

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**ÉTICA E ALTERIDADE:**  
uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações  
para a compreensão do outro

**WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO**

**RECIFE, 2014**

**WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO**

**ÉTICA E ALTERIDADE:**  
uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações  
para a compreensão do outro

Texto apresentado ao Programa de Pós-graduação *Stricto sensu* em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, na linha de pesquisa Ética e Política, sob a orientação do Prof. Dr. Junot Cornélio Matos, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**RECIFE, 2014**

Catálogo na fonte  
Bibliotecário, Divonete Tenório Ferraz Gominho CRB4-985

A663e Araújo, Willamis Aprígio de.

Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro / Willamis Aprígio de Araújo. – Recife: O autor, 2014.

141 f.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Diálogo. 3. Ética. 4. Buber, Martin. I. Matos, Junot Cornélio. (Orientador). II. Título.

100 CDD (23.ed.)

UFPE (BCFCH2014-62)

**WILLAMIS APRÍGIO DE ARAÚJO**

**ÉTICA E ALTERIDADE:**  
uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações  
para a compreensão do outro

Aprovada em: 28/02/2014

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (ORIENTADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

---

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago (1ª EXAMINADORA)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - CAA

---

Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo (2º EXAMINADOR)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2014

## **AGRADECIMENTOS ESPECIAIS**

A Luis Lucas Dantas da Silva, pessoa que sempre acreditou em mim e se comprometeu com minha formação; lendo meus textos, contribuindo com seu olhar crítico no percurso deste trabalho e me proporcionando confirmar minha existência nas ocasiões em que “ousou” me indagar a partir do Ser.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Junot Cornélio Matos, por ter assumido e acreditado neste trabalho, possibilitando uma trajetória de crescimento intelectual e humana marcada pela disponibilidade, atenção, paciência, cumplicidade, responsabilidade dialógica e autenticidade.

## AGRADECIMENTOS

*“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-à-outra, com a totalidade dos seus seres: “Ês tu” é que se instala entre elas o Ente” (BUBER, 2007a, p.65).*

No itinerário deste trabalho, reconheço e agradeço a todos que menciono, pois, sem dúvida, nos mais efêmeros encontros que tivemos, pude tatear o Tu Eterno devido à presença e à cumplicidade de cada um.

À minha família, de modo especial, Maria de Fátima (minha mãe), Shirley (minha irmã), Ana Izabel (minha sogra), Richelly e Gabryel (meus sobrinhos), a qual me incentivou e apoiou, muitas vezes paradoxalmente, a construir minha caminhada acadêmica.

A meus amigos, de modo especial a Leandro Silva, por acreditar em mim e se propor na relação, possibilitando-me o reconhecimento do si mesmo; e a Antônio Guilherme pelos vários encontros marcados, pela ajuda mútua, cumplicidade e respeito.

Aos educadores, formais e informais, que tive no decorrer de minha caminhada existencial, os quais me possibilitaram refletir sobre minha condição de Ser no mundo.

Aos colegas e professores que tive no Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF), pessoas que muito contribuíram para minha caminhada acadêmica rumo às experiências concretas da relação dialógica.

A Pe. Ricardo Sobrinho, pelo coração atento às necessidades da juventude, que me concedeu cursar algumas cadeiras no término da graduação sem a devida troca financeira. Em tal atitude pude me encontrar com a disponibilidade para ajudar o outro.

A meus alunos nas diversas instituições pelas quais passei, Colégios Viver, Visão, Nossa Senhora de Lourdes, Escola Auricélia, Faculdade Joaquim Nabuco e IFPE campus Vitória, por terem possibilitado o oxigênio do compromisso pedagógico, necessário à minha vida docente, bem como à minha responsabilidade social, à qual busquei legar esta pesquisa.

Aos professores do mestrado que me ajudaram no amadurecimento conceitual proporcionando-me alargar o conhecimento do debate com o pensamento buberiano.

Aos professores de minha qualificação, Alexandre Simão e Maria Betânia, pela significativa contribuição, possibilitada pela predisposição de uma leitura atenciosa e crítica, o que contribuiu para o crescimento e desenvolvimento da pesquisa.

Por fim, aos professores presentes na banca e suplentes em minha defesa, Junot Cornélio Matos, Maria Betânia Santiago, Vincenzo Di Matteo, Alexandre Simões e Marcos Roberto, pela disponibilidade e contribuição científica para conferir legitimidade à pesquisa.

## RESUMO

“Ética e alteridade: uma leitura a partir da filosofia de Martin Buber e suas implicações para a compreensão do outro” é uma leitura filosófica das contribuições buberianas que se apresenta como uma reflexão conceitual, e ao mesmo tempo prática, na medida em que se propõe como um diálogo acerca da possibilidade de se pensar a relação ética na contemporaneidade. Assumindo uma metodologia hermenêutica do conjunto da obra do autor, este estudo busca investigar sobre como o outro concorre, na filosofia de Martin Buber, para a realização de uma ética contemporânea. O diálogo (princípio ontológico) assume, nesse itinerário, a centralidade de nossas investigações, este, no conjunto da obra de Buber, é marcado pela forma de relação de Ser a Ser. A vida dialógica é compreendida por Buber como um vínculo que expressa o mútuo envolvimento entre os seres. O ser capaz de entrar em relação por meio do responsabilizar-se com a palavra endereçada assume a postura de falar verdadeiramente de si. A atitude de que expressa a aparência de si é considerada como monológica, e por não favorecer a presença, ela não alcança o outro em sua alteridade. A verdadeira palavra requer ser abraçada na busca de um agir ético. A palavra possibilitadora do diálogo é endereçada pelo outro em sua totalidade. O humano, como ser de relação, é reconhecido em sua forma essencial no encontro com o outro, com o qual experimenta a reciprocidade, atitude fundamental à vida do diálogo. O homem que recebe a palavra deve responsabilizar-se em respondê-la. A resposta, necessariamente, acontece do lugar onde se estar numa atitude de não se preocupar consigo, mas de completo engajamento com os clamores do mundo que evocam a cada um de nós em particular e, de uma forma singular, a vida verdadeira, o encontro existencial. O ser capaz de responder às exigências do cotidiano em consonância com seu princípio ontológico é identificado como homem religioso. Religioso, em Buber, conota a disposição do homem em responder ao apelo do espírito. O diálogo com as filosofias de Kant, Nietzsche, Heidegger, Hegel e Sartre aponta para a incapacidade de reconhecer Deus, na sua íntima relação com o homem e com o mundo, como Aquele que mantemos verdadeiras relações por meio do outro. A relação com o outro, nesses termos, entrecruzam-se no Tu Eterno ao mesmo tempo em que se apresentam como estatuto ético. Portanto, concluímos em nosso estudo que as vivências travadas no cotidiano, em sua grande maioria, não expressam uma postura ética na medida em que os indivíduos não mais se preocupam com as ações que os possibilitem seu retorno ao âmago natural, isto é, a vida da relação. A crítica de Buber à sociedade hodierna aponta para a reflexão/ação de um resgate no tocante ao tecer ético do nosso existir em conformidade com o reconhecimento da alteridade. Ele responde às necessidades do seu tempo de forma positiva, propondo uma ética do inter-humano, contrapõe-se a princípios universalistas que se interpõem à resposta singular de cada um. A alteridade é reconhecida pelo filósofo a partir da vida da relação com três diferentes seres: com a natureza, com os seres espirituais e com o próprio homem. O Reconhecimento das esferas que permeiam a relação com o outro buberiano foi imprescindível no conjunto de nossa pesquisa. Tais implicações, sobretudo, apontam para o que chamamos de o grande problema do inter-humano, a dualidade de ser e parece. No ser, o homem apresenta-se como verdadeiramente é, possibilitando a verdadeira palavra, ao passo que, no parecer, este homem apenas apresenta-se de uma forma fictícia instaurando uma espécie de palavra que não alcança o outro. O outro é reconhecido em nossa investigação conceitual como condição *sine qua non* para o reconhecimento do Eu como si mesmo, bem como se apresenta como alfa e o ômega que “orientam” o agir ético. Ele nos coloca no caminho do projeto divino na medida em que se oferece como caminho. Responsabilizar-se com o caminho (com o outro) sinaliza a proposta de uma ética buberiana na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** outro, diálogo, inter-humano, Martin Buber, ética.

