade de Berlim, onde teve a oportunidade de conhecer os mestres Dilthey e G. Simmel. Tornou-se doutor

² Movimento surgido no século XVII, dentro do judaísmo, que adotava valores iluministas. A palavra é de origem hebraica e significa “intelecto ou iluminismo”.

em Filosofia em 1904 com a tese *Contribuição para a história do problema da individualização*. Nas Universidades de Leipzig e Zurich aprofundou seus estudos em psiquiatria e sociologia, de modo que estes conhecimentos iriam causar grande revolução na sua forma de pensar as relações humanas atreladas aos seus desdobramentos na esfera social.

Buber participava de forma ativa de um grupo de estudos, dentro da universidade, que privilegiava temas humanísticos. Em grande parte dos fóruns de discussão estava pautada a questão do aprofundamento da humanidade do homem e a reconciliação com seus avessos. Uma das exposições feitas por Buber foi a “*Antiga e nova comunidade*” em que defendia que a revolução dorme em cada pessoa, pois antes de outorgarmos uma revolução, pondera ele: “Nós somos a revolução”.

Em 1923, Buber ocupa a cadeira de História das Religiões e Ética Judaica, na Universidade de Frankfurt. Deixou de dar aulas nesta universidade de 1933 a 1938 por uma solicitação nazista. Em 1938, aceita o convite para lecionar Sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Aos 60 anos de idade, Buber aprofunda de forma demasiada seus conhecimentos em áreas diversas, como: Filosofia, Sociologia, Política, Psicologia, Estudos Bíblicos, Judaísmo e Hassidismo.

Martin Buber falece na cidade de Jerusalém em 13 de junho de 1965, “[...] aos 87 anos de idade. Em seu túmulo pode ser lido o versículo 23 do Salmo 73: ‘... permaneço sempre contigo’” (BARTHOLLO JR, 2001, p. 114).

1.3 Das influências

O desdobramento das obras de Martin Buber está intimamente ligado a sua forma de olhar a realidade. A relação que faz em seu pensamento entre a filosofia e a religião, itens estes que abordaremos a seguir, o torna um pensador que se sobressai diante de atributos como filósofo e teólogo, pois se desprende da pura e simples teoria para aprofundar-se no território íngreme da *práxis*. Ou seja, fazer dos seus discursos e de seu pensamento uma sertania da prática.

Martin Buber inaugura uma teoria que, necessariamente, passa pela experiência existencial, e tem seu fundamento, ou seu fim último no ser do humano. A sua filosofia não pode ser reduzida a um simples empirismo como uma forma de

dar concretude a sua teoria, mas esta ganha força vital, porque se afinca numa reflexão que tem por finalidade uma ação concreta no mundo, de modo a transformá-lo pela força das relações inter-humanas.

Algumas correntes ou métodos filosóficos, descritas por Cromberg (2005), as quais são atribuídas a Buber estão: o existencialismo (pela forma de pensar a teoria justaposta à práxis); o personalismo (por pensar a pessoa como sujeito de relação); a filosofia da vida (*Lebensphilosophie*); o ceticismo (pela crítica às filosofias vigentes que, para Buber, são meras abstrações e deixam de pensar a concretude da vida) e o intuicionismo (conhecimento direto por meio do pensamento imediato, que ocorre na relação entre o homem e o ente, e aparece naquilo que Buber chama de evento da relação dialógica).

1.3.1 Das inspirações filosóficas

A filosofia, e suas demasiadas formas de conceber o mundo e a realidade das coisas, foi base para o desenvolvimento do pensamento buberiano, no que se refere ao universo das relações humanas.

A formação filosófica de Buber e sua predisposição para a *práxis* do humano deu-lhe a possibilidade do contato com grandes pensadores que motivaram, de forma privilegiada, o desenvolvimento do conteúdo de suas pesquisas.

Dentre muitos, os principais pensadores da filosofia que influenciaram decisivamente a forma de pensar de Buber estão: Ludwig Feuerbach, citado como um dos autores que mais colaboraram no processo de desenvolvimento da filosofia do diálogo. Feuerbach, ao escrever sua obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, pensa o homem como o objeto mais importante a ser pensado na filosofia, pois o homem não pode ser visto como indivíduo tão simplesmente, mas como relação entre Eu e o Tu.

Outro nome importante da filosofia e grande incentivador da filosofia de Buber é Immanuel Kant. Em Kant, Buber encontra-se com os princípios da moral, isto que para Kant leva o homem a ser tomado como um fim em todas as coisas, e não, ou tão-somente como um meio, tal como encontramos na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Este pensamento vem compor, de modo magnífico as

relações humanas em Buber, de maneira a sugerir uma real cumplicidade entre Eu e Tu, onde um e outro são vistos em sua totalidade e em sua tão inexorável presença.

Um nome marcante da filosofia contemporânea que muito ajudou Martin Buber foi Nietzsche, pois teve grande iluminação, em sua fase de tenra juventude, pela leitura realizada do livro *Assim Falava Zaratustra*.

Também foram decisivos em seu modo de pensar seus mestres: Dilthey e Simmel. E, seus amigos íntimos: Franz Rosenzweig e Gustav Landauer, sendo, respectivamente, este, líder da Academia Judaica Livre de Frankfurt, que teve grande referência na obra de Buber *A estrela da Redenção*, editada em 1921. E, aquele, grande motivador de seus pensamentos referente ao conceito de comunidade, e que esteve ao lado de Buber entre 1900 a 1922, ano de sua morte.

Foi através das obras editadas por Landauer de Mestre Eckart que Buber teve acesso às riquezas da mística alemã, e o levou a se aprofundar ainda mais nos estudos hassídicos, este de que falaremos no próximo passo desta pesquisa. Tal aprofundamento advém de uma época em que se coloca em contato com a filosofia de Sören Kierkegaard, filósofo que produz uma filosofia voltada para a “negação do racionalismo filosófico a partir de uma afirmação da fé religiosa” (VON ZUBEN *in* BUBER, 2001, p. 22).

1.3.2 Da inspiração religiosa: o hassidismo

A filosofia do diálogo de Martin Buber também está atrelada aos seus estudos sobre o Hassidismo. Pelos estudos hassídicos, Buber modela seu pensamento em torno das relações inter-humanas. Seu grande legado deixado ao mundo ocidental foi a obra *Histórias do Rabi*.

Em *Historias do Rabi*, Buber narra as histórias que os *hassidim* contavam entre si de seus mestres, estes que eram conhecidos por *tzadikim*. Muito próximo do cristianismo que tivemos conhecimento pelos relatos dos apóstolos, estão os *hassidim* que cumpriam a obrigação de guardar e transmitir os grandes feitos que haviam presenciado de seus líderes.

Tais histórias são reunidas por Martin Buber e contadas tais como são em *Histórias do Rabi*. Muitos críticos quiseram atribuir a Buber um caráter hermenêutico que transformasse tais histórias segundo sua forma própria de apreensão do mundo,

ou mesmo que pudessem destoar tais relatos conforme suas tendências místicas, ou para a exaltação de sua filosofia do diálogo. Ao contrário, as histórias escritas por Buber diz da verdade do movimento, pois “o ritmo interno dos *hassidim* é por demais acelerado para a forma calma de narrativa popular, queriam dizer muito mais do que ela podia conter” (BUBER, 1967, p. 12).

Segundo Von Zuben (2001), Buber emprestou contornos elegantes às narrativas do hassidismo na produção da obra *Histórias do Rabi*, e sem interferir no conteúdo daquilo que lhe foi apresentado da pesquisa, pode, através de muito pouco de tudo que havia recolhido em informações, revelar a beleza do sentido religioso dos *hassidim*, e de uma humanidade que se desenhava de forma concreta, por meio de uma religiosidade fervorosa, e cheia de piedade.

O Hassidismo surge na Polônia no Século XVIII, seu fundador foi Rabi Israel ben Eliezer, conhecido pelo apelido de *Baal-Shem-Tov*, que significa o portador do Bom Nome. *Hassid*, quer dizer o piedoso ou devoto, e é um nome atribuído aos membros de toda a comunidade judaica. O hassidismo é formado por um grupo que busca uma renovação mística, ou uma nova atribuição de significado à religião, cuja finalidade é de que “[...] pela sua santidade, piedade e união com Deus, aspirar uma vida santificada aqui na Terra” (Ibidem, p. 24).

O movimento hassídico cumpre a observância de abstrair a beleza da religiosidade judaica, ou seja, a simplicidade, o fervor, a alegria e devoção do específico de cada momento concreto, de seu caráter tradicionalista, e sua tendência ao legalismo e intelectualismo. Assim, o hassidismo integra ética e religião, e não pensa a relação com Deus diferente da relação com o outro, afirma Von Zuben na introdução de *Eu e Tu*.

O hassidismo retoma o ensinamento de Israel e lhe dá uma expressão prática. Já que o mundo é a “morada” de Deus, ele se torna por isso - do ponto de vista religioso - um sacramento. Para Buber, o Hassidismo denunciou e afastou o perigo da separação entre a “vida em Deus” e “a vida no mundo”. Buber considera, aliás, esta separação como o pecado original e a doença infantil de toda “religião”. Ele “eliminou” definitivamente o muro que dividia o sagrado e o profano, ensinando a executar toda ação profana como santificada (VON ZUBEN *in* BUBER, p. 25).

Com isso, Buber empresta ainda mais força ao seu pensamento relacionista. A vida em Deus acontece nas relações concretas e cotidianas. Esse ponto de vista não é um panteísmo, mas diz de uma reciprocidade que acontece na história das

relações, seja entre o humano e o divino, ou entre o Eu e o Tu nas suas mais variadas instâncias. Pelo hassidismo, Buber pretende deixar claro a ação e o toque divino em todas as coisas presentes no mundo e no universo da relação.

Há no hassidismo três virtudes, as quais remontam o pensamento de Martin Buber, e atravessam toda a obra *Histórias do Rabi*, sejam elas: o amor, a alegria e a humanidade. Estas correspondem ao fundamento de toda comunidade hassídica, portanto, “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” (VON ZUBEN *in* BUBER, p. 26). Isso leva a comunidade ao entusiasmo de perceber a presença de Deus em todas as coisas, sem com isso cair no panteísmo, mas exaltar a humanidade de cada membro.

Tal reciprocidade entre discípulos e mestres, ou entre *hassidim* e os *tzadik*, são frutos dessa compreensão. Os mestres animam a comunidade, ao mesmo tempo em que, observando tais almas inflamadas de alegria, também se alegram ainda mais nessa alegria. “O discípulo pergunta e, pela forma de sua pergunta, evoca, sem o saber, uma resposta no espírito do mestre, a qual não teria nascido sem essa pergunta” (BUBER, 1967, p. 25). Essa dimensão elevada no hassidismo nasce das práticas concretas do cotidiano, e são fundamentadas no espírito fervoroso da comunidade.

A costura refinada da literatura dada por Martin Buber ao hassidismo pela composição da obra *Histórias do Rabi* faz-nos acreditar numa estreiteza de laços entre a filosofia dialógica e a religião que lhe era tão cara, de maneira a enriquecer seu pensamento. Por conseguinte, podemos inferir o hassidismo como uma aquiescência impulsionadora ao desenvolvimento da filosofia buberiana, que pensa o sentido da existência humana no mundo.

1.4 Do pensamento buberiano

Martin Buber se inscreve no tempo como fonte de valor imensurável pela riqueza da construção e do significado da sua filosofia do encontro. Tal grandeza se desenha na própria pessoa de Buber que exauri, pela força de seus gestos, a real

dimensão de seu pensamento. A presença experienciada por Gabriel Marcel³ em seu “encontro” com Buber o leva a afirmar que ficara profundamente impressionado, desde o início, com a grandeza autêntica de tal homem que parecia realmente comparável aos grandes patriarcas do Antigo Testamento.

Marcel ao falar sobre Buber, diz da sua capacidade humana de ser presença e da honestidade que dele se desprendia como uma força tão autêntica que morava na presença a si mesmo. E, porque esta presença era forte em si mesmo, então podia se oferecer a qualquer outro na sua máxima potencialidade e compreendê-lo em toda a sua forma de ser outro (VON ZUBEN *in* BUBER, 2001).

Toda essa verdade que visitava seu território interior, também era vivida em suas ocupações intelectuais que não eram poucas. Desde sua tenra atuação na esfera acadêmica, Buber já dirimia seu pensamento a fim de salvaguardar o homem de si mesmo, e muito antes de quaisquer objeções exteriores, lutava para elevar o nível cultural da já considerada massa judaica.

Sua vida se regulava em torno da fé no humano, e para esse ideal dirigia seu pensamento, de maneira a abrir os olhos dos homens para a grandeza da vida que se apresentava internamente. Tal como “Sócrates, ele ajudava, com sua presença, o ‘parto dos espíritos’ nos homens. Seu esforço foi sempre sustentado pela esperança de atingir o fim, pois sem esperança não se encontrará o inesperado [...], como dizia Heráclito” (VON ZUBEN *in* BUBER , 2001, p. 14). Ele se qualificou como “*atypischer Mensch*”, ou homem atípico, pois não se permitia enquadrar em nenhum sistema filosófico, posto sua atividade reflexiva que se direciona para a experiência concreta e cotidiana.

Não tenho nenhuma doutrina. Apenas aponto para algo. Aponto para a realidade, aponto para alguma coisa na realidade que não tinha sido vista, ou o tinha sido muito pouco. Tomo quem me ouve pela mão e o encaminho à janela. Abro a janela e aponto para o que está lá fora. Não tenho nenhuma doutrina, mas mantenho uma conversação (BUBER *apud* BARTHOLO JR, 2001, p. 13).

O desdobramento de toda construção teórica com dimensão prática de Martin Buber se direciona para o diálogo, sejam elas filosóficas ou de cunho religioso. É no diálogo estabelecido entre a sua vida e sua reflexão que se encontra um profundo

³ Filósofo religioso francês pertencente à corrente existencialista e extremamente influenciado por Martin Buber, Jaspers e Heidegger.

sentimento de compromisso com a realidade concreta. Esta que tem um valor inigualável com qualquer conceito (VON ZUBEN *in* BUBER, 2001). Para Buber a relação dialógica é um evento que simplesmente acontece. Assim, recorda de sua visita a uma comunidade hassídica, onde presencia o efeito reconfortante da palavra transmitida do *tzadik* para o hassidim.

A “palavra” presenciada uniu dois humanos em sua totalidade, e revelou o evento do encontro estabelecido pelo movimento dialógico. Este tipo de relação foi experienciada por Buber na sua infância quando brincava com seu cavalo na casa do avô. Foi quando “algo aconteceu, algo foi dito a ele e ele respondeu ao apelo; o diálogo acontecera. A fonte de onde brotou o diálogo era, pois, profundamente vivencial, concreta, existencial” (VON ZUBEN *in* BUBER, 2001, p. 17). Desde a mais tenra infância, a grandeza subjetiva de Buber o desperta para a vocação de pensar as “relações”.

O que vivenciei no encontro com esse animal foi o outro, a terrível, a imensa alteridade do outro, que, na proximidade comigo, me deixava (*sic*) tocá-lo. [...] Quando eu passava a mão sobre a poderosa crina, às vezes admiravelmente alisada, outras vezes também espantosamente selvagem, e sentia a vida palpitante sob a minha mão, era como se aproximasse da minha pele o próprio elemento vital. Algo que não era eu, que de modo algum me era familiar; evidentemente o outro, não meramente um outro, mas verdadeiramente o próprio outro, que me deixava aproximar-me, que confiava em mim e que, naturalmente, ficou muito íntimo (BUBER *apud* BARTHOLO JR, 2001, p. 12).

Dados os fatos, e já contextualizados do espírito buberiano, para a construção e desenvolvimento do seu pensamento em torno das relações intersubjetivas, vejamos a seguir, conceitos que estarão diretamente associados a sua filosofia, e que nos permitirão pensar a força da palavra “encontro” em Buber.

1.5 O diálogo pelas vias do *logos* e da *práxis*

A "palavra", ou em grego - λόγος - diz da capacidade que o homem tem da fala. Em Costa (2012), encontramos Heráclito falando do homem cujo *logos* é maior que o dos outros, ou seja, entre todos os seres vivos apenas ao homem foi dada tal capacidade; em Aristóteles (2010), encontramos a fala como a faculdade da razão e do raciocínio. Esta capacidade inata para a fala, da qual o homem é portador,

empresta a ele o poder de construir pensamento e articular ideias, pois é somente em “[...] decorrência do aparecimento da linguagem que o desenvolvimento do pensamento se acelera” (BOCK, 2009, p. 103). E, por esta capacidade do pensamento formulamos conceitos, criamos organizações, instituições, a moral, a religião, a filosofia, etc.

O homem tornou-se o maior entre os animais por esta capacidade, segundo a afirmação de Heráclito. Todo poder que o sujeito tem diante do mundo está vinculado a esta habilidade de raciocinar, e pela dinâmica criadora da razão atrelada à imaginação, estabelecer leis e condutas; dominar os seres não-pensantes; abstrair o simples do composto; inaugurar teorias que tornaram conhecidas as leis do tempo e do espaço, entre outros feitos, como a possibilidade de pensar um Ser que tenha dado origem a tudo que existe. Somos o que parecemos ser pela inexorável graça de que somos constituídos, ou seja, de intelecto, sem o qual, seríamos muitos menos do que nossos irmãos não-rationais.

O *logos* nos dá um poder inimaginável de controle sobre as coisas. O discurso pronunciado carrega um universo de significados. Cada palavra proferida tem interesse de significar. Sua força mora nas instâncias de suas costuras. A tecitura da palavra dentro de uma frase pode modificar toda trama do discurso e enveredá-lo para abismos sem significado, ou pode alinhavá-lo de tal modo que este dado discurso siga para além de toda a expectativa daquele que o pronuncia. Por uma palavra “bem-dita” podemos mudar, para melhor, os destinos da humanidade, bem como, por uma palavra “mal-dita” podemos observar genocídios, como na Alemanha nazista governada por Adolf Hitler, este que incitava o repúdio aos semitas.

A teoria pode ser um benefício, segundo Buber, quando está diretamente vinculada a uma *práxis*, e a uma atitude diante das inconsequências protagonizadas no mundo. O discurso, ainda que inovador e sensibilizador perde sua potência, se não estiver indicando uma atitude transformadora.

Este homem da filosofia moderna que desta maneira não pensa mais dentro do âmbito intocável de ideação pura, mas pensa na realidade, pensa, de fato, na realidade? E não apenas numa realidade pensada? Não será o Outro, que ele aceita e acolhe desta maneira, o Outro apenas pensado, portanto, apesar de tudo, irreal? Mantém-se firme o pensador de quem aqui falamos diante do fato físico da alteridade? (BUBER, 2009, p. 62-63).

As reflexões dos grandes pensadores e filósofos são necessárias, mas serão vazias se não saírem de seus casulos. Segundo Buber (2009), os filósofos modernos produziram um grande feito. Pois estes, a partir da observância da existência humana, passaram a refletir a realidade, e a elaborar conceitos que depusessem a favor do Outro, este que é partícipe de uma limitada condição, e revestido das cruzeiras que a vida lhe submete.

O pensamento dirigido ao outro precisa contemplar este outro na sua condição mais concreta e real. Pois, “a dialética verdadeira não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre Eu e Tu” (FEUERBACH, 1843 *apud* BUBER, 2009, p. 62). É ainda, uma reflexão que não se autoriza galgar, indefinidamente, as qualidades ou definições das circunstâncias desse humano, mas pôr-se na sua real presença, e “dirigir-se ao seu não-pensar físico, dirigir-se mais ainda do que isto, à sua pessoa, a qual também pertence assim mesmo a atividade de pensar” (BUBER, 2009, p. 63).

O processo reflexivo no contexto prático não nega a força da palavra e do discurso. Estes possuem um papel importante na dinâmica das relações, além de escavar as duras paredes que encalacram as questões humanas. Pela palavra podemos desvelar problemas escondidos e para eles pensar uma solução. Esta é a grande tarefa do filósofo e de todos que estejam comprometidos com a melhoria da condição do homem na sua existência, e do processo de ser pessoa, tema este que discorreremos no próximo passo.

No *logos* encontramos a possibilidade do discurso veiculado e orientado pela razão. Na *práxis*, do grego *prasso*, ou fazer, encontramos a esfera do pensamento e da ação que compreende a vida ética e política do homem (ARISTÓTELES, 2010), logo a *práxis* assume uma definição geral de ‘prática’ por uma comparação com a teoria. Embora, ambos os conceitos sejam opostos, teoria e prática se complementam numa ciranda de complementações que se justapõem. Pois o desdobramento de uma ação torna-se nocivo sem que tenha passado pela aquiescência da palavra e do pensamento.

A experiência de atrelar *logos* e *práxis* passa pelo movimento de olhar a concretude da realidade. Essa dinâmica de se situar diante de um mundo que pesa sobre nossa natureza, solicita-nos um posicionamento diante dos mais variados percalços que a corrida nessa existência pode nos proporcionar. Grande parte das dificuldades a serem solucionadas, estas que carcomem nosso ânimo, foram

causadas por nós mesmos, pois se iniciaram em nós, e em nós sobrevivem pela força de um estado de inconsciência.

Este estado de inconsciência presente na natureza humana, nada mais é do que, segundo afirma o filósofo medieval Agostinho (2011, p. 183): “Uma controvérsia em nosso coração que nos leva a lutar contra nós mesmos”. Isso nos autoriza a pensar um limite inerente a nossa natureza. A agudeza dessa aflição, parece-nos que, pode ser abrandada pelo viés da tomada de consciência das controvérsias interiores, e dos embates exteriores impulsionados pelas inadequações de conduta.

1.6 Pessoa: a posse de si como presença autêntica

O homem é portador de muitas inadequações em sua natureza. Sua conduta está intimamente ligada ao cuidado que ele tem si. Pela maturidade do pensamento e da razão ele tem a oportunidade de se esquivar das mazelas que o degeneram em sua história e na sua humanidade. Nesse sentido, Buber foi extremamente sensível quando se interessava em livrar a massa judaica do estado de ignorância a que esta estava submetida. Sabia ele, que um povo bem instruído não se autoriza às manipulações sociais, e nenhuma pessoa, pela capacidade que tem de perceber sua alteridade, permitir-se-ia à arrogância do controle sobre outrem.

O processo de reconhecer o outro em sua dignidade passa, necessariamente, pelo altruísmo que há em nós. Um altruísmo que não procura recompensa ao seu portador. Uma ação desinteressada que cumpre apenas seu dever. A isso, Martin Buber, denomina a manifestação de uma pessoa.

“Pessoa” também tem origem do grego - *prósopon* - e migra para o etrusco - *phersu* - ganhando o significado de ‘aí’, ou para alguns - máscara teatral. No entanto, o ‘aí’ atribuído pelo etrusco tem grande relevância, pois trata da pessoa que “está-no-lugar-em-que-está”. Isto diz de sua presença autêntica em “si-mesma”, e do desdobramento relacional que isto implica. Estar em “si-mesmo” não tem função negativa, ou egótica, mas cumpre a regra fundamental do ser que dialoga, e no ato relacional se faz presença.