## ABSTRACT

"Ethics and otherness: a reading from the philosophy of Martin Buber and its implications for the understanding of the other" is a philosophical reading of Buber's contributions that presents itself as a conceptual reflection and practical at the same time, as it proposes as a dialogue about the possibility of thinking about ethics in contemporary times. Assuming a hermeneutic methodology of the author's body of work, this study aims to investigate how the other competes, in the philosophy of Martin Buber, for conducting a contemporary ethics. The Dialogue (ontological principle) assumes, in this itinerary, the centrality of our investigations. This, in all Buber's work, is marked by the form of the relationship from being to being. Dialogical life is understood by Buber as a link that expresses the mutual involvement between beings. The being able to enter into a relationship through the responsibility with the word addressed assumes the posture of speaking truly about himself. The attitude that expresses the appearance itself is considered as monological. Because it doesn't promote the presence, it can't reach the other in its otherness. The true word begs the real answer. Answering is necessary in the pursuit of an ethical acting. The enabler word of the dialogue is addressed by another in its entirety. The human as a being of relationship is recognized in its essential form in the encounter with the other, with whom experiences the reciprocity, fundamental attitude to life of the dialogue. The man who receives the word must take responsibility in answering it. The answer necessarily happens where the person is in an attitude of not to worry, but of full engagement with the cries of the world that evoke each of us in a particular and singular form, true of life, the existential encounter. Being able to answer the demands of everyday life in consonance with its ontological principle is identified as a religious man. Religious, in Buber, connotes the disposition of man in responding to the call of the spirit. The dialogue with the philosophies of Kant, Nietzsche, Heidegger, Hegel and Sartre points to the inability to recognize God in his close relationship with the man and the world, as The One with whom we maintain true relationships through the other. The relationship with the other, in those terms, will intertwine in the Eternal You while presenting themselves as an ethical status. Therefore, in our study concluded that the experiences placed in daily life, in its vast majority, do not express an ethical posture in which individuals no longer care about the actions that would enable his return to the heart, that is, the natural life of the relationship. The criticism of Buber to the current society points to the reflection/action in a new way in the weave of our ethical exist in accordance with the recognition of otherness. It responds to the needs of their time positively proposing an ethic of the inter-human, opposing to the universalist principles that stand to each unique response. The otherness is acknowledged by the philosopher from the life of the relationship with three different beings: with nature, with spiritual beings and with the man himself. The recognition of the implications that pervade the relationship with the other Buberian was indispensable in our research. Such implications, in particular, point to what we call the big problem of the inter-human, the duality between being and the opinion. In be the man presents himself as truly is enabling the true Word, whereas, in its opinion, this man just presents a fictional way establishing a kind of Word which does not reach the other. The other is recognized in our conceptual research as a *sine qua non* condition for the

recognition of the Me as myself, as well, He presents himself as The Alpha and Omega that "guides" the ethical acting. He puts us in the alibi of the divine blueprint in what He offers Himself as the path. Being responsible with the path (with each other) signals the proposal of buberian ethics in contemporary times.

Keywords for this page: other, dialogue, inter-human, Martin Buber, ethics.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: caminho norteador</b> .....	11
<b>CAPÍTULO I</b> .....	20
<b>1 A concepção de outro no pensamento buberiano</b> .....	21
1.1 Toda vida verdadeira é encontro.....	21
1.1.1 Biografia.....	21
1.1.2 Hassidismo: contribuições à filosofia de Martin Buber.....	24
1.1.3 Influências: um diálogo com a filosofia ocidental e com o seu tempo.....	28
1.2 <b>Reflexões buberiana sobre o Outro</b> .....	33
1.2.1 No princípio é a relação: da decomposição do Eu-Tu primordial ao surgimento do Eu como ser dual, o aparecimento da subjetividade.....	33
1.2.2 Sobre as possibilidades do encontro com o outro e suas condições de possibilidade: reciprocidade, presença, imediatez e responsabilidade.....	39
1.2.3 Da ideia de Deus ao Deus verdadeiro: as palavras-princípio e o encontro com o outro como caminho de acesso ao Tu eterno.....	48
1.2.4 O mundo como manifestação da essência do Tu eterno, lugar de encontro com o outro.....	56
1.2.5 O entre: lócus onde se revela a palavra proferida.....	61
1.2.6 Eu e outro: uma relação que pressupõe o nós, a comunidade.....	65
<b>CAPÍTULO II</b> .....	73
<b>2 Uma reflexão sobre a ética(s) contemporânea(s)</b> .....	74
2.1 A ética contemporânea: em busca da sua definição (ões).....	74
2.2 O tornar-se presente e a conservação genuína: um chamado da alteridade.....	84
2.3 A nostalgia de um mundo novo e o direcionar-se ao outro: dificuldade presente à vida dialógica .....	89
2.4 O primado do reconhecimento da alteridade e o caminho próprio: pressupostos a realização da ética .....	93
2.5 A realização da existência e o ponto de partida: a relação com o Outro como fundamento.....	96

2.6 O começar consigo e o não ocupar-se consigo mesmo: reflexões pertinentes a ética contemporânea.....	99
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>103</b>
<b>3 A ética buberiana como ética da alteridade.....</b>	<b>104</b>
3.1 A ética deontológica kantiana em questão.....	104
3.2 Considerações acerca da relação entre religião e filosofia: a religião como expressão do dialógico.....	109
3.3 A religiosidade como postura ética.....	113
3.4 A responsabilidade ética: uma postura de engajamento.....	118
3.5 A consciência da contradição e o caminho do bem: o autoconhecimento como responsabilidade ética.....	122
3.6 O diálogo e a dualidade de ser e parecer: um problema do inter-humano.....	124
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>129</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: ÉTICA E ALTERIDADE: A RESPOSTA DIALÓGICA COMO FUNDAMENTAÇÃO.....</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>137</b>
a) Obras de Martin Buber .....	138
b) Obras de outros autores.....	138

## **INTRODUÇÃO**

## **Introdução: caminho norteador**

O presente estudo é uma investigação que culmina na síntese de várias inquietações surgidas no período da Licenciatura Plena em Filosofia concluída no Instituto Salesiano de Filosofia (INSAF) e na pós-graduação em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. A discussão decorrente dessas inquietações busca investigar uma leitura possível a partir de Martin Buber sobre o papel do outro quando se pensa numa ética da alteridade. Para tanto, a exposição de algumas implicações para compreender o outro nesse itinerário faz parte de nossa proposta filosófica.

Durante a graduação, vivenciamos o contato com algumas obras de Martin Buber, dentre as quais chamaram nossa atenção a expressão e realidade entre o “Eu e Tu” (2004), “Do diálogo e do dialógico” (2007a), “Sobre a Comunidade” (2008) e “Eclipse de Deus” (2007b). Certamente tais obras podem ser consideradas as principais responsáveis por tal estudo, alimentando a busca por ler, escrever, refletir e debater sobre questões relacionadas ao homem; notadamente, a reflexão sobre a ética da alteridade que vimos formulando desde algum tempo.

Sensibilizado com as discussões deste campo, nosso ser é tomado por uma sensação de inquietação acerca da relação inter-humana vivenciada, bem como da relação entre homem e mundo. Atentando para o fato de que as relações humanas foram abaladas pelo surgimento da modernidade com expressão na revolução industrial e científica, as quais se tornaram referência à formação cultural (cf. LOPES, 1987, p. 10), buscamos dirigir nosso pensar para melhor interpretar os fenômenos psicossociais oriundos dessa época, tendo como foco a busca de uma “saída” para o desenvolvimento da humanidade, haja vista o crescente niilismo na vida humana que a colonizava devido às solitudes mercadológicas. A relação entre seres humanos, quase que na sua totalidade, se confunde com a dinâmica do mercado. Bauman (2007) aponta para a ideia de uma sociedade líquida, a qual se caracteriza pela vida pautada na indiferença, desprendimento e efemeridade.

A modernidade, representada pelos seus ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, se caracteriza, sobretudo, pelas excessivas práticas e ações individualistas, as quais não favorecem a qualquer postulado ético que tenha seu foco a partir de uma proposta de alteridade. A multiplicidade de valores éticos e morais são expressão de uma cultura moderna que dia-a-dia se estabelece orientada pelas idiosincrasias de cada homem. Essa nova forma de atuação social do homem acerca de um agir ético reverbera em sua relação com o outro, principal “objeto” de nossa pesquisa. O estudo sobre as relações que esse homem mantém

com o seu semelhante, bem como com o papel deste frente à humanização daquele é responsável por esses dois anos de pesquisa no mestrado. Tal estudo, sobretudo, se direciona a compreensão do sentido do outro na relação para se pensar numa ética da alteridade. Assim, sustentamos uma investigação filosófica por entendemos que a ética é um agir singular resultante de uma escolha consciente do homem em vistas de uma existência na qual o modo pessoal de relação com a transcendência se confunde com o modo próprio de ser no mundo. Em nossa compreensão Buber guarda uma íntima relação com a temática por oferecer uma possibilidade de entendimento do ser humano em sua indeclinável relação com o outro.

Uma palavra é necessária para justificar o porquê da escolha de Buber como caminho teórico desta investigação. Dentre os filósofos pesquisados na graduação, esse é aquele que desafia à compreensão, a leitura e a síntese conceitual, pois torna explícita a preocupação com a capacidade dos homens de se vincularem uns aos outros. A teoria da relação a qual surgiu de sua vivência, ora com seu avô na infância, ora com o Hassidismo, convoca a estudá-lo, com a convicção de não estar investigando um pensador, cujas concepções não tem aproximação com a vida. O pensamento de Buber, “radica a gênese e o desenvolvimento de sua reflexão na riqueza e na força vital de sua experiência concreta”. Em Buber, reflexão e ação (logos e práxis) foram intimamente relacionadas (cf. BUBER, 2004, p.19). Sendo ele um “*atypischer Mensch*”, um homem atípico, termo com o qual ele mesmo se qualificou, o maior compromisso de sua reflexão é com a experiência concreta, com a vida. O encontro com o seu pensamento nos colocou em um caminho cujas marcas expressam gratuidade e abertura ao acolhimento de sua mensagem. Ele possibilitou compreender a relação indissociável entre conhecimento e vida. Sua inquietação e compromisso com o mundo das relações se confunde com a nossa, daí resolvemos ir até a janela com ele e iniciar um diálogo, diálogo esse que culminou nessa pesquisa cujos resultados queremos estender a todos.

Porém, assim como Buber (2004, p.10), nos alerta no início da obra *Eu – Tu*, esse estudo será composto por ideias, proposições, hipóteses e, sobretudo, pelas diversas experiências que tivemos em nossa existência, que não devem ser lidas por alguém que busque receitas prontas para a vida em diálogo, pois o intuito não é de fornecê-las, mas de convocar as pessoas que estão tendo acesso a essa leitura, para um encontro pessoal, para um momento, mesmo que fugaz, afinal, de diálogo. Logo, no dizer do próprio Buber (2004, p. 10), “Os aventureiros à busca de soluções rápidas e receitas para crises existenciais poderão decepcionar-se logo nas primeiras páginas, desencorajados pelas ruelas austeras de um pensamento que várias vezes se manifesta por conceitos, frases e passagens obscuras”.