A tomada de posse de si regula o universo inconstante do ser para que este seja pessoa. Para ser pessoa segundo Buber (2001), o Eu da relação precisa ser consciente de sua ação mesmo no processo de separação da relação. Neste ato de

separar-se, o Eu não perde sua atualidade - “a semente permanece nele” - conservando, desta forma, a sua potencialidade.

É este domínio da subjetividade, onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua separação. A autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como a vibração de um Eu no seio de sua verdade solitária. É aqui, também o lugar onde irrompe e cresce o desejo de uma relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total com o Ser. Na subjetividade amadurece a substância espiritual da pessoa (Buber, 2001, p. 91).

O homem restaura sua dignidade e a fortalece cada vez que não se recusa a “ser-quem-é” para buscar “ser-quem-não-é”. A velha e tão atualizada máxima gravada na entrada do templo de Apolo em Delfos - “Conhece-te a ti mesmo” - coloca-nos na perspectiva de percorrermos todos os recônditos de nossa existência e nos localizar enquanto Ser. Pois, “a pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com” (Ibidem, p. 91).

A pessoa, no pensamento buberiano, fundamenta-se naquilo que é essencial, ou seja, mergulha no significado dos acontecimentos, e no cuidado de ser um Eu disponível em cada palavra proferida. Aqui Buber faz uma diferenciação entre a pessoa e o que ainda não é pessoa, ou se nega a ser, e a que ele alcunha de egótico. “A pessoa diz: ‘Eu sou’. O egótico diz: ‘Eu sou assim’ [...]. A pessoa contempla-se a seu si-mesmo, enquanto que o egótico ocupa-se com o seu ‘meu’: Minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio.” (Ibidem, p. 91) A este limite do egótico podemos participá-lo em uma relação objetiva que não permite vínculo.

Aquele que ainda não se tornou pessoa não está disponível para o processo da relação. Mas participa de um relacionamento que não se situa na presença, e para tanto não é “tocado pelo sopro da vida eterna” (BUBER, 2001, p. 90). O egótico, torna-se o que é por não se conformar com outros egóticos. O egótico não faz o exercício de se por diante de um Tu. Diferentemente, do sujeito que não entra na relação, está “a pessoa que aparece no momento em que entra em relação com outras pessoas” (Ibidem, p. 90). Tal contato tem por finalidade o próprio ser.

Ser pessoa é estar “aí” - ser presença - no momento do encontro. O desafio de ser presença mora de forma arredia em nós. Conforme Buber (2001), nem sempre somos pessoas ou egóticos, mas vivemos no intervalo de um duplo Eu. Assim diz Walter Benjamin nas palavras de Willi Bolle: “Trata-se da ‘inércia do coração’, a

acedia medieval e barroca. [...] A rotina das percepções leva a um encouraçamento emocional; e o medo de ser vulnerável, a um fazer as pazes com os choques cotidianos” (BOLLE, 1994, p. 122 *apud* CROMBERG, 2005, p. 61).

Benjamin nos alertava sobre a hipertrofia do olhar. Somos abandonados em nossas instâncias mais imediatas sem nossa autorização. Mas a vida não para em suas cirandas contínuas. Ela sobrevive mesmo em nossa ausência, e cobra de nós por esta presença letárgica que mina as oportunidades da pessoa acontecer no momento da relação.

São apenas instantes que atravessam a couraça e que incitam a alma à receptividade. E quando tal instante agiu sobre nós e nos tornamos então atentos, perguntamo-nos: “Que é que aconteceu aí de peculiar? Não era algo semelhante ao que me acontece todos os dias?”, então podemos nos responder: “Realmente, nada de peculiar aconteceu, é assim todos os dias, só que nós não estamos aí presentes todos os dias” (BUBER, 2009, p. 43).

Vivemos na responsabilidade de prestar contas de nossas ausências cotidianas. O exercício de ser pessoa passa pela consciência de nos perguntarmos a todo instante: “Onde estamos?” Ou fazer a tão inquietante pergunta de Carlos Drummond de Andrade - “E agora, José?” Poderíamos responder a esta indagação com uma resposta já dada em outros contextos, e que se torna fundamental neste processo: E agora? Agora, sou Eu e Você. Esta afirmação nos provoca sobremaneira, porque ela nos coloca diante da nossa consciência, dos nossos pensamentos e da nossa inteireza. A poesia de Drummond “*E agora, José?*” é um texto simbólico, mas que nos convida à percepção de nossa existência que está para além do corpo, e ao mesmo tempo que só é possível no corpo.

A tomada de consciência de nossa subjetividade nos devolve das ausências, e nos coloca diante de um tempo que não é cronológico, mas inerente ao sujeito que vive. Assim se dá na dinâmica de ser pessoa. Ser Pessoa é incorporar um estado de atualidade, e se quisermos saber se estamos presentes e sendo presença, podemos nos perguntar se o tempo cronológico tornou-se um peso. O peso é sinal de que o tempo estava sendo quantificado e a presença não estava sendo vivida. Quem se torna presença diante de um Tu se desinstala das leis do tempo linear, pois está sempre presente.

Num repasto sabático, certa vez reuniram-se diversos jovens ao redor da mesa do Rabi de Kobrin. Este fixou um deles, que já havia estado diversas

vezes em sua casa e perguntou ao criado: - Quem é ele? - Este, admirado, lhe disse o nome. - Não o conheço - tornou o Rabi Moshé. - O Criado deu os nomes dos pais e do sogro do jovem e, como isso também não ajudasse, informou quando o jovem havia chegado a Kobrin e como participara dos ensinamentos ministrados pelo Rabi. Então o *tzadik* se lembrou e falou para o rapaz atônito: - Agora sei porque não te reconheci. O homem sempre está onde estão seus pensamentos e como os teus andavam distantes, eu somente via um monte de carne (BUBER, 1976, p. 431).

A questão do tempo é uma constância no pensamento buberiano. Buber, desde sua mais tenra juventude se depara com as implicações do tempo, este que passa, necessariamente pelo território do sujeito, e reconciliado com as concepções que antes lhe consumia a reflexão, permite-nos o benefício da diferenciação entre tempo qualitativo e atemporal, de presença e presente.

1.7 O tornar-se presente da pessoa: uma nostalgia reprimida

A posse de si está diretamente ligada ao estado de presença em si mesmo, ou ao tornar-se pessoa. A pessoa não se limita aos subterfúgios que impedem seu estado presente. Ela procura sempre acontecer. Acontece primeiramente em si mesmo, como estado de presença interior que não se constrange com o que se é, mas sabendo-se desse jeito, torna-se inteiro em direção ao outro, inaugurando um acontecimento.

As relações humanas se desdobram, invariavelmente e nos mais imperscrutáveis contextos, em encontros superficiais e efêmeros. “Em geral os homens não falam realmente um-ao-outro, mas cada um, embora esteja voltado para o outro, fala na verdade a uma instância fictícia, cuja existência se reduz ao fato de escutá-lo” (BUBER, 2009, p. 145). Estamos cada vez mais distantes de resistir à violência das obrigações cotidianas. E, cativos em nossas subjetivações, revestimo-nos do peso das horas, com tamanha intimidade, que nos anestesiámos com os grilhões que retiram nossa disposição para a verdadeira presença.

O processo de tornar-se fruto de uma real presença passa pelas instâncias da consciência de si. Isso implica em aceitação do que se é, para que sendo o que se é, esteja verdadeiramente disponível para o outro. Ser pessoa é não se desesperar ao ver o que se é. “Quem desespera quer, no seu desespero, ser ele próprio” (KIERKEGAARD, 1961, p. 47). Mas ser si próprio aqui não é assumir a inteireza do

que se é, e sim, ser um “outro” que se deseja ser. Martin Buber nos alerta, de forma implícita, para este desafio cotidiano. O sequestro da nossa humanidade nos retira da possibilidade do verdadeiro encontro, e nos coloca diante dos altares da dissimulação.

Os laços humanos se apresentam cada vez mais frágeis e com sinais de liquidez. A conversação, origem do inter-humano, mostra-se incongruente e infundada, pois não está amparada pela presença, esta que se tece a partir do altruísmo.

Quem reconhece realmente quão longe a nossa geração se transviou da verdadeira liberdade, da livre generosidade do Eu e Tu, deve, por força do caráter de missão de todo grande conhecimento deste gênero, exercer ele próprio - mesmo que seja o único na terra a fazê-lo - o contato direto e a este não abdicar, até que os escarnecedores se assustem e percebam na voz deste homem a voz de sua própria nostalgia reprimida (BUBER, 2009, p. 146).

O reconhecimento das inconstâncias do humano só pode tê-lo quem se possui a si mesmo sem desesperar-se do que se é. Este sujeito de que fala Buber é responsável pelas transformações em seu entorno. Pois só quem consegue vencer as distâncias do si mesmo, pode caminhar pelos recônditos, imensuráveis, que habitam o intervalo de si e do outro. As mudanças começam na miúda e tão grandiosa circunstância da relação dialógica de duas pessoas. E, instauram-se no mundo pelo movimento autêntico do ser presença em si mesmo. Logo, “o surgimento de uma conversação genuína é que cada um veja seu parceiro como este homem, como precisamente este homem é” (Ibidem, p. 146).

Buber diz ainda de um contágio que pela nossa atitude podemos provocar em outrem. A nostalgia de ser o que se é será massageada pela força da presença autêntica, esta, que não tem pretensão de ser como o desesperado, pois “este ‘eu’, que o desesperado quer ver, é um eu que ele não é - pois ser o que se é verdadeiramente é o contrário do desespero - o que ele quer, com efeito, é separar o seu eu do seu Autor” (KIERKEGAARD, 1961, p. 47). O desesperado engana-se e sofre com seu engano, e no seu entorpecimento não se permite viver em si, e não sendo si mesmo, perde a oportunidade do real encontro consigo mesmo e com o outro.

A satisfação humana perde força na medida em que não perpassamos os limites das superficialidades que se nos apresentam. A grandeza de sermos quem nós somos parece cada vez mais distante. Nossa forma de olhar o mundo e o outro está diretamente associada à aceitação do nosso “eu”. Ora, “o homem que desespera tem um motivo de desespero, é o que se pensa durante um momento, e só um momento; porque logo surge o verdadeiro desespero, o verdadeiro rosto do desespero” (KIERKEGAARD, 1961, p. 45). Ele encontra-se consigo mesmo e não gosta do que vê, ou do que se imagina ver.

O universo das relações perde em qualidade e originalidade quando não há disposição de si. Assim está representado numa frase atribuída ao poeta português Fernando Pessoa: “Para viver a dois, antes é necessário ser um.” É preciso ser inteiro para se por na direção do outro, pois “tomar conhecimento íntimo de uma coisa ou de um ser significa, em geral, experienciá-lo como uma totalidade e, contudo, ao mesmo tempo, sem abstrações que o reduzam, experienciá-lo em toda a sua concretude” (BUBER, 2009, p. 147). A nostalgia do humano é a realização do exercício da devolução de si para a possibilidade do “encontro”.

Hoje em dia predomina um olhar analítico, redutor e dedutivo entre homem e homem. O olhar analítico ou, melhor, pseudo-analítico, pois se trata a totalidade do ser psicofísico como composta e, portanto, desmembrável, não somente o assim chamado inconsciente, acessível a uma relativa objetivação, mas também a própria corrente psíquica, que na realidade nunca é captável como existindo objetivamente (BUBER, 2009, p.147).

Mesmo a ciência, que pensa o homem pelas suas partes e destas infere determinado conhecimento, incorre em erro, pois deixou de considerá-lo como uma totalidade indivisível. Na mesma proporção nos encontramos nas relações humanas. Nossos apontamentos e considerações em direção ao outro passa por uma série de contradições inerentes a nossa natureza, e a nossa limitação de perceber as coisas como de fato elas são. Percebemos apenas os fatos, mas não a inteireza dos acontecimentos. Por isso, a grandeza do pensamento buberiano, que pensa a tomada de posse de si para então nos colocar em direção ao outro, é tão magnífico.

Buber pensa a presença, ou o tornar-se presente como um dom que deve ser esparramado para as próximas gerações. Tal dom está arraigado no convite a se tornar pessoa, isto é, uma aceitação de si, e ao mesmo tempo uma presença autêntica em si mesmo, como condição para um olhar direto para além da

superficialidade do outro. Um olhar para o seu significado. Este dom a que se refere Buber

É um penetrar audacioso no outro, potente como um voo, penetrar no outro que reivindica o movimento mais intensivo do meu ser, à maneira de toda fantasia verdadeira, só que aqui o campo de minha ação não é o todo-possível, mas a pessoa real e singular que vem ao meu encontro, que eu posso tentar tornar presente para mim, assim mesmo, e não de outra forma, na sua totalidade, sua unidade e unicidade, e no seu centro dinâmico que realiza tudo isto sempre de novo (BUBER, 2009, p. 148).

O florescimento do humano é a travessia da perspectiva do voo em direção ao outro. O livrar-se do desespero de ser quem não se é para tornar-se o que se é, tem grande reverberação nas relações humanas. Mas partir em direção ao outro, livre no voo, é já ter conseguido fazer a travessia de si próprio. A reconciliação com os limites, inerente a nossa natureza, e a tomada de consciência de que eles estarão sempre presentes, torna-se crucial para o desempenho do exercício humano. No entanto, o “encontro” buberiano é uma reciprocidade, mas “se a mutualidade é conseguida, o inter-humano desabrocha na conversação genuína” (Ibidem, p. 148).

A formação da pessoa em Buber é fruto de uma série de reflexões que dão base aos conceitos de “encontro” e “presença”. Aqui abordamos de forma preambular tais conceitos para dar conta de pensar o desafio de ser pessoa. Nos próximos capítulos discorreremos sobre os aspectos fundamentais da filosofia buberiana.

2. A PALAVRA PRINCÍPIO EU-TU

Todos devem ter dois bolsos. No bolso direito devem estar as palavras: “Por minha causa o mundo foi criado”, e no esquerdo: “Sou pó e cinza”.⁴

Rabi Bunam

Neste capítulo, discorreremos, mais apropriadamente, um dos conceitos capitais da obra de Martin Buber *Eu e Tu*, que configura a base da noção de encontro, o qual pretende-se aclarar nesta pesquisa.

As palavras conceituais de Buber vão para além de uma justaposição de pronomes pessoais, e fazem a travessia necessária, da formalidade gramatical, embora por esta se baseie toda mística judaica, para uma experiência não conceitual.

Estas palavras conceituais são encontradas na obra central de Buber como esteio que dá sustentação a todo seu pensamento. Elas se apresentam como: “Palavra princípio Eu-Tu” e “palavra princípio Eu-Isso.” São termos de excelência significativa com função prática, que alinhavadas por uma experiência hassídica, esta que teremos a oportunidade de ilustrar, no desenvolvimento dos conceitos, constituem uma leveza humana que só as *Histórias do Rabi* podem nos proporcionar.

Para melhor apreendermos o sentido destes conceitos, faz-se necessário a compreensão de cada parte de seu termo. Nesta etapa, deter-nos-emos ao conceito da palavra princípio Eu-Tu, de modo que o conceito de palavra princípio Eu-Isso será abordado no capítulo posterior para melhor organização do pensamento.

O conceito, portanto, da palavra princípio Eu-Tu será bipartido para facilitar a elucubração de seu significado. Assim, veremos a seguir, o pensamento de Martin Buber em torno do significado do pronome pessoal – Eu – que será base para o entendimento do Eu que compreende as duas palavras-princípios, sem, no entanto, fazer referência direta a ambas. Segue-se, daí, um estudo mais aprofundado do Eu

⁴ Retirado do livro *Histórias do Rabi*, p. 575.

pertencente à palavra princípio Eu-Tu. E, para concluir diretamente o conceito em estudo, evidenciaremos no próximo passo o aspecto significativo do pronome Tu.

2.1 Sobre o Eu

A leitura buberiana nos coloca na oportunidade de pensar com mais afinidade os termos conceituais estabelecidos em sua filosofia do diálogo. Nesse sentido, pensar o Eu do seu conceito é extrapolar os limites do singelo pronome, e emprestar a ele, como já fora observado em outra oportunidade, a vestimenta sacramental da experiência que não passa pela conceitualidade.

O Eu, segundo Buber, não tem existência em si mesmo. Sua configuração sofre da carência do complemento. As possibilidades do seu existir no mundo da experiência passam pela necessidade de assumir “duas atitudes distintas, ou seja, dizer o Eu do relacionamento Eu-Isso ou o Eu da relação Eu-Tu” (CROMBERG, 2005, p. 63).

Não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. Quando o homem diz Eu, ele quer dizer um dos dois. O Eu ao qual se refere está presente quando ele diz Eu. Do mesmo modo quando ele profere Tu ou Isso, o Eu de uma ou outra palavra-princípio está presente. Ser Eu, ou proferir uma das palavras-princípio são uma ou a mesma coisa. Aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece (BUBER, 2001, p. 52).

Desta forma, nenhum homem está autorizado, por uma questão lógica, a dizer Eu sem estar atravessado por tais circunstancialidades. Evidentemente, estamos nos referindo a uma lógica buberiana, que não concebe o Eu distinto dessas aproximações. Pois, “aquele que profere o Eu separado, com inicial maiúscula, desvela a desonra do espírito universal, que foi rebaixado até não ser mais que uma espiritualidade” (Ibidem, p. 92).

Em Buber (2001) nos deparamos com duas gradações de Eus. A um é designado o caráter de egótico e ao outro o significado de pessoa. O Eu do egótico se reveste do mundo das experiências e da utilização. No ser do egótico encontramos “o homem que explora a superfície das coisas e as experiencia. Ele adquire dela um saber sobre sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiencia o que é próprio das coisas” (Ibidem, p. 52). O universo

do Eu da pessoa está pautado pelo movimento de superação das experiências em direção ao mundo das relações, pois “quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação” (BUBER, 2001, p. 52).

Na dinâmica das palavras-princípio em Buber (2001), o Eu se apresenta em nuances distintas. Ora como consciência de si, ou como indivíduo, ora como a consciência de sua subjetividade. Respectivamente, o Eu do “egótico que aparece na medida em que se distingue de outros egóticos. E, a pessoa que se permite acontecer no instante em que entra em relação com outras pessoas” (BUBER, 2001, p. 90).

Buber enfatiza a diferenciação entre os Eus que fizeram uma opção na sua forma de se aproximar do mundo. Suas escolhas definem a exaltação da sua humanidade ou o sua derrocada, sendo esta, própria de quem preferiu o cativeiro por ignorância, pois “ao pronunciar Eu decide seu lugar e para onde leva seu caminho. [...] Assim, o homem é tanto uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu” (Ibidem, p. 92).

A beleza do Eu da pessoa se encontra na sua autenticidade (BUBER, 2001). Assim é o “Eu vivo e enérgico de Sócrates! O Eu do diálogo infinito.” [...] Ou “o som belo e autêntico do Eu de Goethe. O Eu da intimidade pura com a Natureza.” [...] E, ainda mais belo e “poderoso o dizer-Eu de Jesus”, que se apresenta como “relação absoluta” (BUBER, 2001, p. 92-93). Essas personalidades notáveis, citadas por Buber, localizam-se na história como exemplos característicos daqueles que souberam fazer a travessia da plenitude natural à plenitude espiritual, esta que demanda de uma consciência aprimorada, que se apresenta como consciência de si mesmo.

É sobre essa passagem da vida de plenitude natural para a espiritual que daremos continuidade neste próximo passo.

2.1.1 Sobre o Eu da palavra-princípio Eu-Tu

Tendo realizado uma breve explanação sobre o Eu que se justapõe nas palavras-princípio, sem que esta, estivesse ainda atrelada a nenhuma delas. E, compreendido que ela se dá na emergência de se constituir como tal. Passamos

agora, para a análise deste pronome, tão elogiosamente, proferido por Buber, e que se insere como a possibilidade de superação do vínculo natural.

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu está justaposta na dinâmica da relação. Este Eu, tanto da palavra-princípio Eu-Tu, quanto da palavra-princípio Eu-Issso é antes de tudo um ambiente relacional. Destarte, aparece em suas palavras que flutuam por toda a obra *Eu e Tu* a afirmação de que “no começo é a relação. [...] E, relação é reciprocidade” (BUBER, 2001, p. 60-61). Este Eu, aqui em evidência, é um Eu que se caracteriza como um acontecimento posterior à vivência da relação.

Essa posteridade a qual se funde o Eu é decorrente do processo de separação da plenitude natural, esta que chamamos de relação primordial, ou relação natural. Estamos falando de um Eu que passou pela “necessidade” natural da separação, ou em termos filosóficos, assumiu sua condição natural de um ser destinado à superação. Segundo Fichte, este é o Eu que se defronta com o diferente, e só a partir dessa diferenciação estabelecida é que surge a capacidade de se reconhecer como si mesmo diante do mundo.

Tanto eu quanto não-eu estão postos, ambos pelo eu e no eu, como limitáveis *mutuamente um pelo outro*. [...] *O eu põe a si mesmo como limitado pelo não-eu* [...]. O eu está posto em primeiro lugar como realidade absoluta e em seguida como realidade limitável suscetível de uma quantidade, e aliás, como limitável pelo não-eu. E tudo isso está posto pelo eu. [...] Portanto, o eu não deve determinar, mas sim *ser* determinado; e o não-eu deve determinar; pôr limites à realidade do eu [...]. Toda atividade, pelo menos como compreendemos até agora, tem de partir do eu. O eu pôs a si mesmo, pôs o não-eu, pôs ambos na quantidade. Mas o eu se põe como determinado, significa manifestamente o mesmo que *o eu se determina*. Portanto, na proposição estabelecida, está contida também a proposição seguinte: *o eu determina a si mesmo* (FICHTE, 1984, p. 64-65).

Este Eu que se descobre apartado das coisas é o ser desprendido da sua ambiência natural, que por meio das relações busca, uma vez que não se encontra na esfera da experiência, locupletar-se. É o Eu que se destina, pela “crescente consciência de si” (CROMBERG, 2005, p. 71), a construir o vínculo que perpassa o simples enlace primitivo, este um modelo reduzido do que será o vínculo espiritual, um vínculo caracterizado pela posse de si na tomada de consciência. É o “Eu que se encontra, por um instante, diante de si, separado como se fosse um Tu, para tão logo retomar a posse de si e daí em diante, no seu estado de ser consciente, entrar em relações” (BUBER, 2001, p. 68).

Quando abordamos os termos “vínculo natural ou primitivo”, estamos usando a linguagem buberiana para nos reportarmos à vida pré-natal e à vida dos primeiros homens, ou da condição adâmica antes da separação. Para Buber (2001) a vida do homem primordial é um exemplo de relação simbólica, a qual não podemos nos referenciar de forma mais concreta. No entanto, ela diz muito do que aqui abordamos, pois é o mundo do indiferenciado, onde Adão e Eva viviam a harmonia do paraíso, um espaço que podemos conceber como lugar delimitado para a vivência. Evidentemente, antes da queda, havia uma harmonia que Buber considera um caminho que leva para o nada, e vê como melhor exemplo a criança que nos presta informações mais completas.