Buber (2004, p.68) visualiza na vida em relação a possibilidade de o homem retornar à sua condição essencial, natural, isto é, à vida dialógica. A perda, quase que total, da capacidade de enxergar o outro como ele é e de entrar em relação autêntica se dá devido o surgimento de um mundo novo colonizado pela modernidade e por todos os seus atributos como a segunda guerra mundial, o surgimento do capitalismo, as revoluções científica e tecnológica. No entanto, Martin Buber não se deixa colonizar por essa nova forma de relação humana tão hegemônica trazida pela cultura moderna, e nos propõe, com sua filosofia do diálogo, um retorno à “terra natal”. A possibilidade desse retorno está na forma pela qual nós nos vinculamos ao outro, na forma em que entramos em relação. A reflexão acerca dessa possibilidade nos coloca frente ao nosso problema de pesquisa: como o outro concorre, na filosofia de Martin Buber, para se pensar numa possível ética na contemporaneidade?

O intento de oferecer uma resposta à questão formulada tem como pressuposto a consciência de que a nossa cultura sofreu várias intervenções conceituais e práticas na forma pela qual o homem se relaciona com o outro e consigo mesmo. Relações efêmeras, sem vínculos, carentes de imediaticidade, habitadas sem a totalidade do ser se fazer presente representam a roupagem que a modernidade nos apresentou em seu desfile estilístico. Essas intervenções chegam à contemporaneidade e se impõe tal como elas são influenciando o pensamento e a prática do agir humano. Imersos nesse bojo cultural, no qual o Eu se esquivava da necessidade ontológica de pronunciar o Tu, encontra-se o pensamento buberiano na busca de proporcionar uma reflexão ética na contemporaneidade.

Vestidas com a grife moderna, as relações humanas se encontram dilaceradas. Essa roupagem expressa o não reconhecimento do outro em sua unidade e unicidade, possibilitando um habitar no mundo das relações desfavorável, em se tratando de um agir ético. Num mundo moderno, onde o outro é visto, em sua grande maioria, como meio de realização particular, sua unidade e unicidade são irrelevantes. Quando se fala de ética a partir das práticas dos homens, no contexto moderno, o que nos aproxima enquanto comunidade que visa à sua efetivação é a capacidade individual de reconhecer regras e incorporá-las em ações práticas somente quando nos convém.

Logo, onde a imediaticidade nas relações não existe, onde o outro é pura extensão do Eu, enfim, onde o espírito de humanidade não se desenvolve devido à ausência da relação dialógica possibilitada por um voltar-se do homem sobre si mesmo, não podemos reconhecer a importância do outro para o desabrochar do nosso existir.

Nesse estudo, tendo como lente conceitual o pensamento de Buber, nós buscamos investigar a ética na contemporaneidade a partir de uma perspectiva dialógica. A efetivação

dessa proposta poderá se dar na medida em que os sujeitos envolvidos, as biografias atuantes nas suas respectivas relações se vinculam ao outro com a totalidade do ser, aceitando-o irrestritamente, sem meios e sem reservas, potencializando sua singularidade. A filosofia do diálogo de Buber justifica nossa opção teórica porque ela vem nos proporcionar uma nova forma de relação humana que não aquela responsável por promover uma diminuição da importância do outro quando se reflete sobre a ética.

Por isso, mais uma vez apontamos que a partir do pensamento de Buber pode se pensar, questionar e viver outro modelo de relação humana; este norteado pelo vínculo dialógico. Chama-nos a atenção à forma prática da responsabilidade recíproca dos parceiros envolvidos em responder ao Tu que os convoca ao encontro gratuitamente, mas também a missão particular que cada um de nós tem com a realização do projeto divino para o mundo. Ao encontrar-se com a árdua, mas prazerosa, investigação de sua proposta filosófica nos sentimos impelidos a dar uma resposta à suas provocações acerca do existir humano. Pensamos que essa resposta não começa a ser dada com esse trabalho, mas desde nosso primeiro encontro na graduação quando, à luz da reflexão dos seus textos e livros (que nos ajudaram a redigir), de forma teórica e prática, sob a condição de pôr a si mesmo em questão, conduzindo a uma mudança da nossa ação de ser no mundo. Como todo verdadeiro encontro a vida apresentou-se nos de uma forma real. Sua realidade, dia após dia, foi nos revelando, à luz dos acontecimentos, pensamentos e ações humanas, a urgência de si pensar sobre o lugar do outro na perspectiva da realização de uma ética contemporânea, eis a proposta de tal estudo.

No intento de propor uma investigação filosófica acerca da ética tendo como fundamentação teórica o pensamento de Martin Buber, perfazemos um caminho que, somente por uma questão metodológica, se encontra dividido em três partes. Tais partes não visam a uma compreensão do trabalho a partir de uma perspectiva fragmentada, como se uma dissonasse da outra, mas tem a intenção de facilitar a compreensão do leitor acerca do diálogo com o pensamento buberiano na busca de um maior esclarecimento de seu legado ético-filosófico; o que nos ensinou operar a aproximação entre ética e alteridade.

Para tanto, optamos por refazer um caminho conceitual que começa no primeiro capítulo expondo a concepção buberiana do outro, a qual se impõe como relevante ao campo ético da pesquisa filosófica, haja vista a singularidade de sua compreensão sobre o conceito. O outro assume uma realidade conceitual mais abrangente em Buber do que a comumente conhecida, que apenas o identifica com uma pessoa. Em Buber (2004, p.55), esse outro pode ser encontrado a partir de três perspectivas: na vida com a natureza, na vida com os homens, e na vida com os seres espirituais. Nesse capítulo, buscamos elucidar a compreensão de Buber

sobre a afirmação de que “no princípio é a relação” (cf. 2004, p.63). O itinerário construído por ele nos esclarece a realidade primordial do homem, bem como o surgimento do que nós compreendemos como subjetividade. A condição da existência como uma realidade dual possibilita ao filósofo vienense estabelecer sua teoria da relação, a qual parte do princípio de que no existir humano se encontram duas posturas essenciais à atitude Eu-Tu e à Eu-Iso.

Sendo a primeira anterior à segunda, devido a sua intuição ontológica, aquela se torna possível de se efetivar somente sob quatro condições: reciprocidade, presença, imediatez e responsabilidade; as quais se encontram intimamente indissociáveis. A vida da relação pressupõe tais condições para a efetivação do verdadeiro encontro com o outro. A certeza intuitiva de tal pensamento aponta para uma minuciosa investigação da ideia de Deus, possibilitada por um pensar filosófico que busca fazer Dele objeto da subjetividade humana, na busca de encontrar-se com o Deus verdadeiro. Nessa empreitada, Buber busca dialogar com Sartre, Kant, Heidegger, Hegel e Nietzsche na medida em que aponta a limitação dos seus pensamentos quando buscam fazer de Deus objeto da subjetividade. Para tanto, a proposta buberiana de acesso ao Deus verdadeiro ganha seu contorno a partir da relação com o outro, uma vez em que esta assume uma postura dialógica, o encontro com Ele verdadeiramente acontece.