A vida pré-natal das crianças é um puro vínculo natural, um afluxo de um para o outro, uma interação corporal na qual o horizonte vital do ente em devir parece estar inscrito de um modo singular no horizonte do ente que o carrega, e, entretanto, parece também não estar aí inscrito, pois não é somente no seio da mãe humana que ele repousa. Este vínculo é tão cósmico que se tem a impressão de estar diante de uma interpretação imperfeita de uma inscrição primitiva, quando se lê uma linguagem mítica judaica que o homem conheceu o universo do seio materno, mas que ao nascer tudo caiu no esquecimento. E este vínculo permanece nele como uma imagem secreta de seu desejo (BUBER, 2001, p. 66).

É importante salientar que Buber faz uma comparação entre o paraíso e a vida pré-natal. Ele diz de lugares que oferecem a possibilidade de pensarmos a plenitude da relação, onde o ser precede toda forma e a corrupção não é obstáculo.

Essa forma de vínculo que o homem primitivo e a criança pré-natal experienciam ainda não é uma relação com o Tu verdadeiro, mas com um Tu inato, aquele estabelecido pelo *a priori* da relação. A queda para um e a separação para outro é a oportunidade de estabelecerem uma nova reaproximação, não a de antes, pois o desejo que ambos sentem não se reveste da “nostalgia que significa um anseio de volta. [...] Mas é a nostalgia da procura do vínculo cósmico do ser que se desabrocha ao espírito com o seu Tu verdadeiro” (Ibidem, p. 66).

Sendo a queda e a separação da criança como seu vínculo natural a oportunidade de uma relação mais evoluída, e esta o é pela justa razão que nos recorda Sören Kierkegaard em sua obra *O conceito de angústia* quando nos apresenta a “possibilidade” como a razão essencial para a liberdade. O Eu que agora vive o desejo pelo vínculo espiritual, passa pelas instâncias da possibilidade e,

portanto, da escolha. O Eu alcança sua plena estatura quando supera sua geografia primitiva.

Para pensarmos o vínculo como um desejo que permanece feito imagem secreta alimentada pela nostalgia que anseia a volta, vejamos, pela contribuição do hassidismo nas palavras de Rav Schneur Zalman, a forma estrutural com que é refletido tal retorno.

Vê, quem tem vida melhor do que a criança no ventre materno? Não precisa se incomodar com comida e nem com bebida; sobre sua cabeça brilha uma luz cujo clarão lhe permite descortinar de uma ponta à outra do mundo e ensinam-lha a Torá inteira. Mas, quando ela nasce, vem um anjo e, com um tapa na boca, fá-la esquecer todo quanto aprendera. E mesmo assim, se alguém pudesse voltar, não ia querer. Por que? Porque já atingiu sua plena estatura (BUBER, 1967, p. 309).

Pela narração do *Histórias do Rabi* aqui posta neste pequeno trecho, temos a oportunidade de pensar um pouco mais este Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Este Eu é, sobretudo, o Eu da maioria de si mesmo. É o Eu ético que diante da angústia de suas possibilidades, mas como Eu investido da consciência de si mesmo, alcança sua plena estatura. Depois da abrupta separação do vínculo natural, ou da diferenciação entre o bem e o mal, a cisão aparece como um elemento necessário para o florescimento gradual com que se dá o vínculo espiritual, a relação.

A atualização do Eu passa pela oportunidade de depois de encontrar-se diferenciado no mundo, ser livre para viver a relação de forma consciente. Esta pequena história nos coloca numa perspectiva de desconstrução do pensamento ainda em voga sobre a figura do “mal” no mundo.

Perguntou um discípulo ao Maguid de Zlotschov: - Conta o Talmud: no ventre materno a criança vê de uma ponta a outra do mundo e conhece os ensinamentos; mas tão logo sai ao ar da terra, um anjo lhe golpeia a boca e a criança esquece tudo. Não compreendo por que sucede assim, que se deva primeiro saber tudo e depois esquecê-lo.

Disse o Rabi: - Um vestígio permanece no homem, que por seu intermédio pode readquirir a sabedoria do mundo e dos ensinamentos e assim desempenhar seu serviço.

- Mas por que então é necessário que o anjo o golpeie? - perguntou ainda o discípulo, - Não fosse ele não haveria o mal.

- É verdade - disse o Rabi em resposta. - Mas, se não houvesse o mal, tampouco existiria o bem; porque o mal é o reverso do bem. O deleite ininterrupto não é deleite. Assim se deve entender o que nos é ensinado: que a criação do mundo se deu para a o bem das criaturas, que o esconder-se divino é bem-fazer. E é por isso, também, que está escrito: “Não é bom que o homem - ou seja, primevo de Deus - esteja só”, sem a ação contrária e o obstáculo representado pelo impulso do mal, como antes da criação do

mundo; porque o bem não existe quando não existe seu contrário. E ainda: “Eu lhe darei uma ajuda, que se lhe defronte” - é o fato de o bem defrontar-se com o mal que dá ao homem a possibilidade de vitória, sua rejeição do mal e a escolha do bem, e só então é que, em perfeita verdade, surge o bem (BUBER, 1967, p. 187).

As palavras de Buber costuradas nas *Histórias do Rabi* passeiam por sobre o pensamento histórico e nos coloca numa nova perspectiva da liberdade. Ora, somos livres para promover escolhas. Diria Sartre (2012) que somos livres para fazer qualquer coisa, menos para deixarmos de ser livres. Esse desejo de retorno que sente o Eu para o vínculo está no seu estatuto humano que é legislado pela liberdade. Martin Buber é sábio ao pensar o caráter evoluído deste Eu que persegue o vínculo espiritual, pois vê “no desenvolvimento da alma na criança que está indissolivelmente ligado ao desenvolvimento da nostalgia do Tu” (BUBER, 2001, p. 68).

O Eu, diz Buber, este que trilhamos até aqui e que tivemos a oportunidade de bem compreender é uma subjetividade consciente do vínculo - ou seja, é o lugar donde cresce o “desejo de uma relação cada vez mais elevada e absoluta, o desejo de uma participação total no Ser” (Ibidem, p. 91). É o Eu que tem posse de si e consegue ver para além do cotidiano das experiências.

Vejamos neste passo seguinte o Tu da palavra-princípio, de maneira a termos uma noção mais geral do conceito, este que nos autorizará a falar sobre o objeto dessa investigação, o encontro.

2.2 Sobre o Tu

O Tu pertence à palavra-princípio Eu-Tu e aponta para uma presença que foge as regras do tempo calculado. Mas antes de analisarmos o Tu da palavra fundamental, vejamos a designação do que seja uma palavra-princípio (*Grundwort*). Esta acompanha os dois conceitos buberianos e quer lhe atribuir complemento, pois não se trata apenas de um simples vocábulo. “Uma palavra princípio não é um par de vocábulos que funda uma existência” (BUBER, 2001, p. 51). A palavra-princípio Eu-Tu nos propõe a relação como fundamento e está ligada a uma atitude ontológica, ao passo que a palavra-princípio Eu-Issso está atrelada a um relacionamento, e indica uma atitude cognoscitiva.

O Tu é o território “daquele que não tem coisa alguma por objeto. Pois [...] na medida em que se profere o Tu, coisa alguma existe. O Tu não se confina a nada. Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação” (BUBER, 2001, p. 52). O universo do Tu pertence a uma instância que não concebe o mundo como mera categoria cognoscível e suscetível ao processo de diferenciação. Aquele que diz Tu já realizou a travessia de si mesmo quando superou a diferenciação estabelecida pelas coisas do mundo, e possuidor consciente de sua subjetividade, vive o vínculo espiritual que implica num visão de totalidade para com o objeto da relação.

Dizer Tu é a fuga da carência de quantificação, qualificação, ou dissociação fragmentária das coisas do mundo. Esse processo de decomposição das informações pertence ao mundo do Isso.

Afirma-se que o homem experiencia o seu mundo. O que isso significa? O homem explora as superfícies das coisas e as experiencia. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiencia o que é próprio às coisas. Porém, o homem não se aproxima do mundo somente através de experiências. Estas lhe apresentam apenas um mundo constituído por Isso, Isso e Isso, de Ele, Ele e Ela, de Ela e Isso (BUBER, 2001, p. 52).

Esse é o mundo característico do Eu que ainda é um ser inconsciente das suas potencialidades. Para Buber, este Eu padece pela ligeireza de seu olhar. No entanto, não estamos querendo dizer com esta definição comparativa do mundo do Isso que ele é um mal em si mesmo. Isto seria uma falta grave no processo de leitura de *Eu e Tu*. Em muitas ocasiões a palavra-princípio Eu-Isso precisa ser necessária. Dito isto, aquele que pertence à esfera do Isso é como o pagão aludido por Kierkegaard, que não conseguiu desvendar o conceito de culpa tal como os cristãos. Pois “o paganismo não a percebe, para isso ele é leviano demais na definição do conceito de culpa” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103).

“A *Grundwort* Eu-Tu é o suporte da vida dialógica, na qual o eu é uma pessoa. [...] Nesse encontro dialógico, o Eu e o Tu estão presentes frente a frente. Em reciprocidade e simultaneidade” (BARTHOLO JR, 2001, p. 79). Ora, dizer Tu é emprestar uma identidade que perpassa todos os aspectos intrínsecos e extrínsecos que constituem o indivíduo da relação (CROMBERG, 2005). Assim, dizer de um Tu é

dizer não sobre suas suficiências ou insuficiências. Dizer o Tu é dizer um pronome pessoal que tem existência e totalidade.

Mais que experienciável, o Tu se afirma enquanto presença (*Gegenwart*). É o Tu que acontece fora do tempo conceitual. Em Kierkegaard (2013), a presença de Buber pode ser lida como “instante” ou “eternidade”, muito embora este Tu não seja o Tu eterno do qual ainda abordaremos nesta pesquisa, este é o Tu verdadeiro que se expressa como uma centelha do Tu eterno que concebe todo Tu verdadeiro.

O Tu ao qual o Eu entra em relação pode ser um isso, mas um isso como comumente se diz de qualquer coisa. Assim pode acontecer com um homem, uma árvore, uma pintura, etc. Se no momento da relação este isso, assim considerado pelo senso comum, se apresenta em sua totalidade, deixa de ser um “Isso” e ganha totalidade. Logo, “uma árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta em ‘pessoa’ diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que diferente, tenho algo a ver com ela” (BUBER, 2001, p. 54). A força da presença do objeto pode levar o Eu entrar em relação, seja por vontade própria ou por graça como sugere Buber. E, o isso que ela configura já não é mais Isso, mas Tu.

O Homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas, quando estando eu presente diante dele, que já é meu Tu, endereço-lhe a palavra-princípio. Ele não é um simples Ele ou Ela limitado por outros Eles e Elas, um ponto inscrito na rede do universo de espaço e tempo. Ele não é uma qualidade, um modo de ser, experienciável, descritível, um feixe flácido de qualidades definidas. Ele é Tu, sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte. Isto não significa que nada mais existe a não ser ele, mas que tudo o mais vive em *sua* luz. Assim como a melodia não se compõe de sons, nem o verso de vocábulos ou a 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 meu Tu (BUBER, 2001, p. 55).

Com isso, a presença em Buber foge a quaisquer atribuições. Pois “o essencial é vivido na presença, as objetividades no passado [...]. Logo, o Eu não experiencia o homem a quem diz Tu. O Eu entra em relação com ele no santuário da *Grundwort*” (Ibidem, p. 55-58). Aquele que pronuncia a palavra-princípio Eu-Tu é um ser que é desapegado de tempo. Seu momento é o instante dos acontecimentos. É um Eu da antecipação de “agoras”. O seu lugar primordial é do face-a-face. “A relação com o Tu é imediata. Entre Eu e Tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos; [...] e a

própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade” (Ibidem, p. 57).

A partir disso Martin Buber irá contextualizar o amor que atravessa e “transcende os sentimentos e a moral” (CROMBERG, 2005, p. 42). Tal como o estado de presença se apresenta com o além do tempo, assim o amor para Buber vai para além dos sentimentos. “Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece” (BUBER, 2001, p. 59). Ora, o amor não se erradica em nós como um mero objeto - ou seja, não podemos possuí-lo, “ele se realiza, *entre* o Eu e o Tu” (Ibidem, p. 59). É um erro dizer que o amor é categoricamente parecido com o sentimento. Este, nós o possuímos e o demonstramos; percebemos e o experienciamos.

O amor é uma força cósmica. Àquele que habita e contempla no amor, os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra um face-a-face (BUBER, 2001, p. 59).

O amor é para Buber o ponto básico e esteio da alforriação do Tu de suas condições físicas, afetivos ou mesmo intelectivas. O amor proporciona liberdade ao Tu de ser localizado em sua dimensão total. No amor se concebe quaisquer impossibilidades de um Tu. Pois estas são demitidas de suas potencialidades de constranger. Buber vê o amor pelo viés da responsabilidade para com um Tu.

“Um dos principais pilares do hassidismo é o amor a todos e a cada um” (BUBER, 1965, p. 83 *apud* CROMBERG, 2005, p. 43). Embora de religião judaica, Buber cita Jesus para dizer do amor e o coloca como o modelo daquele que amou os homens, posto que este representa, segundo ele, “um judaísmo em estado puro” (BUBER, 1961 *apud* CROMBERG, 2005, p. 43). O amor, portanto, é primordial nas bases hassídicas. Prega-se o amor mesmo àqueles que tenham cometido um sem número de faltas e não se possa encontrar neles nenhum merecimento.

Dessa mesma forma, lembra-nos as palavras de Hamlet, personagem de William Shakespeare na peça *Hamlet*, quando este estabelece um diálogo com Polônio, que tem por função, naquele momento, acompanhar os visitantes e artistas aos seus aposentos:

Polônio: - Pode deixar, senhor, serão tratados como merecem.

Hamlet: - Que é isso? Trate-os melhor. Se tratarmos as pessoas como merecem, nenhuma escapa ao chicote. Trata-os da forma que consideras tua própria medida. Quanto menos merecerem, mais meritória será tua generosidade (SHAKESPEARE, 2004, p. 125).

Este pequeno trecho da peça expressa o acontecimento do amor que surgiu *entre* Hamlet e os visitantes. Não importa a posição social a que estes estão classificados. O amor que surge como evento daquele instante concebe qualquer forma de diferenciação. É este mesmo amor que vigora no hassidismo, pois este “Iniciou-se devido ao amor incondicional que lhe é intrínseco. O nascimento do Baal Shem Tov, seu fundador, deveu-se a um ato dessa qualidade de amor” (CROMBERG, 2005, p. 45). A marca do amor no hassidismo é extremamente semelhante ao amor no cristianismo. Por este motivo o hassidismo supera o movimento letárgico da frieza judaica (BARTHOLO JR, 2001). Buber é como um novo Lutero para o judaísmo.

Diz Buber sobre a narração de um conto da vida dos *hassidim* que um pai se queixou ao Baal Shem: “Meu filho distanciou-se de Deus. O que devo fazer?” O Baal Shem respondeu-lhe: “Ame-o mais” (BUBER, 1988, p. 67 *apud* CROMBERG, 2005, p. 47). Para Buber, a ausência de amor em alguém deve ser compensado. Quando em alguém faltar o amor, este deve ser aumentado em nós para compensar tal carência.

O ódio, nesse sentido, é visto por Buber (2001) como uma deficiência, ou seja, o ódio é uma cegueira do amor. Pois aquele que vê a totalidade não pode odiar. “Aquele que, vendo um ser na sua totalidade, deve recusá-lo, não está mais no reino do ódio, mas no limite humano da possibilidade em dizer Tu” (BUBER, 2001, p. 60). Aqui, Buber pensa este que sente o ódio como um ser potencialmente inclinado para o amor. Nele reina o mundo da possibilidade. Ao passo que o ser que não experiencia nem um e nem outro está perdido.

Assim também vê Kierkegaard, um de seus grandes influenciadores, quando diz do homem a-espiritual que se distancia do paralelismo estabelecido entre o pagão e o religioso diante de suas angústias existenciais. Para este, “a perdição da falta de espírito mostra-se como a mais terrível de todas” (KIERKEGAARD, 2013, p. 100).

Vejamos um pouco mais do retrato do amor na tradição hassídica advinda da tradição talmúdica a partir de uma história hassídica contada por Martin Buber sob o título *O mandamento do amor*.

Pergunta: Mandam-nos amar o próximo como a nós mesmos. Como posso fazer isso se meu próximo me faz mal?

Resposta: Precisas entender corretamente essas palavras. Ame teu próximo como algo que tu mesmo és. Pois todas as almas são uma. Cada uma é uma centelha da alma original e esta alma é inerente a todos os seres, assim como tua alma é inerente em todos os membros do teu corpo. Pode acontecer de tua mão cometer um engano e te bater. Por acaso pegarias um bastão e castigaria tua mão por sua falta de compreensão e aumentarias assim a tua dor? É o mesmo se teu próximo, que é tua alma mesma, te faz o mal por falta de compreensão. Se o punires, estarás apenas machucando-te a ti próprio.

Pergunta: Mas, e se vejo alguém que é mau perante Deus, como posso amá-lo?

Resposta: Não sabes que a alma primordial proveio da essência de Deus, e que toda alma humana é uma parte de Deus? E não terás misericórdia do homem, quando vires que uma de suas centelhas sagradas perdeu-se em um labirinto e está quase sufocada? (BUBER, 1988, p. 81 *apud* CROMBERG, 2005, p. 48).

Até aqui pudemos acompanhar o desdobramento do Tu na palavra-princípio Eu-Tu, que pela força do Eu subjetivo e consciente de si, é elevado à verdade de sua totalidade. O amor como um acontecimento *entre* um Eu e um Tu é a transcendência da moral e dos sentimentos. No conceito de amor, Buber nos mostra que o ódio que se estabelece surge por conta de uma visão segmentada do todo. Assim nos conta as fascinantes histórias hassídicas pelo viés da experiência concreta dos *hassidim*.

2.3 Sobre a Relação

A relação é o fundamento que movimenta a palavra-princípio Eu-Tu. “No começo é a relação.” (BUBER, 2001, p. 61) Essa frase descreve o desejo fundamental do autor de se retirar das cirandas do tempo limitador. Essa relação a que já por alguns momentos citamos é o espelhamento do tempo presente. Não o presente que constitui a dinâmica triádica de sua conjugação. Não este que se emaranha com o tempo passado e futuro. Mas o tempo da presença (*Gegenwart*). Este que não nos permite cair no tédio ou no aborrecimento.

Este presente acontece em oposição ao que abordaremos mais adiante, ou seja, este presente sobrevive do avesso dos relacionamentos. O presente é sem tempo. O presente é relação. É o lugar privilegiado da manifestação do Tu verdadeiro, este que situa-se em decorrência da superação do vínculo natural.

Deste feita, o Tu é a manifestação da relação e, portanto, da presença, posto que, também é ele a condição da relação e do presente.

O presente, não no sentido de instante pontual que não designa senão o término, constituído em pensamento, do tempo “expirado” ou a aparência de uma parada nessa evolução, mas o instante atual e atualizado, dá-se somente quando existe presença (*Gegenwärtigkeit*), encontro, relação. Somente na medida em que o Tu se torna presente, o presente se instaura (BUBER *apud* CROMBERG, 2005, p. 52).

O conceito de presente ou presença em Buber tem raiz no pensamento kierkegaardiano, em Kierkegaard o presente, este que estabelece o evento da relação em Martin Buber, é discutido numa das obras mais conhecidas de Kierkegaard sob o título *O conceito de angústia*. Nesta obra, “o instante designa o presente como tal que não tem pretérito nem futuro; pois é aí que reside justamente, aliás, a imperfeição da vida sensual” (KIERKEGAARD, 2013, p. 92). A vida sensual é a vida vivida na experiência do tempo limitador. É uma vida imperfeita por tudo que já abordamos. Sua imperfeição passa pela lógica das fragmentações, próprio daqueles que sobrevivem nas bases dos ponteiros da degenerescência (*chronos*).

O presente é a plenitude do tempo e senhor *sine qua non* das relações. Nele

O Tu se manifesta como aquele que simultaneamente exerce e recebe a ação sem estar, no entanto, inserido numa cadeia de causalidades, pois, na sua ação recíproca com o Eu, ele é o princípio e o fim do evento da relação. Eis uma verdade fundamental do mundo humano: somente o Isso pode ser ordenado. As coisas não são classificáveis senão na medida em que, deixando de ser nosso Tu, se transformam em nosso Isso. O Tu não conhece nenhum sistema de coordenadas (BUBER, 2001, p. 69-70).

Buber ao indispor o Tu ao sistema de coordenadas, acaba retirando o Tu das instâncias multiplicadoras do tempo. De um tempo vazio, onde são derramados os fatos cotidianos, e contabilizados as alegrias e as decepções em formato de planilha, para contextualizar, aquilo que não brotou do tempo, mas do puro instante da relação, e que agora se reduz ao cronológico e ao espaço físico.

Aqui, faz-se necessário e importante ressaltar, que a ideia de tempo cronológico provoca um estranhamento no homem arcaico e religioso. Este, que passou a ser cronometrado após a renascença. Para Walter Benjamin (2011), há dois tempos distintos. Um é dos cronômetros e outro dos calendários. Para ele, o primeiro diz de uma idealidade dos tempos modernos. O segundo remonta um tempo mítico. “Um tempo que instaura no mundo da ação humana a eternidade e o tempo primordial da criação” (CROMBERG, 2005, p. 55). Este é o tempo do *Bereshit*. “No princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1). O que seria mais bem traduzido por “em princípio Deus cria o céu e a terra”.

Para Eliade é o “tempo forte”, o tempo sagrado, o tempo do homem místico e do homem arcaico, que “vivem num contínuo presente” (ELIADE, 1969, p. 104-105 *apud* CROMBERG, 2005, p. 55). Tal como é forte o tempo de Walter Benjamin – o *Jetztzeit* (o tempo-do-agora), este se configura ao *Gegenwart* (presença) buberiano e ao “instante” de Kierkegaard.

Estas são formas de conceber teoricamente um tempo que foge a nossa capacidade de conceituar, embora o façamos. O presente é relação instaurada fora do tempo. É o momento atemporal da atualidade que nos coloca diretamente na oportunidade de pensar a eternidade. “O *Gegenwart* de Buber é claramente o tempo mítico, não só do judaísmo, como de toda tradição religiosa, como explicitamente coloca Buber nas primeiras páginas de *Eu e Tu*, ao falar de encontro e presença” (CROMBERG, 2005, p. 56).

Assim como a prece não se situa no tempo, mas o tempo na prece, e assim como o sacrifício não se localiza no espaço, mas o espaço no sacrifício – e quem alterar essa relação suprimirá a atualidade –, do mesmo modo, o homem a quem digo Tu não encontro em algum tempo ou lugar (BUBER, 2001, p. 55).

O esforço de conceituar o presente parece estar atrelado a um anseio gritante no discurso buberiano. Um anseio que desenha as emergências de um tempo. De um tempo carente das carícias do eterno. Por isso, busca a inauguração do para além do tempo. Busca o momento da relação. O tempo forte do hassidismo. O tempo da busca pela conversão da vida cotidiana em instâncias celebrativas, onde o tempo deixa de ser tempo para tornar-se puro estado de relação.