Tal encontro nos lançou para investigar a relação marcada pelo compromisso com o mundo com caminho de possibilidade de sua realização. Logo, ao fazer um estudo criterioso sobre a importância do mundo, no conjunto das obras de Buber, chegamos à conclusão de que o filósofo se opõe a pensamentos, sobretudo religiosos, que desqualificam o mundo como caminho de acesso a Deus. Seu pensamento, ao contrário, reconhece nesse o lugar do encontro com a alteridade, a possibilidade de representar Deus em imagem. Afirma Buber (2007a, p.48), que a forma pela qual nos relacionamos com os outros traduz a nossa relação com o Tu eterno. Buber (2004, p.101) nos diz: “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno”. Tal encontro tem como condição, portanto, a responsabilidade do homem numa atitude de resposta à palavra que lhe foi dirigida.

A palavra proferida encontra no “entre” (realidade ontológica) a possibilidade de sua realização. O entre é reconhecido como um existencial onde se manifesta o evento da relação entre pessoas. Buber (2007a, p.10) o aponta como um local onde se dá a compreensão do ser, pois aqui, a verdadeira existência humana se desenrola. Por fim, esse primeiro itinerário nos possibilita, a partir da proposta dialógica de Buber, um alargamento acerca da compreensão do outro o que, sem dúvida, legitimará a singularidade de nossa contribuição filosófica acerca da investigação da ética e da alteridade. Buscamos identificar essa relação como oposta às

incompreensões de que o diálogo entre o eu e o outro se dá a partir de uma dinâmica de espelhos, fechado apenas em nós dois. Para tanto, afirmamos o caráter comunitário dessa relação, haja vista que a relação com o outro aparece como pressuposta do nós.

Num segundo momento, buscamos refletir acerca de uma(s) definição (ões) possível (eis) que pudesse(m) satisfazer o que entendemos sobre ética contemporânea. Uma digressão histórica é feita como tentativa de compreender o *éthos* em sua gênese. Sinteticamente, mas de uma forma objetiva, buscamos apresentar a ética a partir dos pensamentos de Sócrates, Platão e Aristóteles, na tentativa de defini-la a partir da contribuição filosófica. Em seguida, buscamos apontar as dificuldades de estabelecer um pensamento ético na contemporaneidade dialogando com os pensamentos filosóficos de Levinas, Sartre, Buber...

No intento de apontar algumas especificidades da ética contemporânea, refletimos acerca de sua oposição frente ao pensamento ético na modernidade. Logo, encontramos como marco divisor a tentativa moderna de vislumbrar uma ética universal, com pretensões que se estabelecem por cosmovisões. Então, na tentativa de uma definição mais pontual da ética contemporânea, buscamos investigar como torná-la viável, em oposição à moderna, a partir das contribuições buberianas.

O caminho que seguimos neste capítulo iniciou-se com a reflexão sobre o tornar-se presente com vistas à conversação genuína. Para tanto, partimos do pressuposto de que tal conversação necessita, como condição para a realização do diálogo, da presença da pessoa. A alteridade assume um papel fundamental para a realização da conversação na medida em que atribuímos a ela a responsabilidade de convocar, devido à gratuidade que a constitui, o Eu a uma atitude de resposta. A resposta verdadeira é reconhecida, em nossa investigação, como uma atitude de presença a si mesmo.

Logo em seguida, partimos da afirmação associativa de que o homem necessita viver a nostalgia de um mundo novo, que só é possível mediante a atitude de direcionar-se ao outro. A vivência de tal nostalgia indica o rompimento com a solidão numa atitude do indivíduo de voltar-se para o outro que se dá a partir de uma resposta autêntica a este, atitude que livraria o homem de seu enclausuramento existencial que a modernidade nos propiciou. O questionamento sobre si mesmo se estabelece como um novo caminho de existir como humano. Aqui também buscamos apontar algumas dificuldades para a realização da vida dialógica, estas provindas, sobretudo, da profunda crise pela qual passa, ora possibilitada pelo imperialismo do individualismo, ora pelo coletivismo, as relações humanas foram drasticamente afetadas.

Para tanto, na sequência, buscamos refletir sobre dois pressupostos à realização da ética contemporânea: o reconhecimento da alteridade e o caminho próprio. Afirmamos, portanto, que tal reconhecimento tem como condição o questionamento acerca do nosso lugar no mundo e a responsabilidade pessoal que temos quando ocupamos este lugar. Temos ainda que refletir sobre o caminho próprio que nos leva à reflexão acerca do ser. Ademais, afirmar a existência de um caminho único ao homem nos lança para pensarmos se há igualdade no tocante à natureza humana. No texto, buscamos enveredar para a compreensão do homem como um ser diferente, o qual não se adequa a qualquer tipo de imperialismo ético.

A alteridade, nesse sentido, assume um papel relevante na medida em que se inscreve como pressuposta à realização da ética em sua conjuntura contemporânea. Aqui enfatizamos também pontos de vista acerca do imprescindível primado do caminho próprio. Em oposição às pretensões modernas de uma ética universal, legitimada pela dinâmica do dever, apresentamos a decisão singular do homem mediante um direcionamento dialógico de sua ação como condição necessária à realização da ética.

Enfim, buscamos terminar esse capítulo refletindo sobre a importância do que é assumida pelo autor nas reflexões acerca do homem segundo o hassidismo de começar consigo mesmo, mas não ocupar-se consigo mesmo. Apresentamos um deslocamento dos problemas vividos na sociedade pelos homens, apontando o si mesmo como principal responsável. A tese é que as situações de conflitos entre o outro e eu não se encontram no exterior, mas no interior da alma humana e, portanto, a partir da superação desse conflito interno, novas relações com o outro podem ser vividas. Começar pela própria transformação é o caminho, no entanto, esse trajeto só pode ser percorrido com êxito a partir da atitude do homem de afastar-se da posse de si enquanto indivíduo egocêntrico, buscando imergir-se na dinâmica do eu relacional.

No terceiro capítulo, refletimos acerca da ética buberiana como ética da alteridade. Como forma de situar nossa investigação, principalmente, no tocante a nos posicionarmos a partir de uma perspectiva, iniciamos refletindo acerca da ética deontológica kantiana buscando apontar suas limitações frente ao direcionamento dado à ética contemporânea proposta por Buber. Ao refletir sobre o tema, temos que o legado ético da modernidade partiu de normas universais e cosmovisões que buscaram se afirmar como princípios que se propuseram a ser realizados. A perspectiva contemporânea se coloca avessa a tais investidas. Kant, como um dos representantes da proposta ética moderna, coloca a razão como princípio determinante à moralidade, sendo a razão capaz de conferir-lhe legitimidade. A prática da moralidade fica sujeita unicamente ao cumprimento da lei universal (lei racional),

desconsiderando para a realização de tal prática qualquer espécie de lei sensível. Segundo o pensamento do filósofo de Königsberg, a moralidade se dá devido ao reconhecimento do dever (lei objetiva) como uma ação que se volta para sua universalização. Nesse sentido, o dever é proposto por ele como oposto a qualquer contradição que se pretenda entre o agir individual e o querer universal.

Numa clara proposta buberiana de oposição a Kant, temos a defesa de uma ontologia da relação que se efetiva a partir de uma proposta de abertura interior do homem. A ética se estabelece, segundo Buber (2007b, p.94), numa intrínseca relação com a religiosidade, isto é, quando o homem é capaz de viver no mundo a partir de uma dinâmica que aproxima sua vivência pessoal com os “desígnios” do absoluto. Ao assumir o próprio caminho, o qual é composto pelo que é ontológico ao homem, ele se coloca numa atitude de prontidão ao chamado do espírito que o convoca a assumir uma postura existencial condizente com o postulado ético. Portanto, nessa perspectiva, nossa exposição buscará propor ao leitor outro direcionamento de reflexão sobre a possibilidade de uma ética. Nesse sentido, Buber se opõe à ética de Kant no que concerne à pretensão de um agir a partir de condições *a priori* da razão e, ao mesmo tempo, defende uma ética em consonância com a vivência do próprio caminho numa postura que expressa a responsabilidade existencial da pessoa com o mundo.

Ainda nesse capítulo estabelecemos a distinção entre a religião e a filosofia<sup>1</sup> numa tentativa de evidenciar aquela como expressão do dialógico. Em uma dessas distinções, temos que a religiosidade autêntica se efetiva pelo desenrolar da própria existência, ao passo que a filosofia se confunde com a ação da consciência que se pretende autônoma, numa tentativa de apreender o religioso como um objeto. A religiosidade, portanto, para Buber deve ser entendida como postura ética na medida em que ela se expressa pelo seu caráter de potencializar os “preceitos divinos”, os quais se apresentam ao homem como imperativos que solicitam uma ação comprometida com a existência dialógica.

Para tanto, esse comprometimento do homem figura na proposta de responsabilidade ética pretendida por Buber. Temos, ainda nesse capítulo, a reflexão que busca apontar para compreender essa responsabilidade como uma postura de engajamento. Engajar-se para ele é uma atitude existencial que o homem assume com as solitudes do seu cotidiano, buscando respondê-las a partir de um posicionamento dialógico. Importa dizer, portanto, que a cotidianidade se propõe como palavras que buscam do homem uma resposta participativa e comprometida do seu existir.

---

<sup>1</sup> A distinção feita não indica uma separação possibilitada pelo pensamento buberiano, mas aponta a crítica feita por ele aos filósofos que associam a filosofia à relação epistemológica de sujeito e objeto.

Por fim, nos detemos na reflexão sobre a consciência da contradição, a qual Buber relata a partir da obra “Imagem do Bem e do Mal” (1992, p.18). Nesta, temos que, ao comer do fruto proibido, Eva e Adão conhecem os opostos como realidades que fazem parte de sua condição humana, conhecimento de que até então Deus os tinha privado. A nudez que se apresenta a eles após comer o fruto institui a condição de um estado oposto ao bem, produzindo uma vergonha de ser o que se é. Nesse sentido, a proposta de autoconhecimento se faz necessária no intento de tornar possível uma responsabilidade ética. A postura da pessoa em consonância com tal responsabilidade deve se voltar ao primado dialógico, e este é investigado juntamente com suas partes que ora o afirmam, e ora o negam: é a dualidade de ser e de parecer. Identificamos estas realidades, que fazem parte da existência humana como um problema do inter-humano.

A dualidade é colocada como uma realidade que não expressa a “natureza humana”, mas pela necessidade humana de confirmação pelo outro que produz uma vontade no homem de viver sobre a aparência de si. Tal vontade surge com um fenômeno que se inscreve no homem e lhe solicita produzir uma imagem de si socialmente legitimada, numa postura de enclausuramento de seu ser, o qual não lhe possibilita reconhecer-se como pessoa e, como consequência, também não acontece o reconhecimento da alteridade.

Na busca de nos encaminharmos para o fim de nossa investigação e de apontarmos uma conclusão, mesmo que ainda “inacabada”, haja vista a ciência de nossa limitação de esgotar o pensamento de Martin Buber, buscamos confirmar nossa hipótese de pesquisa sobre a problemática norteadora de nosso estudo: como o outro concorre, na filosofia de Martin Buber, para a realização de uma ética a partir de sua proposta contemporânea? Sendo assim, assumimos como hipótese de pesquisa que esse outro, no cenário contemporâneo, sofre algumas implicações acerca de sua compreensão. Refletir quem é esse outro e qual o seu papel, sua importância, se apresenta como caminho necessário à reflexão ética na contemporaneidade.

## **CAPÍTULO I**

# 1. A CONCEPÇÃO DE OUTRO NO PENSAMENTO BUBERIANO

## 1.1 Toda vida verdadeira é encontro

### 1.1.1 BIOGRAFIA

MORDECAI MARTIN BUBER nasceu em Viena aos oito de fevereiro de 1878. “Aos três anos de idade o casamento de seus pais se rompe, de maneira até hoje inexplicada. Sua mãe, Elise Buber, abandona a casa e seu pai fica com a tutela do menino” (BARTHOLÓ JR, 2001, p. 15). Filho de pais recém-divorciados em 1881 vai morar com seus avós paternos e passou sua primeira infância na cidade de Lemberg. Junto a eles, principalmente ao avô Salomão Buber, teve a chance de vivenciar a autêntica união ente a tradição judaica e o espírito liberal da Haskalah<sup>2</sup>. Esse período oportunizou a Martin Buber aprender a língua hebraica e estreitar contatos com a tradição judaica. Salomão Buber foi um reconhecido erudito e hebraísta, além de um exímio conhecedor da tradição Midráshica<sup>3</sup>.

A ausência da mãe lhe possibilitou viver o desencontro logo em suas primeiras idades. Parece que essa sensação de desencontro, *Vergenung*, gerou mais tarde a necessidade de idealizar uma filosofia do diálogo, do encontro. Sobre isso Buber (1991, p.8) firma:

Já depois de mais ou menos dez anos, eu havia começado a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim, mas também ao ser humano. Mais tarde, apliquei a mim mesmo o sentido da palavra ‘desencontro’, através da qual estava descrito, aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos.