2.4 Para além do Ser

O Tu verdadeiro que movimenta a sensibilidade humana para a ciranda do *Jetztzeit* (Tempo-do-agora), é o anúncio de Martin Buber para uma relação com o Tu eterno. Este passa pela geografia da palavra fundamental que constitui o universo das relações. Assim como Deus, que passou pela humanidade de Jesus para visitar o mundo e se revelar na sua plenitude às seus amados, acontece também com o Tu eterno. Este atravessa os altares erguidos na base da palavra-princípio Eu-Tu. Aquele que ainda não se permitiu viver a possibilidade da relação ao entrar em contato com as coisas do mundo, não conseguirá estabelecer uma relação com Deus.

Assim, “a aproximação do homem a Deus é fruto da vulnerabilidade e imediatez do Eu ao Tu na relação dialogal, que estão na essência do judaísmo” (BUBER *apud* BARTHOLO JR, 2001, 91). O judeu, relata Bartholo Jr. (2001), ao considerar as palavras de Buber, tem a ousadia de não se desprender das coisas do mundo e a elas permanece vinculado. Mas seu vínculo tem uma razão primordial de ser. Para o judaísmo, e aqui podemos inferir que Buber está fazendo referência à corrente hassídica à qual ele pertence, as coisas presentes no mundo, tal como criadas e relatadas no *Bereshit*, apresentam a grandeza e a constância do criador. Nelas, estão presentes as centelhas divinas de Deus. Buber deixa explicitado nesta questão, que não se trata de um panteísmo.

Aquele que pronuncia Tu está potencialmente inclinado a tornar presença à pessoa de Deus. Conta Buber sobre um diálogo que teve com o filósofo Paul Natorp, professor na Universidade de Marburg. Este o submeteu a algumas críticas sobre a obra *Eu e Tu*. A crítica desferida era sobre a ideia de Deus que está subjacente à palavra-princípio Eu-Tu. E constituiu a repetibilidade com que a palavra “Deus” é pronunciada como uma blasfêmia. Sua argumentação parte do princípio de que esta palavra foi utilizada a esmo e por ela a história foi banhada com muito sangue e injustiças. Buber reconhece que de fato o nome de Deus foi terrivelmente manchado, e tira a consequência:

Nós não podemos limpar a palavra Deus, e não podemos torná-la inteira; podemos, porém, manchada e dilacerada como está, levantá-la do chão, numa hora de grande preocupação. O encontro culmina no gesto-palavra do ancião recordado com alegria: Natorp põe-lhe a mão sobre o ombro e diz:

“Vamos nos chamar de tu.” Buber recorda: ... a conversa estava terminada. Pois onde dois estão verdadeiramente juntos, eles estão reunidos em nome de Deus (BUBER, 1991 *apud* BARTHOLO JR, 2001, p. 91).

Martin Buber nos coloca na perspectiva de pensar para além das cercas de uma filosofia marcada pelo puro espírito. Mas, uma filosofia que ultrapassando as barreiras de um ser limitado pela neutralidade da metafísica heideggeriana, apareça desejosa do “frente a frente que se estabelece a partir de um ponto separado da exterioridade tão radicalmente que se aguenta por si próprio, o eu” (LEVINAS, 2011, p. 287). Um eu ético que nos permite pensar as instâncias do “face a face que não se instala como a priori, nem como conceito, ou princípio lógico ou axiomático, mas como experiência cotidiana, como fato metafísico, isto é, ético, e por isso um acontecimento que implica bondade e generosidade” (CINTRA, 2009, p. 70).

A filosofia levinasiana ainda que suplantada herméticamente numa linguagem metafísica, faz-nos pensar o distanciamento e as dificuldades que nos levam a pensar o outro. Ora, para compreender este outrem é preciso considerá-lo em sua totalidade, e aqui está a grande barreira. A totalidade desse outro que se apresenta é “sombra passageira”, tal como a vida o é em *Macbeth*. Pois o dizer: “eu sou eu” (LEVINAS, 2011, p. 293) é uma expressão que não cabe na experiência da totalidade, logo, aquele que tenta assimilar o sujeito, diz apenas de sonhos passados. Na expressão “eu sou eu” mora o para além do ser, o infinito. O “existir tem um sentido numa dimensão diversa da simples perturbação da totalidade. Pode ir além do ser” (Ibidem, p. 299).

O âmbito do Tu é notavelmente, em linguagem levinasiana, o infinito. O Tu não é algo que se encapsula numa totalização de segmentos. O Tu é pura relação. Mas ainda não é o primado da relação com o Tu eterno, posto que ainda precisa do objeto físico da relação.

Somente na relação Eu-Tu que podemos estar em relação com Deus, porque dele, em incondicional oposição com qualquer outro ser, nenhum aspecto de objeto pode ser atingido; também a visão não oferece nenhuma contemplação objetiva, e quem, após uma exposição da plena relação Eu-Tu, se esforça por fixar posteriormente uma imagem, este já se distanciou da contemplação (BUBER, 2007, p. 118).

A compreensão dessa relação com Deus relata Buber (2009), não está privada de mal entendidos e alguns embaraços por parte dos filósofos. Buber reflete sobre o

pensamento kierkegaardiano e suas controvérsias. Para Kierkegaard, a relação é a possibilidade de estabelecimento do Indivíduo. A expressão usada por Kierkegaard é “tornar-se um Indivíduo”. A oportunidade de tornar-se um Indivíduo consiste em “penetrar em uma relação”, conforme Buber narra. “Tornar-se significa aqui tornar-se para alguma coisa. [...] Significa estar preparado para uma única relação, que só pode ser penetrada pelo Indivíduo, o Um, relação em função da qual o homem existe” (BUBER, 2009, p. 91).

O Indivíduo para Kierkegaard, em um sentido mais elevado está além das forças de um homem. A relação a que este se permite é uma relação exclusiva. Isso significa que é também uma relação excludente, pois no momento que ela se estabelece acaba por excluir todas as outras, “bane todas as outras relações para o reino da inessencialidade” (Ibidem, p. 91). Adverte Kierkegaard, que cada um deve ser apenas cauteloso no seu contato com os outros e apenas deve falar de uma forma essencial com Deus e consigo mesmo.

Buber ao observar estes escritos encontra uma precariedade na construção do pensamento. Pois “a ligação estabelecida entre o ‘com Deus’ e o ‘consigo mesmo’ já constitui uma grave discordância que nada pode atenuar” (BUBER, 2009, p. 92). No entanto, ninguém melhor que o próprio Kierkegaard para corrigir seus enganos.

Ao escrever no seu *Diário* a questão: “E como é que alguém se torna um Indivíduo?” (KIERKEGAARD *apud* BUBER, 2009, p. 92). Revisa suas colocações anteriores que caracterizaram o equívoco no seu pensamento. Após correção, a indagação é respondida de maneira, segundo Buber, mais coerente: “Não que diz respeito às aspirações supremas, devemos nos relacionar unicamente com Deus” (Ibidem, p. 92). Mesmo com a correção colocada de forma mais assertiva, diz Buber que Kierkegaard contradiz os ensinamentos de seu grande mestre, Jesus.

Os ensinamentos de Cristo resumem toda a lei dada a Moisés no monte Sinai em duas leis primordiais - ‘Amar a Deus com todo o teu poder, e amar o teu próximo como a si mesmo’. Conforme Buber (2009), Kierkegaard não compreendeu que a relação como Criador passa necessariamente pela relação com suas criaturas.

“Para chegar a amar”, diz Kierkegaard sobre sua renúncia a Regina Olsen, “tive que remover o objeto”. Isto significa entender mal a Deus da forma mais sublime. A criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho. Somo criados um-com-o-outro e tendo em vista uma existência em comum (BUBER, 2009, p. 93).

As “Reginas” não são a causa de nosso afastamento da relação com Deus, Elas são a condição necessária para nossa aproximação. Ora, “o Indivíduo corresponde a Deus quando, de um modo humano, abraça a porção do mundo que lhe é oferecida, assim como Deus abraça, de um modo divino, a sua criação” (Ibidem, p. 98). Tão contraditório e correto é o pensamento kierkegaardiano. Diz ele: “Se eu tivesse tido fé, teria permanecido com Regina” (KIERKEGAARD *apud* BUBER, 2009, p. 98). Permanecendo nesse pensamento, o filósofo coloca Deus como a força específica para a solução de sua melancolia e de suas paixões, medos, fraquezas, além de uma vez mais lamentar ter deixado Regina.

Ao mesmo instante que enxerga suas contradições sobre a relação com Deus, Diz algo diferente: “que o Indivíduo - se realmente acredita, e isto significa: se ele realmente é Indivíduo [...] pode e é-lhe permitido travar uma relação essencial com um outro, [...] assim aquele que pode e para quem é permitido também deve fazê-lo” (BUBER, 2009, p. 99). Esse é o legado deste grande filósofo, que mesmo expressando suas contradições, pensa meios assertivos para se estabelecer aquilo que Buber chama de verdadeira relação que acontece no “instante” kierkegaardiano.

Em Kierkegaard, afirma Buber (2009) o único meio pelo qual Deus se comunica com o homem é o ético. É, pois, estabelecer um pacto com o divino, de modo que ajudando-o no afeto despendido à sua criação, por meio de suas criaturas, caminhamos em sua direção no amor. E, para que isto seja realidade, Buber concorda com Kierkegaard que de fato é necessário permitir ser guiado por Ele.

A religião como especificação erra o seu alvo. Deus não é um objeto ao lado de outros objetos e por isso não pode ser alcançado pela renúncia aos objetos. É verdade que Deus não é o universo, mas muito menos verdade ainda é que ele seja o Ser menos o universo. Não o encontraremos pela subtração e não o amaremos pela redução (BUBER, 2009, p. 100).

Fica nítida, contudo, a crítica buberiano em torno da proposta do Indivíduo de Kierkegaard, quando este reduz as possibilidades de se chegar a Deus pelo movimento religioso. Cabe observar que Deus, em Buber, passa pelo território da relação, e, portanto, do Tu que permanece em todas as coisas, estas que são sempre a possibilidade.

2.5 Do amor

O amor é o berço que balança a certeza das relações. Ele se desvela no *entre* do encontro dialógico. Nele os amantes são embebidos da presença (*Gegenwart*).

No horizonte grego havia uma diferenciação entre as variadas formas com que se apresentava o Eros. Ele aparecia como o Eros poderoso, a quem é conferido a criação; o Eros de menor valia, responsável por governar as almas; o Eros celeste e o Eros comum. Ao Eros, o deus Desejo cabe a tarefa de penetrar as almas e fecundá-las. Assim “ele aparece como a grande borboleta portadora de pólen da psicogenia” (BUBER, 2009, p. 63). Pressupõe-se que este Eros não tenha perdido suas potencialidades para o voo. Na sua plena vitalidade poderá conduzir as almas ao encontro da parceira amada.

O reino do Eros de asa mutilada é um mundo de espelhos e espelhamentos. Mas lá onde reina o Eros alado não há espelhamento: aqui eu, o amante, volto-me para este outro homem, o amado, na sua alteridade, na sua independência, na sua realidade própria, e volto-me para ele com todo o poder de intenção do meu próprio coração (BUBER, 2009, p. 64).

O momento da relação, onde o amor é surpreendido feito evento, o outro não é absorvido e, portanto, acolhido dentro do ser amado. Não se confunde a ele ao voltar a alma na sua presença, mas porque se fez presente, inaugura o face a face. “Os dois fiéis do Eros dialógico, que amam um-ao-outro, recebem cada um a sensação do evento comum também do lado do outro, isto é, recebem a sensação dos seus dois lados” (BUBER, 2009, p. 64). Este é o exercício do evento a que ambos se dispõem no alçar do voo.

Isto que não é sentimento, assim o aprendemos nas letras já escritas, é o fenômeno que acontece, e, torna nulo o tempo - ou seja, ao constrangê-lo, funda um evento. Estabelece o presente. É o amor que supera toda distância ou tempo cronológico.

Perguntaram ao Rabi de Apt: - Está escrito: “E por Raquel serviu José por sete anos, e estes lhe pareceram como poucos dias, pelo muito que a amava.” Como se deve entender isso? Não se deveria pensar que para quem ama o tempo é mais longo, e um dia parece um ano?

O Rabi explicou: - Existem duas espécies de amor. Um se agarra ao objeto amado e volta sempre ao amante; e assim cada hora se lhe faz pesada e longa, porque deseja chegar ao amado. O outro, porém, o amor dos autênticos companheiros, não retorna ao amante. Assim sendo, é-lhe

indiferente que lhe viva a mil ou a uma milha do ser amado. Por isso, está escrito: “E por Raquel serviu Jacó sete anos, e estes lhe pareceram como poucos dias, pelo muito que a amava.” Ele amava a ela; o seu amor prendia-se a ela e não voltava para ele; não estava preocupado consigo mesmo e com o seu próprio desejo, porém nutria o verdadeiro amor (BUBER, 1967, p. 431).

A este tempo que Buber se refere está atrelado o amor que concebe qualquer tempo que possa distanciar o ser amado. O amor é descrente do tempo e devoto da eternidade. Seu estatuto é o tempo sagrado, o tempo fora do tempo. É o presente do vínculo amadurecido, e por isso espiritual.

Os amantes sobrevivem “no” *entre*. O distanciamento não lhes causa infortúnio pela grandeza da reciprocidade, e pelo instante que assume o senhorio do tempo e não se permite ao estômago faminto do *chronos*. “Pois somente o ser cuja alteridade, acolhida pelo meu ser, vive face a mim com toda a densidade da existência é que me traz a irradiação da eternidade. Somente quando duas pessoas dizem, uma-a-outra, com totalidade de seus seres: “És tu!” é que se instala entre elas o Ente” (BUBER, 2009, p. 65).

Este capítulo nos proporcionou a possibilidade de trilhar a beleza da palavra-princípio Eu-Tu. Pelo desvelamento de seu conceito, foi-nos oferecido conhecer, de modo mais abrangente, uma das bases da obra capital de Martin Buber. Segue-se a este, a análise da palavra-princípio que estabelece o avesso ao que acabamos de estudar, ao passo que, mesmo sendo o termo ambivalente, tem grande valor no processo de maturidade do humano, posto que considera a oportunidade de liberdade do homem. Vejamos, portanto, o pilar que sustenta o universo das experiências e do relacionamento.

3. A PALAVRA-PRINCÍPIO EU-ISSO

E agora, José?
A festa acabou,
A luz apagou,
O povo sumiu,
A noite esfriou,
E agora, José?
E agora, Você?
Você que é sem nome,
Que zomba dos outros,
Você que faz versos,
Que ama, protesta?
E agora, José?

Carlos Drummond de Andrade

O presente capítulo pretende apresentar uma perspectiva distinta do que fora apresentado anteriormente, ou seja, a palavra-princípio Eu-Tu sendo a superação do humano diante do processo ilusório instalado por meio das incoerências cotidianas. Eu-Tu é a fuga do cativo das sombras para a autonomia do verdadeiro olhar que não se basta nas aparências.

É somente nos fundamentos da palavra-princípio Eu-Issso que nos esbarramos no sepulcro ainda por abrir – o caminho do calvário ainda não fora trilhado –. Tanto sepulcros fechados e calvários não peregrinados constituem esconderijos de uma totalidade. A palavra fundamental Eu-Issso não nos autoriza enxergar o todo, mas tão-somente as circunstâncias. Ademais, a palavra limitadora é formada de inconstâncias e fragilidades, e nos reporta para a pressa que se instala no momento do face-a-face – este, que nos remete ao território do encontro.

Esta fase da pesquisa está diretamente associada aos limites humanos e à liquidez das relações, tal como preconiza Bauman (2004) em sua obra *Amor Líquido*. Também podemos pensar esta fase pelo viés da dialética hegeliana. O Eu-Issso é a antítese necessária e mediata que proporciona a oportunidade do estabelecimento do Tu espiritual. O homem, depois da crueza relacional⁵, numa fase ainda inconsciente de si, passa pelas avenidas da diferenciação à reconciliação consigo pela tomada de posse daquilo que se é.

⁵ Eu-Tu na fase natural, onde o Eu precede o Tu da palavra-princípio Eu-Issso.

Veremos aqui, além do que brevemente já foi posto, a definição do Eu da palavra-princípio Eu-Isso, e como a afirmação desse Eu será causa que admite preferir o Isso que se funda no exercício de um relacionamento. Em seguida, investigaremos as origens do Isso que constitui a palavra fundamental. Desse modo, teremos a possibilidade de pensar o Isso em suas mais variadas nuances. Um Isso que atravessa a simplicidade de um pronome demonstrativo para se encarnar nos significados.

Em Martin Buber, o conceito da palavra-princípio Eu-Isso não se configura como uma atitude tão-somente negativa. O Eu-Isso é uma atitude cognoscitiva que nos leva ao conhecimento do mundo. A leitura que dele podemos fazer nos é *sine qua non* a nossa subsistência enquanto seres condicionados pela razão. No entanto, depois dela é preciso escapar litigiosamente das efemeridades dessa liquidez para solidez das relações.

3.1 Sobre o Eu da palavra-princípio Eu-Isso

Para pensarmos o Eu da palavra-princípio Eu-Isso, precisamos considera-lo posterior ao Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Este é o Eu que não está na posse de uma consciência libertadora. Buber diz, como parâmetro comparativo, do homem primitivo que corresponde à relação Eu-Tu, mas que ainda não é consciente nem do Eu e nem do Tu. “Ele vive o que há *entre* eles e não a eles propriamente” (CROMBERG, 2005, p. 65). O Eu da palavra-princípio Eu-Isso é, portanto, posterior à relação natural de Eu-Tu e o início do processo de diferenciação de si com o mundo.

Buber concorda com Fichte (1984) e suas negações do eu no não-eu, conferindo ao que nega uma identidade, ao mesmo tempo em que, ao outro, o mesmo se sucede. Também o outro é identificado como uma alteridade, e, portanto, indivíduo portador de uma existência. Contemporaneamente a Buber, este que nos apresenta a criança como exemplo clássico de passagem do indiferenciado para a diferenciação, está Jean Piaget, cuja dedicação foi centrada nos estudos do desenvolvimento da inteligência na criança.

Em Piaget, o homem (criança) deixa o universo da relação natural para estabelecer-se no mundo a partir do processo de diferenciação. Este processo

acontece no período de seu desenvolvimento, conceituado de período sensório-motor. Especificamente, o processo de diferenciação inicia-se entre os 18 aos 24 meses de vida.

Neste intervalo de um a dois anos realiza-se, de fato, mas ainda apenas no plano dos atos materiais, uma espécie de revolução copernicana que consiste em descentralizar as ações em relação ao próprio corpo, e considerar este como objeto entre os demais num espaço que a todos contém e associar as ações dos objetos sob o efeito das coordenações de um objeto que começa a se conhecer como fonte ou mesmo senhor de seus movimentos (PIAGET, 1983, p. 08).

A *Epistemologia genética* de Piaget (1983) estuda o desenvolvimento do homem desde seu nascimento. Suas pesquisas, que aqui nos interessa profundamente, estão atreladas ao surgimento da consciência do corpo como um Eu diferenciado dos demais indivíduos. Ou seja, o homem que não mais se autoriza à relação natural vive a naturalidade da experiência egocêntrica. O Eu passa pelo dramático e natural exercício da separação. Ele se depara com “aquilo que o confronta” (BUBER, 2001, p. 64) e se justapõe no mundo “como portador das sensações que o distingue de seu meio ambiente” (Ibidem, p. 64).

O corpo do homem é território que concebe toda percepção do mundo, ou das coisas ao seu redor. Conhece-se e se reconhece no processo de distinção. O corpo desvela sua egoidade. Este que ainda não se reconhecia em suas jurisdições, agora vive a realidade dos seres, e no processo mesmo de diferenciação, produz distanciamento de si em relação ao outro. O surgimento da consciência, invariavelmente, desnuda o homem primordial.

Buber aproxima a ideia de egoidade com a queda do homem primordial, ou seja, a palavra de separação foi pronunciada. A expulsão do paraíso original, segundo relatos da doutrina judaica, foi consumada. O momento da degustação do “fruto proibido” torna-se o momento da consciência de si. Assim, a egoidade é o abandono da relação hipostática para as limitações do mundo do Isso.

Somente então pode surgir o ato consciente do Eu, a primeira forma da palavra-princípio Eu-Iso, a primeira experiência egocêntrica: o Eu que se distanciou apareceu então como portador de suas sensações das quais o meio ambiente é o objeto. Sem dúvida isso acontece sob a forma primitiva e não sob forma teórica-cognitiva, porém, a proposição: “eu vejo a árvore” é proferida de tal modo que ela não exprime mais uma relação entre o homem-Eu e a árvore-Tu, mas estabelece a percepção da árvore-objeto pelo homem-consciência. A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto; a

palavra-princípio Eu-Iso, a palavra da separação, foi pronunciada (BUBER, 2001, p. 65).

Ao pronunciar a palavra da separação é inaugurada as veredas do egotismo. O desinstalar-se das bases originais, enxertou o Eu da palavra fundamental ao mundo das coisas classificáveis. “Tal consciência de si é simbolizada pela súbita percepção da própria nudez, ou seja, pela autopercepção, que exigirá uma veste, o véu do ego, que delimite e que marque a separação” (CROMBERG, 2005, p. 66). Buber ao utilizar-se das referências da Torá, mais especificamente do *Bereshit*, recorda-nos dos olhos que foram abertos aos habitantes do paraíso: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus” (Gn 3, 7).

A nudez adâmica dá notícias de que algo precioso foi perdido, como nos ensina Agostinho em sua obra *A cidade de Deus*. Esta *graça* perdida pelo homem é o abandono da relação primeira no viés buberiano. Para Agostinho, esta separação anunciada passa pelo egocentrismo do homem em querer ser tal como Deus. Essa tentativa de elevação para além do que se é denuncia a soberba e a morte da alma no homem, ou seja, a separação da unidade que existia em si mesmo. Este foi o pecado da alma na prática da soberba. Este gravíssimo pecado levou Deus a questionar ao homem: “Adão, onde estás?”⁶ (GÊNESIS 3, 9 *apud* AGOSTINHO, 2011, p. 1190)

O distanciamento do homem da *graça* divina marca a separação na relação hipostática (BUBER, 2001). O correlato em Agostinho, que vem nos auxiliar no entendimento da palavra fundamental Eu-Iso, é a ausência de um senhorio do homem para consigo mesmo. A razão não mais tem o governo das potências inferiores da alma, ou das paixões inferiores. Da mesma maneira, o corpo já não está sob o domínio da alma. O homem, portanto, depois da expulsão do paraíso, fica desajustado interiormente, e porque há esse desalinho interior, sua exterioridade dá notícias de sua falta de domínio para consigo mesmo.

O egotismo, ou eguidade, é uma ausência de interesse na relação. Para o egotista, assim como para o soberbo, o mundo é um lugar de satisfação experienciada separadamente. O momento da atenção de si é a oportunidade de se destacar de quaisquer outras coisas. Com isso, a crisálida continuará a ser uma eterna possibilidade.

⁶ *Adam, ubi es?* Gn 3, 9.

No momento da eguidade, o Eu configura-se pela total apatia às considerações alheias, não se autorizando, para tanto, a possibilidade de se proporcionar na sua inteireza a algo que se aproxima. O verso “[...] sê todo em cada coisa, põe o quanto és no mínimo que fazes” (PESSOA, 1997, p. 72), do poeta Fernando Pessoa, torna-se fantasioso e equivocado na visão egotista, pois este, apenas “conhece o seu modo de ser” (BUBER, 2001, p. 91) e não o seu Ser.

O homem ficou, pela separação estabelecida, incapaz de “enxergar a realidade e de entrar em relação” (CROMBERG, 2005, p. 67). Sua peregrinação pelo mundo das coisas, embora isso seja invariavelmente necessário, é o desconforto abismal da impossibilidade do face-a-face. O mundo é maior que a simples compreensão de um solitário. O convívio “no” diferente, sem que essa diferenciação esteja no tempo da evidência, marca o momento da síntese e da evolução humana.

No hassidismo, temos a oportunidade de encontrar o “Eu da separação que pode ser simbolizado pela mãozinha da imagem do Baal Shem Tov” (Ibidem, p. 76) nestes termos: “Ai de nós, o mundo está cheio de tremendas luzes e segredos e o homem os encobre a si mesmo com a sua mãozinha” (BUBER, 1967, p. 117). Isso nos proporciona o pensamento hassídico que busca, a todo momento, desvencilhar-se dos manejos do Eu egótico, mesmo sabedor de tal impossibilidade. O Eu que marca a lógica da separação é inevitável, “mas a atenção não deve estar nele” (CROMBERG, 2005, p. 67).

Certa vez o Maguid falou a seus discípulos: Eu vos mostrarei a melhor maneira de dizer o ensinamento. A gente não deve mais sentir a si mesmo, nem ser mais que um ouvido, que ouve o que diz em nós o Mundo do Verbo. E tão logo se comece a ouvir o próprio discurso, deve-se interrompê-lo. (BUBER, 1967, p. 150)

O homem possui uma dupla natureza, e tem um “ser que tanto é produzido de ‘baixo’ quanto enviado de ‘cima. Sua duplicidade é condição básica de sua composição” (BUBER, 2007, p. 117). O homem, jamais poderá ser compreendido como ser-para-si, mas apenas e tão-somente enquanto categorias do “ser-homem-com-os-homens”. Desse modo, podemos conceber as duas categorias possíveis como o Eu-Tu e o Eu-Isso. O Eu da separação, ou o Eu egótico não deixará de existir. Este Eu é a não-presença, portanto, “não é capaz de perceber presença alguma” (Ibidem, p. 117). E, embora não possamos nos desprender das raízes do egótico, ainda temos a oportunidade de não torná-lo um referencial.

A beleza do pensamento buberiano, com bases profundamente judaicas, está diretamente associada à sua grandiosidade simbólica e gramatical (CROMBERG, 2005). A justaposição de uma palavra ou pronome tem grande preponderância significativa. Vejamos um exemplo disso numa pequena passagem do *Histórias do Rabi*:

Certa vez, os *hassidim* estavam sentados e bebiam juntos, quando o Rabi entrou. O seu olhar não pareceu amistoso. – Desagrada-vos, rabi, que bebamos? – Perguntaram. – Dizem, porém, que, quando os *hassidim* se encontram juntos bebendo, é como se estivessem estudando a Torá! – Há muitas palavras na Torá, algumas das quais sagradas e outras profanas – replicou o rabi Israel. – Assim, por exemplo, está escrito: “Então disse o Senhor a Moisés: Lavra-te duas tábuas de pedra”; mas em outro lugar também consta: “Não te lavrarás imagem esculpida!” Por que motivo a mesma palavra é santa numa passagem e profana em outra? Vede, isto ocorre porque a palavra “te” em um lugar vem antes e noutra vem depois. Assim é com todas as ações. Onde o “te” sucede, tudo é sagrado e onde precede é profano. (BUBER, 1967, p. 371)

Assim, encontramos a justa medida significativa das palavras no *Eu e Tu* de Martin Buber. Os pronomes endereçados à realidade dos acontecimentos correspondem a uma atitude do ser diante do mundo e de si mesmo. A leitura desta obra nos coloca na observância de uma renúncia do Eu da separação como algo extremamente negativo. O Eu egótico se apresenta como quem “toma consciência de si como ‘ente-que-é-assim’ e ‘não-de-outro-modo’ (*sic*)” (BUBER, 2001, p. 91). Esta afirmação é o desmantelamento do próprio Ser, este que não se realizará diante da estreiteza do egótico orgulhoso. “A pessoa diz: Eu sou, o egótico diz: Eu sou assim” (Ibidem, 91).

O egótico estabelece, veementemente, um afastamento do convite solícito a reencontrar-se consigo mesmo. O egótico é ambicioso pela posse de uma existência marginal. Não há desejo de relação. Ora, “conhece-te a ti mesmo para a pessoa significa: conhece-te como ser. Para o egótico: conhece o teu modo de ser” (BUBER, 2001, p. 91). Aqui encontramos o referido “te” posto e posposto, alternando os significados de uma realidade. Assim, o “egótico ocupa-se com o seu ‘meu’: minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio” (Ibidem, p. 91), e acaba por afastar de si ao se afastar dos outros, abrindo, para tanto, um abismo na direção do Ser.

A distância entre um Eu egótico e um Eu pessoal é hercúlea. Ao pronunciar o Eu, admoesta-nos Buber, estaremos evidenciando os motivos que nos orientam a vida.

O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu. O seu dizer-Eu – portanto, o que ele quer dizer ao pronunciar Eu - decide seu lugar e para onde leva o seu caminho. A palavra “Eu” é o verdadeiro “*shibboleth*”⁷ da humanidade (BUBER, 2001, p. 92).

Para Buber (2001) a pronúncia do Eu da separação é digna de compaixão, pois ao mesmo tempo em que nos impulsiona ao medo quando se é pronunciado por uma boca caótica, também nos causa repugnância quando manifestada por uma boca fútil e hipócrita. Assim, “quanto mais o homem e a humanidade são dominados pelo egótico, mais o Eu é atirado na inatualidade [...] ‘assim’ (grifo meu), a pessoa leva, na humanidade, uma existência [...] velada [...] ilegítima” (BUBER, 2001, p. 92), e, portanto, carente de verdade.

3.2 Sobre o Isso

A palavra-princípio Eu-Isso, como mencionada anteriormente, é constituída pelo pronome pessoal “Eu” e pelo pronome demonstrativo “Isso”. No desenvolvimento da filosofia buberiana, estas possuem um forte valor simbólico. Elas expressam-se numa realidade concreta. Estão presentes numa realidade, não enquanto *per se* e em si, mas como indicadores de um acontecimento.

No passo anterior, tivemos a oportunidade de pensar a palavra fundamental Eu dessa relação. Em todos os momentos deste estudo o Eu da separação anunciava, invariavelmente, o Isso inerente a sua função gramatical e significativa. Vejamos,

⁷ Um *shibboleth* é um tipo de senha linguística: uma maneira de falar (uma pronúncia ou o uso de uma expressão em particular) que identifica alguém como membro de um grupo “*in*”. O propósito de um *Shibboleth* é excludente, tanto quanto de inclusão. Uma pessoa cujo modo de falar viola o *shibboleth* fica identificada como “de fora”, “por fora”, portanto está excluída do grupo. A história por trás da palavra está registrada no *Livro de Juízes*, cap. 12 versículos 1-15 (*sic*). Nos dialetos hebraicos antigos, a palavra *shibboleth* significava “grão de trigo” (ou, dizem alguns, “correnteza”). Alguns grupos a pronunciavam com o som “sh”, mas em vários dialetos ela era pronunciada com “s”. Na história em questão, duas tribos semíticas, os efraimitas e os gileaditas, travam uma grande batalha. Os últimos derrotam os primeiros, e erguem um bloqueio para capturar os inimigos fugitivos. Os sentinelas pediam a cada pessoa que passava que pronunciasse a palavra *shibboleth*. Os efraimitas, que não tinham em sua língua o som “sh”, pronunciavam-na com o som de “s”. Dessa maneira, eram identificados como inimigos e massacrados (CROMBERG, 2005, p. 70).

deste ponto em diante, o reino da palavra significativa Isso, de maneira a deslindá-la e torná-la ainda mais notória ao nosso processo de compreensão.

O território do Isso, constituidor da palavra-princípio que marca o universo da separação, indica a justaposição de sua gramaticalidade. O Isso, a saber, demonstra algo que está distante de quem fala e próximo de quem ouve, assim como diz de qualquer coisa passada, e, contudo, recente. Estamos nos referindo à palavra que se reveste de distanciamentos para ocupar os domínios da crisálida.

O homem carrega em si a inevitabilidade do Isso, o que lhe caracteriza “a grande melancolia de seu destino” (BUBER, 2001, p. 61). Mesmo sendo portador de um cuidado rigoroso sobre aquilo que se é, este homem está fadado ao anacoluto que permeia o específico do seu cotidiano. A reciprocidade é o momento sempre desejado pelo homem da relação, no entanto, “homem algum é puramente pessoa e nenhum é puramente egótico” (Ibidem, p. 92). Com isso, Buber nos orienta para a ideia de que não há eternidade no âmbito das palavras fundamentais Eu-Isso e Eu-Tu.

O Tu passa pela metamorfose irremediável em direção ao Isso, ou seja, deixa de ser o tempo da presença para ganhar o estatuto do Isso e, portanto, de um objeto entre os demais e mensuráveis objetos. Esse processo de deslocamento, de uma atitude para a outra, não comporta um ponto fixo, mas transita na ciranda do tempo, de forma a se encaminhar de um ponto ao outro infinitas vezes. “A semente do Tu permanece incrustada no âmago desse objeto, à espera do momento em que será novamente reconhecida” (CROMBERG, 2005, p. 86).

Cada Tu neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade. Em termos objetivos poder-se-ia afirmar que cada coisa no mundo pode ou antes, ou depois de sua objetivação aparecer a um Eu como seu Tu. Porém, esta linguagem objetivamente não capta senão uma ínfima parte da verdadeira vida. O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade (BUBER, 2001, p.61).

A passagem que marca a saída do Tu para a ocupação de um Isso está marcada por uma espécie de tragicidade. O Tu nunca será eternamente Tu. Seu aspecto relacional e de mediação estará, impreterivelmente, inclinado e tendencioso à esfera do Isso. O Tu está predestinado ao reino do Isso. Ora, “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” (BUBER, 2001, p. 61), ou seja, este indivíduo poderá ser visto a partir de seus segmentos: a cor de seus olhos, o som de sua voz, etc. Enquanto houver fragmentação do indivíduo na palavra fundamental, este não poderá ser Tu, ou ainda não o é.

O Tu vive na dramática e inevitável transitoriedade, mas o contrário não se configura da mesma forma. O Isso será sempre uma possibilidade a caminho de um Tu. Para Cromberg (2005), o homem aparentemente sente-se em segurança no mundo do Isso. Este pode ser qualificado, medido, conhecido, memorizado, comparado, retomado. O mundo visto assim se oferece de forma mais conveniente ao homem.

No contexto do Tu não há inspiração de confiança, “pois ele vem sem ser chamado e desaparece quando se tenta retê-lo. Ele é confuso, se tu quiseres esclarecê-lo, ele escapa [...] Guarda-te, no entanto, da tentativa de transferi-lo para a tua alma, tu o aniquilarias” (BUBER, 2001, p. 71). O Isso se apresenta conveniente pela sua coerência, afirma Buber, mas esse comodismo gerado pela atitude cognoscitiva do império do Isso, pode alienar o homem nas margens da experiência.

Esta alienação é o prender-se definitivamente nos condados da relação objetual. As coisas não mais seriam um fim em si mesmas, mas seriam tomadas tão-somente do ponto de vista da utilidade.

Na vivência dessas sertanias, o homem que se confundiu nas estreitezas relacionais do Isso e com as larguezas de sua conveniência, arrisca-se, recorda-nos Cromberg (2005), a não mais desejar o face-a-face.

O mundo do Isso é coerente no espaço e no tempo. O mundo do Tu não tem coerência nem no espaço e nem no tempo. Cada Tu, após o término do evento da relação *deve* necessariamente se transformar em Isso. Cada Isso *pode*, se entrar no evento da relação, tornar-se um Tu. Estes são os dois privilégios fundamentais do Isso. Eles impelem o homem a considerar o mundo do Isso como o mundo no qual se deve viver, no qual se pode viver, o mundo que oferece toda espécie de atrações e estímulos de atividades e conhecimentos. [...] Não se pode viver unicamente no presente; ele poderia consumir alguém se não estivesse previsto que ele seria rápido e radicalmente superado. Pode-se, no entanto, viver unicamente o passado, é somente nele que uma existência pode ser realizada. Basta consagrar cada instante à experiência e à utilização que ele não se consumirá mais. E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem (BUBER, 2001, p. 71-72).

A transitoriedade de uma palavra para outra é para Buber uma realidade inexorável, mas o homem não deve se prender tão-somente à realidade das coisas (Isso). O homem, assim como a lagarta, este inseto da espécie dos lepidópteros, que entra em um processo de metamorfose, e passando pelo estágio da crisálida, torna-se borboleta, está também predestinado a descobrir o seu Ser. A borboleta é o que é porque não se recusou às intransigências que se apresentaram feito obstáculos. Também o homem deve se esforçar para se tornar pessoa.

Ao nos precaver que o homem “que vive somente com o Isso não é homem” (Ibidem, p. 72), Buber aponta para a palavra “*Mensch*”, a mesma palavra com que ele próprio se enquadrou no contexto filosófico, ou seja, como um “*Atypischer Mensch*”. A palavra *Mensch* está diretamente associada aos significados de “‘gente’, ‘homem com “H” maiúsculo’, ‘um ser humano de verdade’, ‘uma pessoa que merece ser chamada de ser humano’” (CROMBERG, 2005, p. 88). O homem, a que menciona Martin Buber, é concebido para realizar-se na sua inteireza. Este, embora tenha a possibilidade de não desejar a relação, posto a liberdade que se instaurou em seu cerne, tem a potencialidade e todas as capacidades para pronunciar a palavra da relação.

O mundo experienciável, que retrata a palavra-princípio Eu-Isso, pode caracterizar-se para o homem, que nele está subsumido, como um processo ilusório. A capacidade racional e de dominação permitem ao homem a efetivação de seu domínio no reino do Isso. Contudo, este domínio, que supostamente o homem pensa ter do mundo das coisas, afasta-o cada vez mais do momento da relação. Suas experiências vão se tornando fantasiosas, pois o objeto tende a consagrar-se como dominador. Assim o mundo do Isso desvela-se. O “Eu perde a sua atualidade, até que o pesadelo sobre ele e o fantasma no seu interior sussurram um ao outro confessando sua perdição” (BUBER, 2001, p. 79).

O Isso supõe um determinado conhecimento das coisas. Um conhecimento que se instala nas aparências⁸. Esta forma de saber é para Buber apenas uma forma dentre duas possíveis. Temos um conhecimento que se dá de forma “direta, imediata, ligada à presença e à relação, e outra indireta, racionalizada, ligada à experiência e à utilização” (CROMBERG, 2005, p. 99). Desta feita, a primeira forma de conhecimento está diretamente associada ao estado de presença e ao encontro,

⁸ Aqui podemos considerar o termo aparência tal como o fenômeno kantiano. Ou seja, aquilo que aparece e pelo qual só pode ser conhecido pelos sentidos.

e a segunda pode ser captada, depois de passado o espanto, como conteúdo e informações. Buber nos permite pensar a grande diferença entre saber e saber face-a-face, e sem descartar a importância dos saberes livrescos e pontuais advindos de profundo estudo, aponta-nos para o conhecimento imediato que nenhum saber racionalizado pode nos proporcionar:

Afirma-se que o homem experiencia seu mundo. O que isso significa? O homem explora a superfície das coisas e as experiencia. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiencia o que é próprio às coisas. Porém, o homem não se aproxima do mundo somente através de experiências. Estas lhe apresentam apenas um mundo constituído por Isso, Isso e Isso, de Ele, Ele e Ela, de Ela e Isso. Eu experiencio alguma coisa. Se acrescentarmos experiências internas às externas, nada será alterado, de acordo com uma fugaz distinção que provém do anseio do gênero humano em tornar menos agudo o mistério da morte. Coisas internas, coisas externas, coisas entre coisas! Eu experiencio uma coisa. E, por outro lado, se acrescentarmos experiências “secretas” às experiências “manifestas”, nada será alterado de acordo com aquela sabedoria autoconfiante que apreende nas coisas um compartimento fechado, reservado aos iniciados cuja chave ela possui. Oh! Mistério sem segredo. Oh! Amontoado de informações! Isso, Isso, Isso! (BUBER, 2001, p. 52-53).

Esse tipo de conhecimento que Buber nos apresenta, ou seja, o conhecimento mediato, é bastante superficial e não participa da totalidade do conhecimento que o face-a-face nos permite saber. Para o filósofo, mergulhar no mundo do Isso é se evadir da verdadeira vida de maneira precoce. Pois a “humanidade reduzida a um Isso, tal como se pode imaginar, postular ou proclamar, nada tem em comum com uma humanidade verdadeiramente encarnada à qual um homem diz verdadeiramente Tu” (Ibidem, p. 58).

Sabe-se que na tradição hassídica, afirma Cromberg pela leitura de Bauer (1994), há um repúdio aos estudiosos do talmude por parte dos mestres, pois o rigor aplicado as interpretações condiziam com o afastamento do calor humano do face-a-face. Os intelectuais se firmavam de maneira arrogante e com tal superioridade, haja vista os estudos e à erudição, de modo que a prática da palavra pouco importava. Para se contrapor aos ortodoxos, os *hassidim* “passavam mais tempo rezando em companhia do rabi do que estudando. Já que o sagrado permeava tudo, estudar não podia ser mais importante que comer e dançar” (CROMBERG, 2005, p. 101).

Com isso, o hassidismo teve a intenção de aproximar a teoria e a prática, ou seja, dar fim às incoerências da fé judaica e apresentar um conhecimento que

transcende a mediação dos livros. Vejamos duas histórias hassídicas em oposição à forma de conhecimento até aqui exposto:

O Rabi Berditshev e seu discípulo Aarão estavam em viagem e se hospedaram em casa do grande Rabi Elimelech, em Lijensk. O Rabi de Berditshev continuou a viagem, mas seu aluno ficou em Lijensk, sentou-se no *klaus*, a casa de oração e escola do Rabi Elimelech, e ficou estudando, sem lhe ter dito nada a respeito. À noite, o *tzadik* apareceu e notou-o.
- Por que não partiste com teu Rabi? – perguntou. – Meu Rabi – Respondeu Aarão – eu já conheço, por isso fiquei aqui, para conhecer também a vós. – O Rabi Elimelech chegou bem perto dele e segurou-o pelo casaco. – Achas que conheces teu Rabi! – exclamou. – Pois nem ao menos conheces seu casaco! (BUBER, 1967, p. 275).

O conhecimento, segundo Cromberg (2005), na língua hebraica tem uma conotação distinta. No hebraico “conhecimento” está relacionado à palavra *daat*, ou seja, significa não um saber suspenso sobre as coisas, mas um saber íntimo. Um conhecimento que não é raso, mas tem aspecto de saber *em relação* e profundidade.

Isso não quer dizer que o conhecimento que mora nos livros não possa ir para além do conhecimento objetivo. Mas é na relação entre o conteúdo e o indivíduo capaz do conhecimento que se estabelece o momento da intimidade ou o *daat*, e com isso, estabelece-se o encontro, ou a presença. Outra história hassídica, mostra-nos a diferenciação do conhecimento imediato e mediato:

Naquele tempo em que o Rabi Bauman ainda era mercador de madeiras, alguns comerciantes de Dantzig lhe perguntaram por que ele, tão versado nas Escrituras, ia visitar os *tzadikim* e o que poderiam estes lhe ensinar que ele próprio não pudesse, da mesma maneira, encontrar nos livros? O Rabi lhes respondeu, mas não o compreenderam. À noite convidaram-no, de balde, para que os acompanhasse a uma peça. Quando retornaram, contaram-lhe que vira muita coisa maravilhosa. – Também conheço essas coisas maravilhosas – disse ele; - acabo de ler o programa. – Responderam-lhe: - Mas aí não podeis saber realmente aquilo que vimos com nossos olhos – É a mesma coisa com os livros e os *tzadikim* – disse ele (BUBER, 1967, p. 567).

A maneira como chegamos ao conhecimento das coisas diz a qual domínio pertencemos, e o som da nossa palavra reverbera o fundamento da nossa pertença. Vivemos nas instâncias do Tu quando escapamos à simplicidade do conhecimento mediato e das suas conveniências. O domínio do Tu é o espaço da presença. Mas ao passo que cedemos aos relacionamentos proporcionados pelo mundo do Isso,

deixamos de encontrar as verdades encobertas para entregar-se às satisfações vazias da experiência das coisas. Pois aquele que pronuncia o Isso está enredado nas superficialidades. “O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado [...] Oh! Amontoado de informações! Isso, Isso, Isso!” (BUBER, 2001, p. 53-58).

3.3 O relacionamento

A palavra “relacionamento” tem o caráter fundamental de explicitar o âmbito da palavra-princípio Eu-Isso. Seguindo o pensamento até aqui desenvolvido, temos a propensão de deslocar a palavra-princípio Eu-Isso para fora de qualquer dimensão de “presença”. Contudo, a presença também sobrevive nas imediações do Isso, e se estabelece na abrangência da palavra fundamental Eu-Isso, mas reserva-se nas distinções da presença real da palavra-princípio Eu-Tu. “A relação Eu-Tu e o conceito de presença recebem seu sentido autêntico na doação originária do Tu. No encontro dialógico acontece uma recíproca presentificação do Eu e do Tu.” (VON ZUBEN, 2001, p. 34 *in* BUBER, 2001) Esta autenticidade, ou mesmo esta reciprocidade não acontece no cerne do Eu-Isso.

Assim, “no relacionamento Eu-Isso se o Isso está presente ao Eu não podemos dizer que o Eu está na presença do Isso” (Ibidem, p. 34). O relacionamento não supõe um Eu que se coloca diante do outro e o toma em sua alteridade. Pois não há no relacionamento atualidade ou reciprocidade. Logo, o Eu da palavra fundamental Eu-Isso é “o experimentador que não participa do mundo: a experiência se realiza ‘nele’ e não entre ele e o mundo” (BUBER, 2001, p. 53). Portanto, “a alteridade essencial se instaura somente na relação Eu-Tu; no relacionamento Eu-Isso o outro não é encontrado como outro em sua alteridade. Na relação dialógica estão na presença o Eu como pessoa e o Tu como o outro” (VON ZUBEN, 2001, p. 34 *in* BUBER, 2001).