A perda da mãe, devido separação dos pais, constitui-se, talvez no grande motivo que ele teve para criar as bases de sua filosofia. A filosofia entra na vida de Buber por meio de dois livros: “*Prolegômenos*”, de Immanuel Kant, onde ele encontra uma resposta para sua inquietação especulativa sobre o tempo e o espaço no qual verificou que “o espaço e o tempo não são mais que formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que elas em nada afetam o ser das coisas existentes” (BUBER, 2004.p.13); e “*Assim Falava Zaratustra*”,

<sup>2</sup> Movimento de iluminismo judaico influenciado por intelectuais europeus e buscava oferecer uma educação secular aos judeus da Europa. Fonte: <http://dictionarist.com/Haskalah>. Acessado em 24/07/2011 às 10h02.

<sup>3</sup> Midrástica é uma expressão hebraica que, “pode ser traduzida por “busca” cujo significado está relacionado à interpretação não literal dos textos bíblicos; coleção de comentários rabínicos muito antigos sobre o texto a bíblia, no sentido de textos homiléticos que visavam a trazer ao povo uma mensagem atualizada dos textos bíblicos no primeiro milênio a.C”. (SANTIAGO, 2008, p.22)

de Friedrich Nietzsche. A contribuição nietzschiana do tempo como eterno foi determinante para que Martin Buber compreendesse a noção do tempo como perene.

Em 1896, Martin Buber matriculou-se na Universidade de Viena e começou a cursar Filosofia e História da Arte. Nesse período, ele experimentou uma intensa vida social e cultural as quais foram de suma importância para torná-lo um amante da literatura, da filosofia, da arte e do teatro. Já em 1901, ele entrou na Universidade de Berlim onde teve “contato com uma comunidade fundada pelos irmãos H. e J. Hart, que representava um Oásis para a jovem geração” (BUBER, 2004, p.14). Essa comunidade possibilitava aos jovens a liberdade de expressão, pois esta era o seu princípio fundante. As reuniões aconteciam através de seminários, nos quais viabilizavam a exposição das ideias a serem defendidas. Viver profundamente a humanidade do homem<sup>4</sup> era o principal fim o qual a comunidade se destinava.

Martin Buber como um membro ativo da comunidade em uma dessas reuniões proferiu sua exposição intitulada “Sobre a Nova e Antiga Comunidade”, no qual afirmou: “Nós não queremos a revolução, nós somos a revolução” (BUBER, 2004, p.14). Em sua contribuição teórica, já podíamos vislumbrar a discordância das ideias sobre a noção de comunidade que ele tinha no tocante ao grupo: “Embora defenda a ideia de uma comunidade em termos universais, não rejeita a necessidade da pluralidade de comunidades concretas” (SANTIAGO, 2008, p.28). O universalismo abstrato defendido pelo grupo, para ele, se coloca como uma barreira à concretização da verdadeira comunidade.

As ideias de Martin Buber encontravam em sua firmeza e personalidade um alicerce bastante consistente, uma vez que reflexão e ação (logos e práxis) foram intimamente relacionadas (2004, p.19). Quanto à sua personalidade, é inegável que se deva relacioná-la à educação contrastante que ele recebeu: de um lado o judaísmo da Europa ocidental; do outro o mundo ocidental moderno e secular, o que, sem dúvida, reverberou como influência em suas obras. Aparece, então, o antagonismo existencial da efervescência cultural da Europa Ocidental, que ora acreditava na permanência do progresso advinda do século anterior, ora se deparava com os dramas existenciais, como por exemplo, as injustiças sociais, conflitos de classes. Os valores do judaísmo, que Martin Buber conheceu, num primeiro momento, quando morava com o seu avô Salomão Buber, e posteriormente quando teve contato com o movimento sionista, irão inspirar seu pensamento filosófico.

---

<sup>4</sup> Termo encontrado na introdução da obra *Eu e Tu* (BUBER, 2004,p.14).

Sua principal procura era desvendar a verdade das diversas “verdades”. Para tanto, desvendar o verdadeiro só poderia ser possível através do diálogo e não assumindo visões unilaterais que se justificam a partir de uma lógica binária. A vida como estreita aresta justifica sua recusa a tal lógica e, ao mesmo tempo, sua aderência à aceitação do paradoxo, da contradição existente entre uma categoria e outra. A aresta:

onde Buber se coloca, é antes de mais nada o vislumbre da união paradoxal da plenitude, superando as soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilemas ou alternativas: orientação-atualização, Eu-Tu-Eu-Isso, dependência-liberdade, bem-mal, unidade-dualidade. (BUBER, 2004, p.17).

Logo, podemos caracterizar Martin Buber como um pensador paradoxal. O seu pensamento é marcado por tal indicativo, no qual confere a especificidade de sua filosofia. “O pensador sem paradoxo é como um amante sem paixão, um sujeito medíocre”, Zuben (cf. BUBER, 2004, p.9).

Dualidades como bem-mal, unidade-dualidade, Eu-Tu, etc, em Martin Buber não são excludentes, mas relacionais, o que justifica sua adesão à concretude da existência. A palavra “plenitude” “caracterizava a personalidade e a existência de Buber” (BUBER, 2004, p.15). Quando o mundo o evocava por meio da palavra que lhe era dirigida, ele respondia plenamente a tal evocação. Sua formação acadêmica era voltada para suas convicções políticas, pois sempre esteve à frente de grupos estudantil e inserido no movimento sionista<sup>5</sup>. Zuben (2003, p.16) reflete que “o sionismo visa a instaurar um novo humanismo hebraico com a missão precípua de elaborar uma nova ética apropriada para superar a brecha entre a moral e a política”.

Palavra e práxis são inseparáveis da existência de Martin Buber. Suas obras são constituídas através do exalar de sua vida. Sua fé no humano iluminava sua missão: conduzir, dialogicamente, os homens a compreender a realidade concreta do mundo como sua. Logo, o principal compromisso de sua reflexão era com a vida concreta. Um sistema conceitual sem sintonia com a vida é um sistema sem sentido que, necessariamente, recai na axiologia. Assim, Martin Buber encontra no diálogo, além da possibilidade da realização existencial e de estreitar laços de ligação com o absoluto, a categoria, fundante por excelência de sua vida e obras. A saber, “O abismo e a luz do mundo, Urgência e anseio pela eternidade, Visão, evento

---

<sup>5</sup> O movimento sionista é um movimento político e filosófico que defende o direito à autodeterminação do povo judeu e à existência de um Estado judaico independente e soberano no território onde historicamente existiu o antigo Reino de Israel. (Cf. PT.cyclopaedia.net/wiki/movimento – sionista). Acesso em 10/07/2013.

e poesia; era e é diálogo contigo” (BUBER, 2007a, p.30). Ao priorizar o diálogo como elemento fundante de seu pensamento, o filósofo de Viena o vincula não apenas ao relacionamento dos homens entre si, mas ao comportamento dos homens, a sua atitude de um-para-com-o-outro, cujo elemento mais importante é a reciprocidade da ação interior (idem, 2007a, p.8).