Uma vez mais, no contexto da palavra-princípio Eu-Isso, é importante salientar que o momento da pronúncia da palavra da separação não forja um mal em si. O mundo do Isso e o específico do relacionamento constituem o momento da ciência. Se o “encontro dialógico”, para Buber, enquanto esteio e princípio ético de toda sua dedicação filosófica, é circunstância para a elevação de sua humanidade, o filósofo

não descarta o mundo do Isso como “indispensável para a existência humana” (Ibidem, p. 35). Pois não há outro mundo onde as relações possam se dar, cuidando apenas para que a sua essencialidade não ocupe o campo ontológico das relações humanas.

Para Martin Buber o relacionamento se verifica pela coerência no espaço e no tempo. O mundo do Isso se manifesta de modo esperado, posto a percepção que dele fazemos e a maneira como a ele nos entregamos, preconiza Merleau-Ponty em sua obra *Fenomenologia da Percepção*. Por esse motivo, “não se pode falar em Eu sem mundo, sem Isso ou sem Tu. Se o Eu decide-se por uma ou outra atitude⁹ significa que é o fenômeno da relação Homem-Mundo como um todo que define a possibilidade do Eu decidir” (VON ZUBEN, 2001, p. 37 in BUBER, 2001). A tomada de atitude em direção ao relacionamento compila-se pela necessidade de definir as coisas a partir de seus fenômenos e da sua exatidão.

Existe uma responsabilidade ontológica que permeia o homem quanto a sua tomada de posição diante do mundo. Pois o “homem que vive somente com o Isso não é homem” (BUBER, 2001, p. 72), e não sendo homem, torna-se incapaz de escapar ao processo alienatório que as sendas do Isso o envolvem. O homem deve ser, sobretudo, livre no seu proceder pelo mundo.

O livre deve ir a ela¹⁰ com todo seu ser, disso ele sabe. Não acontecerá aquilo que a sua resolução imagina, mas o que acontecer, não acontecerá senão na medida em que ele resolver querer aquilo que ele pode querer. Ser-lhe-á necessário sacrificar aquele pequeno querer, escravo, regido pelas coisas e pelos instintos, em favor do grande querer que se afasta do “ser-determinado” para ir ao destino (BUBER, 2001, p. 88).

Apenas o homem que se autoriza a esta liberdade pode trilhar o mundo rumo à atualidade e ao encontro. Ora, em Buber liberdade e destino estão intimamente associados. O destino sempre acompanha o ato de liberdade do homem sem interferir, de maneira que a liberdade se desenvolva por si espontaneamente. Contudo, o destino cuida e cerceia o ato cotidiano do homem que por si mesmo remonta o momento do ser no mundo. Isso acontece “não para se deixar levar por

⁹ A “atitude” aqui referida nos recorda das duas atitudes fundamentais a que estamos tratando nesta pesquisa. Seja ela - a “atitude ontológica” (palavra-princípio Eu-Tu) e a “atitude cognoscitiva” (palavra-princípio Eu-Isso).

¹⁰ O “ela” contextualiza-se como “destino”.

ele, mas para atualizá-lo como ele deseja ser atualizado pelo homem de quem ele necessita, por meio do espírito humano e do ato humano. Ele crê [...] o que equivale dizer: ele se oferece ao encontro” (BUBER, 2001, p. 88).

Em oposição a este homem da liberdade, caminha lado-a-lado o homem arbitrário. Este não se permite ao encontro, ou ao vínculo. Está totalmente inclinado ao mundo da utilização e nele se compraz. O homem arbitrário está atrelado à fatalidade. “Ele não tem destino, mas somente um ser-determinado pelas coisas e pelos instintos, e isto é realizado com um sentimento de independência que é justamente o arbitrário” (Ibidem, p. 88). Se para o homem livre sua querença é voltar-se em direção ao seu destino, o homem arbitrário “não percebe senão incredibilidade e arbitrário, escolha de fins e invenção de meios. [...] o seu mundo é privado de oferta e graça, de encontro e de presença, entravado nos fins e nos meios [...] seu nome é fatalidade” (BUBER, 2001, p. 89).

A este homem do arbitrário está reservado o mundo do Isso e do relacionamento. As pessoas que se aproximam deste homem são instrumentalizadas e condicionadas a serem meios, ainda que estas pessoas o enxerguem como um Tu. Recorda-nos Immanuel Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, sem aqui querer abranger todas as suas demais obras, e assim concorda Buber, que o homem é portador de dignidade, e deve ser sempre considerado como um fim em si mesmo e nunca como um meio, ou um instrumento sem humanidade.

Kant nos persuade a pensar pela *Crítica da razão prática* a intenção a que nos revestimos diante de uma ação. Para ele, nossa atitude estará atrelada a uma *boa vontade* sempre que deixamos de considerar qualquer aspecto outro que não seja a do *dever*. Ou seja, quando praticamos o bem a alguém, devemos fazer isso desprovidos de qualquer interesse que venha a nos privilegiar. Nossa ação deve ser, no mundo, inteiramente desinteressada. Esse é um modo de se desvencilhar do simples e conveniente estratagema do relacionamento e se imbricar na alteridade essencial.

Para Buber, o relacionamento disposto no paralelismo do Eu-Isso ainda é um momento melhor do que não estar propenso nem ao Eu-Tu e nem ao Eu-Isso. Ora, esse é o momento da autocontradição. Isso significa a perda de referencial diante de ambas as atitudes. O clássico exemplo disso é manifestado pelo dizer-Eu de

Napoleão. Em Napoleão só existem os seus propósitos, de modo que “tudo aquilo que o envolve torna-se um Isso, um Isso útil a sua causa” (BUBER, 2001, p. 93).

Para multidões, ele era o Tu demoníaco, aquele que não responde, aquele que responde ao Tu com um Isso, aquele que, na dimensão pessoal responde ficticiamente; aquele que somente responde na sua esfera, no âmbito de sua causa e somente por seus atos. Tal é o limite histórico e elementar onde a palavra-princípio da ligação perde sua realidade, seu caráter de reciprocidade; é o Tu demoníaco, para o qual nenhum ente pode tornar-se um Tu (BUBER, 2001, p. 94).

O Eu de Napoleão não se encontra nos territórios já relatados até aqui. Ele não se aproxima nem da “pessoa”, nem do “egótico”, nem do “homem livre” e nem do “homem arbitrário”. Ele se evade das classificações que o tiraria da autocontradição. Muitos por ele se inclinam, mas ele mesmo, afirma Buber, não se encontra em lugar nenhum. Ele é “[...] aquele ao qual milhares de relações se dirigem, mas da qual nenhuma provém; ele não participa de nenhuma atualidade, mas ele é como uma atualidade da qual todas participam intensamente” (BUBER, 2001, p. 94). Todos para ele são, à propósito, meios de utilidade em sua causa.

Mas não somente aqueles que se voltam para ele são como máquinas de sua batalha, ele também se vê como um meio. “Ele próprio usa a si mesmo como um Isso [...] Ele não fala de si, mas ‘a partir de si’. Falando ou escrito, o seu Eu é [...] indispensável sujeito gramatical de uma frase de suas constatações e de suas ordens” (Ibidem, p. 94). Diferentemente da pessoa que busca evidenciar o seu Ser, e assim o faz, haja vista a consciência que a permeia, o terceiro Eu que se distingue de todas as formas, mesmo da egótica, embora com ele guarde certa similitude, é o Eu de Napoleão que é sem consciência do seu modo de ser, ele não se ilude com sua manifestação. Assim Buber o exemplifica:

“Eu sou o relógio que existe sem se conhecer”. Assim, ele próprio manifestou sua fatalidade, a sua atualidade deste fenômeno e a inatualidade de seu Eu [...] Este Eu que ora emerge, não é simplesmente sujeito, mas também não atinge a subjetividade; livre do encanto que o envolvia, mas não redimido, ele se expressa nestes termos terríveis, ao mesmo tempo legítimos e ilegítimos: “O Universo nos contempla!” e finalmente mergulha novamente no mistério. [...] A época se entusiasma com a altivez soberana desta frente, mas não suspeita que sinais aí estão inscritos, como as cifras no mostrador de um relógio. Ela se aplica a imitar este olhar dirigido para os seres, sem notar o que, nele, é necessidade ou coação e confunde o rigor objetivo deste Eu com a agitação da consciência em si. A palavra Eu permanece o “Shibboleth” da humanidade. Napoleão o proferiu sem o poder de relação, mas ele o pronunciou como o Eu do ato da

execução. Quem se esforça em repeti-lo, denuncia a impossibilidade de salvação de sua própria autocontradição (BUBER, 2001, p. 94-95).

O Eu de Napoleão nos oferece uma perspectiva que vai para além do relacionamento específico do âmbito da palavra-princípio Eu-Isso. Com isso, podemos pensar que o relacionamento é também o risco que este homem tem de esgueirar-se na autocontradição. E, “assim instaurar-se um confronto consigo mesmo que não pode ser relação, presença, reciprocidade fecunda mas (*sic*) somente autocontradição [...] por hora ele tateia, de um lado para o outro, nos labirintos, onde se perde cada vez mais” (Ibidem, p. 95). Contudo, o espaço do relacionamento continua sendo sempre possibilidade para dizer Tu, isto é, este é o espaço da responsabilidade ontológica.

3.4 A relação Objetal

A relação objetal, embora redigida com a palavra relação, não estabelece um momento de atualidade na autêntica disposição à alteridade. Mas aqui quer destacar um modo de se relacionar com o outro, de maneira a desconstruir sua forma de ser Outro. A relação objetal é um derivativo da palavra fundamental Eu-Isso, cujo Eu não somente não se coloca na presença de um Isso, por estar qualificando-o, como deseja sabê-lo cognitivamente. Ora, recorda-nos Levinas que o outro é o infinito que não permite se localizar num conhecimento segmentado.

Nossa forma de compreensão das coisas, e mesmo das pessoas, passa por um conhecimento extremamente limitado. Aqui se revela a grandeza do Eu-Isso, de forma que “o mundo do Isso é indispensável para a vida humana, pois sem ele, seria inviabilizada a possibilidade de se assegurar a continuidade da vida” (BARTHOLO JR, 2001, p. 79). E, contudo, também revela a sua derrocada, posto que “só compreenderemos inteiramente esse salto sobre as coisas em direção ao seu sentido, essa descontinuidade do saber que está em seu mais alto ponto na fala, se o compreendermos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 218).

Aquele que já acostumado com o “seu modo de ser assim”, e estranhamente desinteressado em buscar o que se é (BUBER, 2001), tende a um desvalor humano. Pois, “quem vive somente a relação Eu-Isso se desumaniza” (BARTHOLO JR, 2001,

p. 80). Sabemos bem até aqui, que o Isso pode ser qualquer forma de ente objetificado no processo da experiência, utilização e cognição de um Eu. Contudo, cerceia-se, sempre, a oportunidade de um desvelamento completo daquilo que o outro é, ou mesmo entrelinha-se, nesta processual objetificação, a descaracterização do outro em sua humanidade infinita.

Faço o outro à minha imagem, mas *como pode haver para mim uma imagem de mim?* Acaso não sou até o fim do universo, não sou, apenas por mim mesmo, coextensivo com tudo o que posso ver, ouvir, compreender ou fingir? Como haveria, nessa totalidade que sou, uma vista exterior? De onde ele seria tomada? No entanto, é realmente o que ocorre quando um outro me aparece. A esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendo, esse outro é feito de minha substância, e, no entanto não é mais eu (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220).

A objetificação do outro, seja esse outro a nossa essencial alteridade, esta que nos aponta a filosofia primeira levinasiana como o *infinito*, ou seja, como um ente em constante transformação e evolução de seus sentidos e significados; seja também a forma de perceber os objetos não-humanos no mundo como nos propõe Merleau-Ponty, esta objetificação não compreende a majestade daquilo que corresponde à natureza das coisas.

O naufrágio, daquele que tomando o outro apenas pelos seus aspectos sensíveis, não é uma maravilhosa incerteza, mas um fato irrevogável. Segundo Merleau-Ponty (2012), a alteridade do outro jamais se colocará diante de nós, pois o que pode se apresentar a nossa frente é tão-somente um objeto, este que já mencionamos ser ainda uma totalidade impermeável. A “alteridade e vulnerabilidade são o selo das relações do tipo Eu-Tu” (BARTHOLLO JR, 2001, p. 80). Correspondem à dimensão irreduzível dos entes, por isso a dificuldade de uma compreensibilidade a partir da esfera da coisificação. Com isso, Merleau-Ponty busca nos colocar algo de mais profundo:

O problema é compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. A solução deve ser buscada no campo dessa estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221).

O momento da relação não é senão a possibilidade de se deparar com aquilo que está fugidio aos aspectos das coisas no instante da observação. A relação com um Tu, segundo Buber, é a possibilidade de se chegar ao desconhecido, ou àquilo que não é palpável. É o instante além do Isso que está subsumido no face-a-face. É tal como o mistério para Merleau-Ponty que não se esclarece, onde “o mistério de um outro não é senão o mistério de ‘si’ (grifo meu) mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221). Mesmo o processo de observação dos gestos alheios e a busca por identificá-los e aproximá-los, não correspondem, pela análise realizada em comparação aos nossos, à uma verdade sobre eles, sobre os gestos, ou à uma verdade sobre o outro.

Diante do exemplo de Merleau-Ponty sobre o homem que desperta de seu sono: “Ele abre os olhos, faz um gesto em direção a seu chapéu caído ao lado dele e o pega para proteger-se do sol. O que finalmente me convence que meu sol é também o dele, que ele o vê e o sente como eu, e que enfim somos dois a perceber o mundo” (Ibidem, p. 222), poderíamos imaginar que finalmente chegou-se à conclusão de que o outro percebe o mundo igualmente a nós. Isso nos colocaria na condição de, sobre ele, emitir um juízo dado como verdadeiro. Mas isso seria uma forma de objetificá-lo uma vez mais, tomando como ponto inicial aquilo que nós sentimos.

Esta colocação está diretamente associada à ausência do conhecimento como *daat* que vimos anteriormente. *Daat* é um termo hebraico usado no Antigo Testamento para significar “relação sexual com uma mulher”, ou seja, é uma forma de conhecimento íntimo e profundo das coisas, tal como nos alude o conto hassídico: “[...] Achas que conheces teu Rabi! – exclamou. – Pois nem ao menos conheces o seu casaco!” (BUBER, 1967, p. 275).

Nossa forma de objetificar as coisas, não retirando a importância desse processo para a elaboração científica, é também uma forma de suprimir a própria coisa, ou mesmo as pessoas, dentro de uma circunstância mensurável aquilo que é incomensurável. Isso instiga a investigação de Merleau-Ponty e o leva a postular:

Que tudo que existe para mim seja meu e só valha para mim como ser com a condição de vir a enquadrar-se em meu campo, isso não impede, ao contrário, isso torna possível o aparecimento do outro, porque minha relação comigo mesmo já é generalizada. E daí procede que, como dizíamos no começo, o outro se insira sempre na junção do mundo e de nós mesmos, que esteja sempre a quem das coisas, e antes do nosso lado do

que nelas; é porque ele é um eu generalizado, é porque ele tem seu lugar, não no espaço objetivo que, como Descartes bem disse, é sem espírito, mas nessa “localidade” antropológica, meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído: encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 225-226).

Escapar à relação objetual é sinal de pertença a si mesmo. É não desumanizar-se, perdendo, desta feita, a possibilidade da tomada de conhecimento íntimo (BUBER, 2009). O “conhecimento íntimo” se traduz distintamente ao modo de “observar” e “contemplar”. Essa intimidade foge à objetificação. Ao deparar-se com alguma coisa ou com um homem, este “diz algo”. Ele “fala algo que se introduz dentro de minha própria vida” (BUBER, 2009, p. 42), este algo pode dar notícias desse homem, como pode apresentar notícias sobre nós mesmos. Contudo, não é ele quem diz propriamente, mas algo que é dito pela força da “presença”.

O sentido que comporta o universo da presença não passa pelas regularidades do “Isso”, mas é coisa que só o “domínio do Tu” pode nos proporcionar.

3.5 A linguagem reveladora do humano em forma de palavra

É interessante pensar que o humano está embasado, de tal modo em sua cultura que dela se reveste e nela se confunde. O homem que dela se embebe vive de acordo e em harmonia com sua natureza. Somos seres culturais movidos por um ato cultural. Na cultura em que fomos sendo estabelecidos, identificamo-nos com uma forma de linguagem, tal como preconiza Juvenal Arduini, de modo a salientar que a linguagem revela o humano em forma de palavra.

É na linguagem que a pessoa se mostra e se esconde, se codifica e se descodifica (*sic*). É na linguagem que o ser humano discursa e emudece, canta e chora, reza e blasfema, sorri e sangra, cresce e define. A linguagem acaricia e agride, seduz e amedronta, ama e maltrata, lança sementes e sufoca projetos (ARDUINI, 2002, p. 92).

Em Arduini nos colocamos, uma vez mais na observância de pensar o homem enquanto ser diferenciado em suas características. A linguagem, portanto, é território para pensar este ser. Pois segundo Arduini, a linguagem se configura como tenda que conserva a história do homem. Na linguagem encontramos o seu passado e

estabelecemos o seu futuro. Ela é o seu “celeiro cultural”. Igualmente, Merleau-Ponty (2006) aponta que a linguagem do homem passa necessariamente pelo corpo, configurando-se como um momento biológico e cultural.

É nessa trama entre corpo e cultura que o homem constitui a sua subjetividade. E para Buber é a partir dessa subjetividade que o homem deve se ligar culturalmente. Pois a cultura é o momento da intersubjetividade. É nela que o “encontro-presença” deve acontecer. A intersubjetividade, a saber, expressa a aproximação entre os diferentes. Cada homem é portador de uma singularidade que o torna único diante dos outros E, é por ser este sujeito diferente de qualquer um outro, que este se identifica como autêntico outro.

No entanto, a “subjetividade faz parte do mundo do Isso, o ‘mundo das ideias’ também não está a salvo. Apesar de parecer algo que não seja nem objetivo, nem subjetivo, apesar [...] de querer se passar por um mundo superior [...] enquadra-se dentro do terreno do Isso” (CROMBERG, 2005, p. 100). Ou seja, também o território da subjetividade é momento de separação. Diz Buber: “o mais sublime modo de pensar, se for fictício, é um vício” (BUBER, 2001, p. 58). Vejamos o trecho de um poema de Attar de Nishapur que nos ajuda a pensar a presença de uma outra subjetividade no momento da aproximação:

Uma jovem caiu no rio e seu amante atirou-se à água com a intenção de salvá-la. Quando ele se avizinhou, a moça perguntou: “Por que arriscas a vida por minha causa?” E ele respondeu: “Para mim não existe outra pessoa senão tu. Quando estamos juntos eu realmente sou tu e tu és eu. Nós dois somos um. Nossos corpos são um só, e isso é tudo”. Quando desaparece a dualidade, encontra-se a unidade (ATTAR, 1988 p. 180).

Este breve poema nos coloca diretamente na perspectiva do Eu-Tu. As barreiras impostas pelo Isso que constituem a alteridade do outro desaparecem. Aqui se evidencia o universo dialógico buberiano. O outro foi acolhido independente do seu modo de ser outro. O abrir-se ao outro foi inaugurado. As diferenças foram superadas. O desespero de ser o que se é foi acalmado. Ora, a presença do outro para Buber é o tempo da ética, da reciprocidade, do cuidado com a vida, da responsabilidade. O memorável reconhecimento da alteridade do outro é a instauração do diálogo como momento epifânico do amor e da cordialidade.

As instâncias da palavra-princípio Eu-Iso se prefigura numa geografia arriscada. A dificuldade de se chegar à alteridade é abismal, mas o momento de se perder da presença de ambas as atitudes é vizinhar.

4. AS INSTÂNCIAS DO TU ETERNO

Também nossas virtudes devem ter os pés ligeiros: Como os versos de Homero, é preciso que venham e vão!

Nietzsche

A palavra buberiana Tu está para além de um pronome da segunda pessoa do singular. O Tu passa pelos significados da gramática que o define, pois seu movimento não autoriza letargias. Dizer Tu é relacionar-se. O Tu pressupõe proximidade gramatical, mas não se prende a esta ortodoxia lexical. O Tu é o momento ontológico onde a proximidade deixa de ser um mero aproximar-se para se tornar uma unidade. O florescimento desta unidade é marcado pelo movimento de uma atitude relacional que foge à dinâmica do tempo que apressa.

O Tu da palavra fundamental alimenta-se de uma força gregária que exala do Eu da relação. Assim, o anúncio do Tu é a prefiguração de um Tu que passa pelo Tu espiritual. O dedo que aponta para o Tu espiritual constitui-se num dedo que inaugura o Eterno. Ou seja, o lugar do individual é o espaço privilegiado por onde passa o Tu eterno.

Quando pensamos num Tu eterno para além dos vários Tus individualizados, queremos nos referir a Deus. A este capítulo coube a função de esclarecer o Tu eterno e o modo como o homem chega a Deus. Qualquer semelhança entre o Evangelho cristão e o pensamento de Martin Buber, no que diz respeito ao encontro com Deus, talvez não passe uma concordância eucarística entre o cristianismo e o hassidismo.

Contudo, faz-se necessário escavar um pouco mais a obra *Eu e Tu* de Martin Buber para compreender, da melhor forma, como se dá a relação com Deus, e como podemos, ainda, pensar os aspectos do *encontro* buberiano. Deste modo, dividiremos este capítulo tendo como palavras-chave os principais conceitos. Sobre eles discorreremos brevemente, haja vista já termos abordado grande parte conceitual das palavras que aqui se apresentarão.

4.1 Deus feito “Isso eterno”

Antes de nos colocarmos nos exercício de pensar e dizer sobre o Tu eterno, o que seria em tese uma contradição, posicionar-nos-emos sobre os avessos do Tu eterno, o Isso eterno. Ora, quando Buber se propõe a pensar as questões do Tu eterno, não está ele querendo adentrar a substância divina, pois isso seria inatingível. Também não é sua pretensão falar de um Tu eterno em si, haja vista não considerar que há um Tu em si mesmo, e isso podemos pressupor dos estudos realizados até aqui. O Tu é sempre circunstancial. O Tu depende de uma atitude do “Eu” que inaugura seu posicionamento diante do mundo.

O Tu eterno, por não ser portador de uma realidade em si, apenas pode ser pensado em seus aspectos relacionais, pondera Cromberg (2005, p. 126). Ou seja, os estudos que se delimitam neste episódio do Tu eterno acontecem a partir do que há no *entre* da relação Deus e homem. Este Tu eterno não pode deixar de ser Tu, por isso Buber chama de Tu absoluto. Diferentemente das demais formas de considerarmos a realização do Tu como um momento fugaz que está destinado ao Isso, o Tu eterno é a máxima distintiva no que tange ao mundo do Isso, de tal maneira que o Tu absoluto, dentre todas as demais formas de Tus, está invulnerável às possibilidades do Isso.

Martin Buber ignora a ideia de que o Isso possa ser o *fatum*¹¹ do Tu eterno. Contudo, o Isso, inevitavelmente, torna-se uma realidade adventícia do Eterno pela força da necessidade de ter que dizer dele o tempo todo.

O Tu eterno não pode, por essência, tornar-se um Isso, pois ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite mesmo que seja à medida do incomensurável ao limite do ilimitado. Por essência ele não pode ser concebido como uma soma infinita de qualidades, nem como uma soma de qualidades elevadas à transcendência. Não pode tornar-se um Isso, porque ele não pode ser encontrado nem no mundo, nem fora do mundo porque ele não pode ser experienciado nem pensado; nós pecamos contra Ele, o Ser, quando dizemos: “Eu creio que ele é”; além disso, “Ele” é uma metáfora, mas “Tu” não é uma metáfora. E, no entanto, fazemos, conforme nossa própria essência, do Tu eterno um Isso, um algo, reduzimo-lo sempre a uma coisa (BUBER, 2001, p. 123-124).

¹¹ Destino.

Para Buber, os homens incorrem em grande pecado ao reduzirem a pessoa de Deus num conteúdo que pode ser pensado e verbalizado no intuito de definir aquilo que ele “é”. Falar do Tu eterno é diferente de lançar-se na abismal e inútil tarefa de uma definição, mas é apenas trazer uma maneira de relação que acontece no movimento de prostração do homem diante do Eterno. A presença, em Buber, é o momento do encontro com o Tu eterno. Esse encontro não pode ser verbalizado e reduzido a um conjunto de parafrazeamentos.

Dizer sobre o Tu eterno, portanto, é “apenas mais um maneira moderna de se reintroduzir o Deus dos filósofos e dos teólogos – o Deus cuja existência poderia ser provada e cuja natureza e atributos poderiam ser descritos segundo o que Ele é em si mesmo, independentemente de nossa relação com Ele” (FRIEDMAN, 1988, p. 356 *apud* CROMBERG, 2005, p. 125). Disso, Buber contempla a decadência trágica do homem que, utilizando-se de uma espécie variada de subterfúgios, passou a dar conteúdo ao Tu eterno. Nesse sentido, o Tu eterno, amparado por uma série de acidentes proposicionais, deixa de ser um Tu para reduzir-se em um Isso eterno.

Buber passa a questionar a proveniência do conhecimento tão clarividente, além das práticas ordenadas das religiões. Como a força da revelação divina ao homem tornou-se um discurso tão cheio de simetrias? “Como a presença e a força que o homem recebe na revelação se transformaram em ‘conteúdo’?” (BUBER, 2001, p. 124) Ou seja, como o Eterno deixa de ter a força de presença para transformar-se em um Isso?

O homem aspira possuir Deus; ele aspira por uma continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo, ele quer vê-la difundida como um contínuo, sem interrupção espaço-temporal que lhe forneça uma segurança a sua vida, em cada ponto, em cada momento. Tão intensa é sua sede de continuidade que o homem não se satisfaz com o ritmo vital da relação pura onde se alternam atualidade e latência, onde é nossa força de relação que diminui, por isso, a presença, e não a presença originária. Ele aspira à extensão temporal, à duração. Deus se torna um objeto de fé (BUBER, 2001, p. 124).

Pela possibilidade de continuidade, o homem reduz objetivamente o evento da relação com o Tu eterno. Deus deixa de ser o sujeito da relação para torna-se um super-protetor. Desta feita, Buber nos coloca na perspectiva de pensar as duas maneiras que o homem inventou de coisificar a Deus, tornando-se o seu “usufrutuário”.

A primeiríssima forma de objetificar a pessoa de Deus é usá-lo como um segurança. Assim, o Eterno é usado pelo homem como aquele que irá protegê-lo de todo perigo, asseverando-lhe, portanto, toda sorte de bem, e dando “aquilo de que necessita – ou, pior, o que deseja. Aquele cujo relacionamento com o mundo e suas criaturas é o de utilização só saberá relacionar-se com Deus utilizando-o” (CROMBERG, 2005, p. 129). Buber abomina esta maneira utilitária de se apresentar diante de Deus. Da mesma forma, os *hassidim* são antipáticos a isto, pois para eles o voltar-se para Deus não passa pela lógica da utilidade, mas tão-somente da comunhão.

Em *Histórias do Rabi*, encontramos relatos que nos permitem pensar a força da relação dos *hassidim* no que se refere ao respeito a Deus, ou de um Deus que não é tido como objeto de fé. Na história intitulada *Proximidade e distância*, diz o Rabi Baruch: “Só a Ti clamei, não que me cures, mas só que eu chegue a Ti [...] E Tu me saraste – mas foste Tu que quiseste curar-me” (BUBER, 1967, p 131). Isto expressa a despretensiosa relação com Deus no hassidismo.

Noutra circunstância, temos a história narrada pelo Rabi Bunam. Este conta que o Rabi Eleazar de Amsterdã estava em apuros, pois estava em alto mar e havia uma grande tempestade que ameaçava a integridade de todos. Então o Rabi começou a tocar o *shofar*¹²: “Não penseis que o Rabi Eleazar pretendia salvar o navio. Ao contrário, estava certo de que ia afundar e ainda queria cumprir o mandamento divino, o toque do *shofar*. Se estivesse pretendendo um salvamento milagroso, não conseguiria” (Ibidem, p. 572).

A relação hassídica com Deus, esta que passa pela configuração do pensamento buberiano, não tem nenhum viés de alienação teleológica. As preces e o louvor, ou seja, a oração em si mesma para o hassidismo é a divindade. A oração não é elevada para solicitar um benefício, mas para viabilizar a presença originária.

Em que a prece e o sacrifício diferem de toda magia? Esta pretende agir sem entrar na relação, e pratica seus artifícios no vazio; a prece e o sacrifício, porém, colocam-se “diante da face”, na realização da palavra-princípio sagrada que significa ação mútua. Eles proferem Tu e o ouvem (BUBER *apud* CROMBERG, 2005, p. 132).

¹² *Shofar* é um instrumento feito de chifre de carneiro. Ele é tocado nas sinagogas na solenidade do ano novo e no encerramento do Yim Kippur.

A segunda forma de coisificação do Eterno é considerá-lo como objeto de culto. Deus se transforma em objeto de culto quando a oração elevada deixa de ser uma experiência pessoal e passa a ser algo regulamentado e repetido por toda a comunidade. Esta forma de oração não profere o Tu. Para ilustrar esta forma de pensamento, vejamos um breve conto hassídico que nos fala diretamente sobre esta forma estranha de relacionar-se com o Eterno.

Ao aproximar-se da sinagoga, Baal Shem Tov para à entrada: “Não posso entrar, pois está repleta de parede a parede e desde o soalho até o teto de estudo e de oração, e como acharei lugar para mim?” (BUBER, 1969, p. 34) Contudo, percebeu que todos que estavam ali se afundavam em seu estranhamento. Então prosseguiu em sua sabedoria: “O que passa por entre os lábios dos que estudam e dos que oram e não sai de um coração dirigido ao céu, não sobe às alturas, mas enche a casa de parede a parede e do soalho ao teto” (Ibidem, p. 34).

Nestas palavras proferidas por Baal Shem Tov, Martin Buber pensa o Tu eterno que se desdobra num Isso eterno pela força de sua objetificação. Ora, a realidade divina é uma instância inabarcável. Deus não pode ser conhecido. Assim, falar *sobre* Deus é extremamente diferente de falar *com* Deus. A realidade de Deus pode ser encontrada enquanto Tu, ou enquanto Pessoa. Falar, portanto, *com* Deus é a expressão máxima da religião. Nela, pode-se pronunciar o Tu da relação. E, falar *sobre* Deus é matéria da filosofia e da teologia.

A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia. A primeira nasce da situação primordial do indivíduo: ele em presença do ente que aponta para ele e para que ele aponta; a segunda surge da divisão desse conjunto em duas maneiras de ser inteiramente diferentes: um ser que esgota sua capacidade no observar e refletir, e outro que não consegue outra coisa senão ser observado e refletido. Eu e Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração (BUBER, 2007, p. 32).

A diferenciação aqui estabelecida é entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus de Abraão”, ou melhor, entre *gnosis* e *devotio*. Enquanto um se aventura a pensar os mistérios de Deus, o outro deseja a relação e a comunhão. Desta forma, Buber se posiciona contra a teologia, haja vista, esta, “pretender ser capaz de relatar eventos e processos que ocorreriam dentro da divindade” (SCHILPP; FRIEDMAN *apud* CROMBERG, 2005, p. 134), dando, a partir disso, uma série de atributos,

esquematisações, além de um vasto repertório de qualidades elevadas e transcendentais a Deus.

Para Buber, o encontro que acontece entre Deus e o homem nos favorecem infinitamente. Dele, “recebemos algo que não possuíamos antes e o recebemos de tal modo que sabemos que isto nos foi dado. Em linguagem bíblica: ‘Aqueles que esperam em Deus receberão a força em troca’” (BUBER, 2001, p. 122). Esta força que recebemos é o desdobramento de uma relação. Tal encontro é indizível, não passa pelo processo das medidas apressadas. Esse encontro é a demora imemorável. Dele, não se extrai nenhum conteúdo, mas se recebe uma presença. Logo, torna-se válido para Buber dizer que desta presença “[...] aceita-se, não se pergunta quem dá” (NIETZSCHE, 2005, p. 91).

4.2 O Tu enquanto possibilidade para o Tu eterno

Na temática anterior, foi-nos proporcionado a possibilidade de pensar um novo conceito buberiano. O Isso eterno como uma possibilidade do Tu eterno, ou do aniquilamento do verdadeiro sentido da relação que se estabelece pela força da religião ou *devotio*.

Para chegar ao Tu eterno é necessário perfazer um caminho. O Tu eterno é processual antes de se permitir a uma relação imediata. Esta processualidade acontece por três vias distintas: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais.

Em cada uma destas esferas, em cada ato de relação, através de tudo o que se nos torna presente, vislumbramos a orla do Tu eterno, em cada uma percebemos o sopro dele, em cada Tu nós nos dirigimos ao Tu eterno, segundo o modo específico a cada esfera. Todas as esferas são incluídas nele, mas ele não está incluído em nenhuma (BUBER, 2001, p. 116-117).

A relação com o Tu eterno passa necessariamente pelas variadas formas de se pronunciar os Tus individualizados. Desta maneira, Martin Buber nos convida a pensar que apenas podemos chegar à relação com o Tu eterno se não negligenciarmos as possibilidades de dizer Tu a tudo aquilo que se nos apresenta. Ora, “não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tampouco encontra-se Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo seu ser, vai ao encontro de seu Tu

e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode procurar” (BUBER, 2001, p. 102).

O *Eu e Tu* de Buber está preenchido de um vasto pensamento ontológico. O universo das relações são momentos exclusivos de atualidades e do encontro. “Quando um homem ama uma mulher de tal modo que ele a torna presente em sua vida, o Tu do olhar dela lhe permite vislumbrar um raio do Tu eterno” (Ibidem, p. 119). Nesse sentido, Buber nos apresenta a imagem de um círculo, onde no centro encontra-se o Tu eterno e nas margens estão os Tus individualizados. De tal modo que, “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (Ibidem, p. 99).

Assim, podemos considerar que “cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno” (Ibidem, p. 99). Contudo, nasce a questão central que diz respeito à mediatidade e a imediatidade do Tu eterno. Até aqui percebemos que para chegar ao Tu eterno, faz-se inevitável uma ação mediadora do Eu-Tu individualizado. É pela dinâmica mediadora que resultará o momento relacional de pura presença com o Tu eterno. Porém, “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).

Desta prerrogativa nasce a questão: “Se se chega ao Tu incondicionado através dos Tus condicionados, como se pode dizer que o encontro entre o sujeito e Deus é imediato?” (CROMBERG, 2005, p. 142) A resposta a esta questão se apresenta de forma simplificada. As variadas manifestações do Tu se revestem de uma proposta mediadora. Os Tus individualizados direcionam para o Tu eterno. São, eles, preparadores do caminho, tal como na mensagem bíblica, onde temos João Batista que se apresenta como aquele que vem preparar o caminho do Senhor. Aqui cabe perfeitamente está metáfora que tem o intuito de esclarecer-nos.

Depois da mediação necessária, o encontro se dá de forma imediata. Nesta medida, “só aquele que está vinculado com os seres está pronto para o encontro com Deus. Pois somente ele leva ao encontro da atualidade de Deus uma atualidade humana” (BUBER, 2001, p. 118). A verdadeira relação com o Tu eterno é um desdobramento da atualidade do ser que passou pelas variadas esferas do Tu individualizado. Buber considera que a ausência de atualidade no ser que se aproxima de Deus transforma-O em um objeto de fé.

Não se pode dividir a vida entre uma relação atual com Deus e um contato inatural de Eu-Isso com o mundo; não se pode orar verdadeiramente a Deus e utilizar o mundo. Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo modo. Sua prece é um modo de se desobrigar; ela cai no ouvido do nada. Tal homem é o homem sem Deus, e não o “ateu” que, do fundo da noite e da nostalgia da janela de seu quarto invoca o inominado (BUBER, 2001, p. 120).

A proximidade com o Tu eterno exige necessariamente uma intimidade com o Tu individualizado. Aqui, Buber ressalta que aquele que não diz Tu ao mundo, também não conseguirá chamar a Deus de Tu. Da mesma maneira encontramos no Novo Testamento: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar. E este é o mandamento que dele recebemos: aquele que ama a Deus, ame também seu irmão” (1Jo 4, 20-21).

Atirar-se nas avenidas de *Eu e Tu* é um movimento de compreensão de uma filosofia do diálogo voltado para a religião e para a comunidade. Em certa medida, abordamos o necessário para entendermos a dinâmica hassídica, enquanto movimento religioso que busca a relação com o Tu eterno no exercício da comunhão. Contudo, veremos um pouco mais destas facetas na filosofia dialógica de Buber, a partir de ilustrações das histórias hassídicas, cujo rigor ilustrativo é de grande riqueza e que nos ajudará a pensar religião, comunidade e sociedade.

Os aspectos sociais na obra de Buber são bastante ressaltados, haja vista a importância atribuída às comunidades. Estes fenômenos são bastante evidentes no contexto cultural judaico, onde se privilegia o encontro humano e com isso a realização de uma comunidade pelo reconhecimento da alteridade. Logo, “o judaísmo – e mais ainda o hassidismo – abomina, de uma forma geral, o ascetismo e o celibato, e preza acima de tudo a vida em comunidade, o casamento e a família” (CROMBERG, 2005, p. 144). É importante ressaltar que o fundador do hassidismo opunha-se a retirada da vida mundana, pelos motivos que já expusemos ao longo deste texto. Assim, a comunidade é fruto de associações da vida pública e da pessoal. A comunidade judaica é feita de simbiose, e também a família é comunidade.

A verdadeira vida é relação. Esta é a constituidora da comunidade que se faz e se refaz pela dinâmica do encontro. Sem a realização de uma verdadeira

comunidade não se pode chegar ao Tu eterno. Ser religioso, para Buber, é inaugurar uma verdadeira comunidade, posto que esta se dá pelo exercício da relação que é verdadeira presença. Diferentemente do pensamento de Kierkegaard, Buber entende que o religioso solitário que renuncia a vivência com as coisas do mundo não conseguirá tão facilmente encontrar-se com Deus.

Buber sustenta o encontro que acontece na vida real e concreta como forma privilegiada de toda verdadeira religião. Ou seja, não pode haver relação numa religiosidade solitária como a de Kierkegaard que como já mencionado nesta pesquisa, recebe uma grande crítica do nosso pensador. Não se pode chegar ao Eterno desconsiderando os meios para se chegar a Ele. “Este modo de ver, que tanto valoriza o inter-humano, é evidentemente uma visão judaica, na qual o encontro com Deus se dá no “entre”, e não “dentro” dos homens” (CROMBERG, 2005, p. 146) Assim, é importante salientar, uma vez mais nas palavras do filósofo, que “a realização do divino na terra não se dá ‘dentro’ do homem, mas ‘entre’ um homem e outro, e só se consoma na vida da real comunidade” (BUBER, 1967 *apud* CROMBERG, 2005, p. 146).

Dizer Tu é romper com as ausências do Eu diferenciador e estabelecer uma ponte para o Eterno. As pontes mal arranjadas não permitem a travessia para o Tu eterno. Assim se configura a inércia da intelectualidade judaica, que tal como Kierkegaard acreditam chegar a Deus pela fórmula do isolamento.

Estava o Rav de Mesritch no *klaus* do Baal Schem, lendo um livro, quando entrou um homem e logo entabulou uma conversa com ele. – De onde sois? – perguntou. – De Zarigrod – respondeu o Rav. – E qual o vosso ganha pão? – continuou o homem a indagar. – sou o Rav da cidade – Disse o Rabi laakov lossef. – E como vive? – continuou o outro – bem ou mal? – O Rav não suportou mais a conversa fiada. – Estais me impedindo de estudar – disse, em tom impaciente. – Se vos irritais assim – replicou o outro – tirais do ganho do Senhor. – Não vos compreendo – disse o Rav. – Bem – respondeu o homem – cada qual tem seu ganho, que provém do lugar que Deus lhe designou. Mas quais são os ganhos de Deus? Está escrito: “E Tu, Santo, estás sentado sobre os cânticos de louvor de Israel”. Eis os ganhos de Deus. Quando dois judeus se encontram e um deles pergunta ao outro quais são seus ganhos, este explica: “Louvado seja Deus, são tais e tais”, e seus louvores são ganhos de Deus. Mas vós, por não falardes com ninguém e só quererdes estudar, tirais dos ganhos de Deus. – Impressionado, quis o Rav argumentar, mas o homem desaparecera. Tomou novamente do livro, mas não conseguiu estudar. Fechou o livro e entrou no quarto do Baal Schem. – Então, Rav de Zarigrod – disse ele sorrindo – Elias acabou vencendo-te, não foi? (BUBER, 1967, p. 103)

Cada vez mais Buber lança mão de uma antecipação do Eu-Tu ao Eu-Tu eterno. Ou seja, como já mencionado, cada Tu leva para o Tu eterno. O hassidismo é uma fonte rara donde brota a abundância do sentimento de comunidade e de encontro. “A importância da comunidade é religiosa: ela permite aos homens dar uma resposta ao Tu eterno. A comunidade se origina em uma relação comum com o Tu eterno e se mantém ao prover acesso ao Tu eterno [...] A comunidade é um fenômeno religioso” (BRESLAUER, 1980, p. 104 *apud* CROMBERG, 2005, p. 150). A comunidade configura-se como instância que carrega em seu cerne a possibilidade de dizer Tu, mas também de dizer “Nós”.

Vejamos na história hassídica a seguir que o “Nós” carrega uma dupla possibilidade. Ele está sempre inclinado em duas direções opostas. Ou seja, estará voltado para o Tu ou para o Isso, inevitavelmente.

O Rabi Davi de Lelov ouviu, certa ocasião, um homem simples que rezava e dizia o nome do Deus depois de cada versículo. Isto porque, no final de cada versículo, há dois pontos, um em cima do outro (:). Cada um deles o homem tomava pela pequenina letra ' (*iud* ou *iod*), e como o nome de Deus, em abreviatura, é representado por dois *iuds* (”), julgava que era o Nome divino que estava no fim de cada versículo. O *tzadik* então o instruiu: - Onde encontrares dois judeus [*zwei Juden* – pronuncia-se em alemão da mesma forma que dois *iuds*], um ao lado do outro (”) de igual para igual, lá está o Nome de Deus. Mas onde te parecer que um judeu está por cima do outro (:), estes não são judeus [*sind keine Juden* – ou: não são *iuds*] e o Nome de Deus não está aí (BUBER, 1996, p. 661 *apud* CROMBERG, 2005, p. 151).

Em Buber tanto o Nós quanto o Eu são constituídos de dupla possibilidade. Segundo Cromberg (2005), o Nós que se forma do encontro na comunidade, está diretamente associado à inclinação que esta tem em relação ao Centro onde está o Tu eterno. Este é o “Nós essencial”. No entanto, o Nós desta comunidade vive na predisposição à “degenerescência da comunidade”, posto que Nós “assim como todo o Tu, não existe em si e sofre a ameaça da descontinuidade” (MENDES-FLOHR, 1989, p. 182 *apud* CROMBERG, 2005, p. 151).

As leis da física nos ensinam que a degenerescência do corpo é algo certo. Estamos submetidos a um processo de “entropia” constante. Estamos sempre perdendo energia e matéria, pois estas não são cumulativas. Da mesma maneira, acontece com todas as demais coisas e questões. A perda é inevitável. O desgaste é inevitável. No hassidismo notou-se um aviltamento da relação na comunidade. A espiritualidade foi cedendo espaço a valores exteriores. Mesmo o hassidismo se prevenindo contra este processo, pois sabia-se que isto aconteceria, ainda assim,

não houve maneira de evitar. Isso acontece, segundo Buber, quando não há uma renovação na comunidade.

Toda relação atual no mundo realiza-se numa permuta de atualidade e latência, todo Tu individual deve transformar-se em crisálida do Isso para que as asas cresçam novamente. Mas, na verdadeira relação, a latência não é mais que a pausa da atualidade onde o Tu permanece presente. O Tu eterno é, segundo sua essência, um Tu; é nossa natureza que nos obriga a inseri-lo no mundo do Isso e na linguagem do Isso (BUBER, 2001, p. 115)

Martin Buber leva em consideração a entropia a qual toda comunidade está subsumida. Sabia, ele, que “o empobrecimento espiritual de uma religião não se dá somente no tempo, mas também a cada tempo” (CROMBERG, 2005, p. 154). Isto é um fato histórico que se pode observar ao retornar no tempo. Um exemplo considerável é o momento em que Moisés recebia as tábuas da lei. Era o mesmo momento em que a comunidade se degenerava na adoração de um objeto dourado.

Contudo, o retorno (*Tshuvá*¹³) ao Centro vivo da comunidade deve ser uma constante. Tal retorno “pode ser efetuado a qualquer momento – histórico ou individual –, por qualquer um – pessoa ou nação –, em qualquer lugar – no coração de um homem ou em plena sociedade” (Ibidem, p. 153). O *Tshuvá* está sempre dependente de uma atualização do homem, e de sua sensibilidade ao dirigir-se para sua verdadeira essência.

Nesta pequena fala de Buber podemos perceber como se dá, na comunidade, a descontinuidade do “Nós essencial” e qual o momento em que o Tu eterno deixa de ser o que é para tornar-se um “Deus-Isso”:

O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se ocupe, mas para que ele coloque à prova o sentido da ação no mundo. Toda revelação é vocação e missão. Mas o homem, cada vez mais, em vez de atingir a atualização, realiza uma volta ao revelador, ele quer se ocupar de Deus e não do Mundo (BUBER, 2001, p. 126).

A decadência da comunidade é também a decadência da prece. No entanto, o homem ao longo da história vai ganhando maturidade. Desta forma, o espírito

¹³ “*Tshuvá* representa a volta de todo ser à sua verdadeira natureza, ao seu centro, à sua essência. É o movimento da alma que traz o homem de volta a Deus, de volta a si mesmo, e que o faz despertar de seu sono e de sua imersão alienante no mundo. *Tshuvá* – o “retorno” – marca o momento de um despertar e de um recordar-se. É nessa medida que quer dizer também retorno: é o momento do retorno da e à consciência. Ele, da mesma maneira que o *shabat*, interrompe o andamento e a linearidade da vida e suspende seu movimento centrífugo”(CROMBERG, 2005, p. 153).

soterrado e oprimido ascende para o recebimento de uma nova forma de Deus no Mundo. Essa forma “é uma mistura de Tu e Isso; ela pode solidificar-se em um objeto de fé e de culto; porém em virtude da essência da relação que subsiste nela, ela se transforma sempre em presença. Deus é próximo de suas formas, enquanto o homem não se afasta delas” (BUBER, 2001, p. 127). Assim Deus permanece no culto e na fé enquanto estas permanecem vivas na comunidade.

4.3 Sobre a disposição do Eu para o Tu eterno

A preocupação central do tema anterior esteve amparada pela ideia de um Tu eterno como desdobramento dos Tus individualizados. Neste movimento relacional entre Tu e Tu eterno, esbarramo-nos no Eu que precede qualquer momento da palavra-princípio. A predisposição do Eu, no exercício fundamental do posicionar-se diante do mundo, está atrelado a uma atitude ontológica e cognoscitiva, como já tivemos a oportunidade de ver nos capítulos anteriores. São estas atitudes que serão as circunstâncias necessárias para a atualização da comunidade, ou para a sua descontinuidade.

A desconfiguração da comunidade religiosa é uma degenerescência causada pela ausência de uma prece vivificante. Uma comunidade religiosa sobrevive pela força da prece viva que acontece quando esta se encontra. Ou ainda, tal encontro só pode ser uma realidade pelo movimento da presença que se estabelece na personalidade da prece. Desta forma, “enquanto a relação Eu-Tu eterno estiver viva e atuante, a cultura, a comunidade ou a tradição também estará” (CROMBERG, 2005, p. 157). Segue-se que o distanciamento do Tu eterno é o esvaziamento da presença pela substituição de uma representação estatuída de vazios. Este afastamento marca a inauguração do Isso eterno.

O Isso eterno é portador das características de um Eu que perdeu seu estado de presença, portanto, perdeu sua atualidade. Isto permite ao Eu viver, não na presença de Deus, mas uma ideia daquilo que Ele é. A relação com Deus perde sua imediatidade, sua personalidade e a sua autenticidade. O Isso eterno instaurado na dinâmica da proximidade não é relação, mas tão-somente uma interposição entre o homem e o Tu eterno. Ora, dizer *sobre* Deus, e estabelecer uma ação

regulamentadora para a Ele se dirigir, é um obstáculo imanentemente constrangedor à realização do encontro, ou da presença.

A relação com o Tu é imediata. Entre o Eu e o Tu 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. Entre Eu e o Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação; e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro (BUBER, 2001, p. 57).

Encontramos em Buber, evidências bastante fortes de um pensamento preocupado com o momento instaurado pelo judaísmo rabínico na comunidade judaica. Embora ele esteja numa religião onde, o sentimento de comunidade, finca-se como um preponderante fundamental na perspectiva do encontro, causa-lhe repulsa o peso de uma personalidade colocada nas doutrinas regimentarias.

As demasiadas formas de mediação são impropérios que se apresentam como verdadeiro obstáculo à atualidade do Eu. Não é possível conceber, para Buber, pontes seguras e efetivamente concretas que burle a evanescência do encontro. Ainda no cristianismo, o Cristo aparece como uma inigualável mediação, mas não podemos deixar de considerar que “Cristo na relação Eu-Tu eterno seja o revestimento de uma forma pessoal de Deus como apoio e não obstáculo à imediatez” (CROMBERG, 2005, p. 158). O apoio que se prefigura na pessoa de Jesus Cristo, este que para a fé cristã está posto como segunda Pessoa na tríade divina, sendo dela distinta e consubstancial, destoa em absoluto das regras rabínicas.

O conjunto de regramentos estabelecidos no seio de uma comunidade são empecilhos para o surgimento de uma religiosidade autêntica e viva. Podemos ver, pelos olhos de Buber, uma clara distinção entre a religião e a religiosidade, de maneira que uma encerra a outra num processo totalitarista, minando desta maneira uma fé fervorosa. E, a outra é a observância da boa saúde espiritual da comunidade. Segue-se que a insipiência judaica está em que “por incontáveis gerações os judeus observaram as 613 injunções da Torá; mas o dever que está acima de toda formulação de preceito individual não foi cumprido” (BUBER, 1963, p. 187 *apud* CROMBERG, 2005, p. 159). Ao vincular-se ao hassidismo, Buber consegue unir a tradição à vivacidade que os ensinamentos judaicos podem lhe proporcionar.

Os parâmetros legais estabelecidos pelo judaísmo massificador são obstáculos ao encontro do Eu-Tu eterno. Antes da imposição de uma série de obstáculos para o diálogo com Deus no face-a-face, o que se tinha, pondera Buber, era apenas a beleza da pessoalidade, ou seja, era uma imediatez no diálogo sem interposições de qualquer espécie de formalidades. Para o hassidismo, essa proximidade e a simplicidade com que se dirige a Deus, no movimento dialógico, tem mais relevância que o cumprimento das *mitzvot*¹⁴.

Uma história hassídica ilustra a intimidade com que é pronunciada a palavra a Deus quando não há subterfúgios que menosprezam a beleza e a profundidade do encontro:

Certa vez, o Rabi Levi Itzhak disse em meio a uma oração: Senhor de todo o mundo, houve um tempo em que andavas por aí com a tua Torazinha, oferecendo-a à venda como maçãzinhas podres, e não conseguias vendê-las – quem é que queria ao menos olhar para Ti? E depois nós a aceitamos. Por isso, quero fazer uma troca contigo. Nós temos um monte de pecadores e malfetores, e Tu tens uma plenitude de perdão e expiação. Façamos pois uma troca. Mas talvez estejas pensando: seja pois igual por igual? Não! Se não tivéssemos pecados, o que farias como Teu perdão? Por isso precisas ainda dar-nos, de quebra, vida, filhos e alimentos (BUBER, 1967, p. 255).

Em primeira instância, causa-nos espanto tamanha ousadia com que o Rabi se dirige a Deus como se esse lhe devesse obsequiosidades. Porquanto, esta é uma marca da religiosidade hassídica bastante característica. Foi esta maneira tão próxima de relacionar-se com Deus, sem nenhuma forma de mediação, que assombrou profundamente Martin Buber. Contudo, mesmo antes de sua proximidade com o hassidismo, este já se apropriava do pensamento de um Deus que dispensa o afixamento de pontes para o exercício do encontro. Nos estudos da Bíblia Hebraica, Buber já identificava a clareza da palavra de Deus dirigida aos profetas como de pessoa a pessoa, onde estes aparecem “lamentando-se, reclamando, discutindo com Deus sobre justiça e orando” (CROMBERG, 2005, p. 162).

A relação dos profetas com Deus acontece de forma extremamente íntima. E, esta é a intimidade relacional bíblica, que está justaposta equidistantemente ao conhecimento de um objeto. O conhecimento dos profetas aconteciam no face-a-

¹⁴ *Mitzvot* são mandamentos e preceitos, ou lei e prescrições no cumprimento dos rituais judaicos.

face. Tal conhecimento dialógico se liga ao que os judeus costumam chamar por *daat* – um conhecimento extremamente íntimo – como de uma intimidade esposal¹⁵.

O direcionamento a Deus, pelos membros do hassidismo, desenrola-se na ausência de qualquer intermediação formal, de maneira que este novo modo de ser judeu supera a visão letárgica da ortodoxia judaica, esta que não concebe qualquer forma de intimidade.

A partir deste conto hassídico que se segue, intitulado *Uma parábola para a prece*, vejamos a ilustração de uma ousadia que é base da religiosidade hassidica:

Da mesma forma que a noiva em seu casamento está vestida e adornada com toda espécie de roupas e ornamentos, mas quando a noite de núpcias vai acontecer, todos os trajes são dela tirados para que os corpos possam aproximar-se um do outro – da mesma forma é dito: “Desde minha carne verei a Deus”, pois a prece é a noiva, que primeiro está vestida com muitas peças de roupa, mas, quando o companheiro a vai abraçar, toda veste lhe é tirada (BUBER, 1966, p. 197 *apud* CROMBERG, 2005, p. 163).

A religiosidade hassidica nos coloca diretamente na perspectiva de pensar um misticismo que jamais poderia acontecer na pragmática judaizante. Esta fé viva que floresce do encontro pessoal com Deus impulsiona o homem para uma atitude prática. O encontro com Deus está atrelado a uma prática que se segue como o desdobramento da presença experienciada. Assim, o “[...] movimento que aparentemente realiza aquele que cumpre sua missão, ao afastar-se dele, pertence, na realidade, ao movimento universal de aproximação” (BUBER, 2001, p. 126). A ação do homem no mundo é também uma forma de aproximação e do estabelecimento da palavra fundamental Eu-Tu eterno.

O homem não deve estar subjugado a experiência da lei, mas deve transcendê-la. A atividade humana é maior que qualquer espécie de preceito. Buber chama atenção ainda para o momento da relação com Deus. A relação não se trata de uma absorção em Deus, posto que a dualidade é irreduzível. Destarte, houvesse uma forma de imersão no infinito, a dualidade seria extinguida, e a possibilidade de Dizer Tu seria impreterivelmente aniquilada. Logo, na filosofia buberiana, é incontestável a permanência da individualidade após a união com Deus. Ou seja, não há o aniquilamento da dualidade na união entre homem e Deus.

¹⁵ Relativo à intimidade sexual entre esposo e esposa.

A presença enquanto acontecimento relacional com o Tu eterno não deve ser um privilégio distendido apenas para os profetas ou rabis, mas almejado por todos. Ou seja, depois da “revelação”, a missão concreta e cotidiana deve ser a atividade necessária que possibilita o prolongamento do encontro com o Tu eterno.

Como exemplo básico, poderíamos pensar nestas palavras de Levinas o Eu que se mantém na relação pelo desdobramento de sua atitude ontológica:

A multiplicidade humana não permite ao Eu – digo não *me* permite – esquecer o *terceiro* que me arranca da proximidade do outro: da responsabilidade anterior a todo julgamento, da responsabilidade prejudicial ao próximo, na sua imediatidade, de único e de incomparável, da socialidade original. O *terceiro*, outro que o próximo, é também meu próximo. E ele é também o próximo do próximo. Que fazem – os únicos – que têm feito eles já um ao outro? Seria, para mim, faltar à minha responsabilidade de eu – à minha responsabilidade prejudicial para com um e com outro, meus próximos – ignorar, por causa desta responsabilidade anterior a todo julgamento, desta proximidade, as injustiças de um em relação ao outro. Não se trata, aqui, de levar em conta eventuais prejuízos, que eu tivesse sofrido de um ou de outro, ou de desmentir meu desinteressamento; trata-se de não ignorar o sofrimento de outrem que incumbe à minha responsabilidade (LEVINAS, 2004, p. 247-248).

A fé só ganha força quando está imbuída à incumbência característica daquele que a gerou. A fé não protela na missão, mas se coloca na urgência da concretude. Assim aparece na epístola de Tiago no Novo Testamento: “Tu tens a fé e eu tenho as obras. Mostra-me a tua fé sem as obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras” (Tg 2, 18). Da mesma maneira, encontramos no judaísmo, principalmente no que diz respeito ao hassidismo, uma fé manifestada, sobretudo, pelas ações. Assim, “[...] o judeu [...] considera o fazer mais essencial do que o experimentar [...] não a fé, mas a ação é central na religiosidade judaica” (BUBER, 1967, p. 44 *apud* CROMBERG, 2005, p. 171).

Até aqui pudemos perceber uma religiosidade central que faz as travessias nas correntezas íngremes das prescrições religiosas, principalmente no que diz respeito às leis judaicas que se configura no tempo como uma das mais complexas. Contudo, para Buber, estas leis foram fundamentais para que o judeu não se esquecesse do específico da realidade cotidiana. Mas depois de germinada a fé, a crisálida deve ser rompida. Vale recordar que a ação não se pauta no cumprimento da Lei, como acreditava os judeus, mas numa espontaneidade no face-a-face com Deus.

Em *Histórias do Rabi* podemos encontrar a beleza ilustrativa de tudo que aqui já foi explanado. Vejamos o comportamento de uma Lei que é superada em favor de uma presença real diante do Tu eterno que se dá no encontro e na responsabilidade humana:

Certa vez, o lehudi estudava a Guemará com os seus discípulos. Uma passagem o deixou pensativo; em silêncio, mergulhou na meditação. Entre os discípulos havia um cujo pai morrera pouco depois do seu nascimento. Como soubesse que tais interrupções do seu mestre costumava demorar bastante, dirigiu-se às pressas para a casa, a fim de nesse meio tempo saciar a violenta fome. Mas, quando já retornava à casa de estudos, sua mãe o chamou, pedindo-lhe que fosse buscar antes no celeiro um pesado feixe de feno. Ele não voltou, porque temia atrasar-se. No meio do caminho, porém, caiu em si: o sentido do estudo é a ação. Imediatamente tomou as carreiras e obedeceu ao pedido da mãe. Depois voltou para a casa de estudos. Assim que ele atravessou a soleira, o lehudi despertou de sua meditação, pôs-se de pé e disse ao menino, cheio de alegria: - Tenho certeza de que nesta hora tu honraste a mãe. Pois Abaji, o qual, segundo sabemos, foi, dentre os mestres da *Guemará*, o único que não conheceu pai nem mãe, e sua alma por esta razão se encarna naqueles que cumprem o mandamento de honrar os pais que lhe foi negado, acaba de me aparecer e de me explicar a passagem difícil (BUBER, 1967, p. 556).

Esta obra capital *Eu e Tu* de Martin Buber, pela conceitualidade sugestiva da imanência e transcendência, enseja a reconciliação dos contrários e o valor unitivo que constitui um despertar pessoal, tal como a honesta alteridade levinasiana: “[...] despertar [...] significa responsabilidade por outrem a nutrir e a vestir, [...] substituição a outrem, [...] expiação pelo sofrimento e, sem dúvida, pela falta de outrem” (LEVINAS, 2004, p. 97). O mundo que constitui o âmbito do Isso é necessário e não deve ser eliminado, mas deve sempre se prefigurar na crisálida que novamente se romperá para o voo livre da borboleta relacional, esta que tornará qualquer incoerência legalista numa possibilidade para a imediatidade, o “encontro-presença”.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa é o desdobramento de um problema posto pela leitura cotidiana dos fatos, e pela reflexão da obra capital *Eu e Tu* de Martin Buber. A indagação motivadora de uma leitura mais aprimorada de Buber se configura em torno do “encontro”. O que é, portanto, o encontro nas sertanias reflexivas deste homem atípico? Em primeira instância, ficamos tentados a responder pelas vias mais simples. Mas o “simples”, como bem nos recorda Tomás de Aquino, não é aquilo que se apresenta na sua inteireza como conteúdo imediato – o simples é algo essencial. O encontro buberiano não é feito de singelezas, mas da crueza hercúlea do “simples” tomasiano. O encontro em Martin Buber sobrevive de demoras, memórias, urgências, mas, sobretudo, de despedidas.

O percurso trilhado até aqui nos colocou numa perspectiva nova e inaugural do pensamento de Buber. Uma teoria primária do que seria a filosofia, dita personalista, do filósofo do diálogo, foi superada pela força das contradições centradas no espírito conceitual das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. A ligeireza com que se passa por estes conceitos nos proporciona a captura de uma beleza poética, mas não nos permite chegar aos recônditos de seus tesouros. Dizer Eu é dizer Tu, mas também é pronunciar o Isso da palavra fundamental. Esta distinção das variadas formas de dizer Eu, ou dos muitos “eus”, tal como preconiza Fernando Pessoa, é fruto de um momento. São momentos que se alternam costumeiramente. E, essa brevidade que embala o Eu é “necessária”, humanianamente¹⁶ falando.

Martin Buber através de suas obras aponta na direção única e inequívoca da “presença autêntica”, a qual deve todo ser humano se pautar em sua vida. Isto ele faz por meio de palestras, conferências, e reivindicações, estas em grande parte no que diz respeito ao povo judeu. Contudo, são por suas obras mencionadas ao longo desta pesquisa, que sua palavra ganha grande notoriedade e alcance. Tais obras estudadas são consequência de seu pensamento capital formulado em *Eu e Tu*, com exceção do *Histórias do Rabi* que foi concebido antes, mas que está intimamente (*daat*) ligada à filosofia do diálogo.

O convite para a realização do inter-humano é posta em evidência na grandeza da palavra buberiana. O encontro se apresenta como o ponto central no

¹⁶ Relativo a David Hume

desvelamento conceitual da palavra-princípio. O mesmo encontro que, quando ainda criança, Buber experienciara junto ao cavalo, em casa de seu avô Salomão Buber, de maneira a sentir a “imensa alteridade do outro”. Um encontro que vai se revelando ao longo de *Eu e Tu* como um evento que não se permite reduzir tão-somente entre dois humanos, mas que contempla a alteridade irrevogável do outro (isso) que se apresenta no face-a-face.

O encontro é também presença, e mais que apenas presença, posto que esta também se autoriza no acontecimento da palavra-princípio Eu-Isso. O encontro-presença se diz do exercício relacional que no instante de sua imediatidade nada pode ser dito. O dizer algo *sobre* aquele que está à frente é o início do movimento de objetificação, e, portanto, a irrealização da atualidade.

A atualidade, esta que nos torna presentes em nós mesmos, e nos proporciona a oportunidade da relação, é a instância da luta de Buber. A relação deve acontecer na comunidade familiar e na sociedade. Esta que é o esteio do encontro intersubjetivo da família. A sociedade é consequência do momento relacional e autêntico do núcleo familiar, mas, sobretudo, da atualidade pessoal de cada membro da comunidade que a torna um “Nós essencial”.

Buber não faz uma apologia sobremaneira da palavra-princípio Eu-Tu. Esta é sem dúvida a mais importante, mas também o é a palavra-princípio Eu-Isso. Sem esta não há possibilidade de sobrevivência. Esta é o princípio da ciência. Em Eu-Isso, podemos calcular, qualificar, distinguir, anular, dizer, etc. Contudo, a permanência no âmbito desta palavra torna o homem desumano. O Eu-Isso deve ser limitado de brevidades e avesso às demoras. Depois de pronunciar a palavra que atrai o relacionamento, o face-a-face deve se apressar em suas urgências. Mas também deve render-se a efemeridade do momento.

Estes ensinamentos atravessam todo o pensamento de Buber, e possuem grande similitude à dialética hegeliana. Tais ensinamentos nos foram apresentados, em grande medida, através dos contos hassídicos, organizadas por Buber, como provas vivas da atividade humana e relacional dos *hassidim*. Estes contos ilustram, de maneira incisiva e brilhantemente, a centralidade conceitual das palavras-princípio. Neles, pudemos enxergar cristalina e claramente o desdobramento da filosofia personalista de Martin Buber juxtaposta à responsabilidade humana com a levinasiana infinita alteridade do outro.

Percebemos ao longo da redação desta investigação que todas as palavras entram na dinâmica de uma paz que não é utópica, mas que exhibe sua concretude em muitas realidades. Uma paz que está cerceada pela presença autêntica, e, portanto, pelo encontro estabelecido. Enquanto a utopia se configura na aceção de um projeto de natureza irrealizável, as miudezas da realidade do encontro denotam um afastamento do utópico, por vezes alcunhada a filosofia buberiana. Tal filosofia do encontro é pretendida no além-fronteira por Buber. Em certa medida, ela pode ser uma quimera quando imaginada aderida por todos, mas não como possibilidade de se realizar no plano do real.

O encontro em Martin Buber está localizado, portanto, no “entre”. Podendo ser em relação a um homem e um objeto, ou entre duas pessoas, a saber, que um objeto também ganha pessoalidade quando o Eu se coloca no exercício relacional. O “entre” nos infere para o encontro. Ora, este não se dá no homem, tal como os sentimentos, mas é como o amor que não está nem em um ou em outro, mas se realiza no “entre”. Do encontro entre duas pessoas nasce o “Nós”. Podemos classificar como uma terceira pessoa. Esse encontro nos torna diferente do que éramos. Somos transformados em um novo Eu. Este é o que se derrama do “entre”, do encontro, portanto.

O “entre” é ocasião para o Tu. O “entre” é a reciprocidade. É o outro visto na sua totalidade. Contudo, o encontro está fadado à melancolia e à crisálida. O Tu é efêmero. No encontro nos colocamos numa unidade sem, portanto, deixar de existir numa dualidade. Uma unidade, portanto, fugaz. O encontro que permanece deixa de ser relação e perde a atualidade. Assim, a caráter do encontro se desenha de forma transitória, mas com profunda renovação, garantindo, pois, que o momento da presença seja sempre autêntico. O encontro é constituído das urgências da presença, mas também das despedidas. Destarte, a largata que chega na crisálida, dela se despede borboleta. Assim é o processo da continuidade e da evolução, da atualidade e da presença, pois a alquimia necessária do encontro é saber que a hora da chegada é também, e, inevitavelmente, o momento da despedida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus v.2 (Livro IX a XV)**. Tradução de J. Dias Pereira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **José e outros**. Coleção Agarana - volume 17. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967.

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia: ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus, 2002.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

ATTAR, Farid Ud-Din. **A conferência dos pássaros**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Círculo do livro, 1988.

BARTHOLO JR, Roberto. **Você e Eu: Martin Buber, presença palavra**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BAUMAN. Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas v.1**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet; Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 14ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2011. (Obras escolhidas, 1).

BOCK, Ana Merês Bahia. **Psicologias: uma introdução aos estudos de psicologia**. 14ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

BOROTOLINI, José (Coord.); BAZAGLIA, Paulo Sérgio (Dir.); ÉCOLE BÍBLIQUE DE JERUSALÉM (TRAD.). **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2003.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Do tesouro do hassidismo (seleção de Luz oculta)**. Jerusalém: Org. Sionista Mundial, 1969.

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

_____. **Eu e Tu**. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Histórias do Rabi**: as histórias hassídicas de Martin Buber. São Paulo: Editora Perspectiva, 1967.

CIVITA, Victor (Ed.); FICHTE, Johann Gottlieb. **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

CIVITA, Victor (Ed.); PIAGET, Jean. **A epistemologia genética ; Sabedoria e ilusões da filosofia ; Problemas de psicologia genética**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Emmanuel Levinas**. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia em questão).

COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. São Paulo: Odysseus, 2012.

CROMBERG, Monica Udler. **A crisálida da filosofia**: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Clássicos WMF).

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Conceito de angústia**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

_____. **O desespero humano**: doença até à morte. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. 5. ed. Porto: Tavares Martins, 1961.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Perlizolli. 3. ed. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2004.

_____. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Lisboa- Portugal: Edições 70, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo**: como se vem a ser o que é. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

PESSOA, Fernando. **Poemas escolhidos**. Seleção e organização de Frederico Barbosa. São Paulo: O Estado de S. Paulo/ Klick Editora, 1997.

SATRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Textos filosóficos).

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**: príncipe da Dinamarca: tragédia em 5 atos. Tradução de Millôr Fernandes. São Paulo: Peixoto Neto, 2004.