Sendo Martin Buber caracterizado como um “*Atypischer Mensch*” (2004, p.16), isto é, um homem atípico por não se deixar determinar por uma atitude filosófica hermética, dialogou com o seu tempo e com a tradição, buscando resgatar desta, principalmente com as contribuições de Platão, elementos constitutivos para sua filosofia, a saber, que a noção socrática de maiêutica<sup>6</sup>, para ele, possibilitava ao homem o conhecimento do *locus* da busca de seu próprio caminho. A vida de Buber, portanto, ganha os contornos de seu sentido em seu legado conceitual, legado este que se nos apresenta não fundamentado sob a perspectiva de teorias descoladas da realidade, mas a partir de sua própria existência. Suas palavras transmitem o seu ser, seus pensamentos denunciam o seu viver. A escuridão da teoria que é dita pela própria teoria, a qual, na maioria das vezes, ofusca nossa visão mais do que nos proporciona enxergar, ganha luz e fundamento na práxis de vida do filósofo de Viena. A teoria buberiana nada mais é do que uma síntese conceitual do seu existir.

### 1.1.2 Hassidismo: contribuições à filosofia de Martin Buber

Segundo Bartholo Jr (2001, p.16): “A partida para a casa dos avós conduziu Buber para as entranhas da Europa Oriental, ao encontro de comunidades judaicas afastadas do grande cosmopolitismo vienense, enraizadas em suas tradições”. Essa experiência enquanto pequeno foi responsável por empregar marcas na alma de Buber. “Foi na pequena cidade onde seu pai tinha algumas terras, Zadgora, na província de Bukovina, que Buber teve seu primeiro encontro com as histórias hassídicas (*Idem*, 2001, p.17).

O Hassidismo surgiu na Polônia, no século XVIII. A renovação da mística judaica caracteriza as comunidades hassídicas que, através de sua santidade, piedade e união com Deus aspiravam a uma vida santificada aqui na Terra. É através dos estudos do Hassidismo, movimento popular no leste europeu, que foi possível a ele um retorno ao judaísmo. Segundo Zuben, Buber enfatiza a importância desse movimento quando nos diz:

---

<sup>6</sup>Arte da parteira; em Teeteto de Platão, Sócrates comparava seus ensinamentos a essa arte, porquanto consiste em dar à luz conhecimentos que se formam na mente de seus discípulos. (Cf. ABBAGNANO, 2000. p. 637).

Eu via aberto a mim o judaísmo como religiosidade, como piedade, como Hassidismo. As imagens de minha infância, a lembrança do tzadik e de sua comunidade me iluminaram e me levantaram, e reconheci a ideia do homem perfeito. Ao mesmo tempo descobri a vocação de proclamar isto ao mundo. (cf. BUBER, 2004, p.26)

Quanto à leitura feita por Martin Buber a partir desse movimento, Santiago (2008, p.29) nos relata que

o conduziu nas suas elaborações sobre o homem, sobre sua relação com o mundo, assumindo, ao mesmo tempo, uma postura mística e política. A mística encontrada nessa vivência inspirou a sua filosofia do diálogo em seus aspectos mais fundamentais.

As comunidades hassídicas caracterizavam-se pela sua busca de renovação da mística judaica, o que teve como representação a vivência da piedade e união com Deus, sendo esta vivenciada numa forma de vida santificada, exerceram grande influência ante o pensamento de Martin Buber. A reciprocidade é uma característica do fecundo papel do Hassidismo na sua vida e obra, pois à medida que ele se dedicou ao trabalho de lapidação das histórias hassídicas, também teve uma visível atuação sobre elas. Informa Zuben (2003, p.84) que “o Hassidismo representou para as reflexões de Buber, o marco, ou o farol, no qual encontrou o convite, decisivo e provocador de uma tomada de consciência da tarefa e do sentido da existência humana no mundo”.

Os contos hassídicos são mais do que uma forma mítica de expressão cultural, pois eles revelam uma forma de ensinamento, um conteúdo formativo. O traço fundamental desses contos que expõem a lenda hassídica se encontra na forma de Eu e Tu. Esta aponta para “necessidade” de Deus em relação ao homem, a qual é identificada na sua forma de convocá-lo a agir nesse mundo. Nessa convocação, revela-se o caráter essencialmente dialógico da relação, haja vista que para realização das coisas de Deus no mundo é imprescindível que o homem responda a seu chamado e assuma sua responsabilidade. É nessa perspectiva que Buber vê no Hassidismo o anúncio do renascer de um “novo mundo”.<sup>7</sup>

O diálogo, constituído a partir da relação pessoal do tzadik, o mestre, o líder da comunidade, e seus hassidim é base constitutiva e norteadora de suas ideias pedagógicas e antropológicas. O tzadik tem a responsabilidade de amparar os membros da comunidade, tarefa que busca conduzir os seus hassidim à relação imediata com Deus, e não substituí-la.

---

<sup>7</sup> Podemos compreender a possibilidade deste a partir da responsabilidade existencial do homem em vincular-se à criação divina de forma Eu Tu.

Ele deverá nortear seu hassid<sup>8</sup> no seu ir-em-direção-a-Deus. A inter-relação é o alicerce da vida hassídica, seu desenvolvimento se torna possível a partir da mutualidade das trocas entre mestre e discípulos. A reciprocidade se desenvolve quando, segundo Buber (2004, p.29):

O mestre ajuda os discípulos a se encontrarem e, nas horas de depressão, os discípulos ajudam o mestre a reencontrar-se. O mestre inflama as almas dos discípulos; e eles o rodeiam e iluminam. O discípulo pergunta e, pela forma de sua resposta, evoca, sem o saber, uma resposta no espírito do mestre, a qual não teria nascido sem essa pergunta.

A simplicidade, a devoção de cada dia, na concretude de cada momento e na santificação de cada ação, eram virtudes do hassidismo que se opuseram contra o rabinismo tradicional, o qual tinha tendência legalista e intelectual. A expressão da radicalidade e a compreensão do caráter “infinito do homem e de Deus”, uma visão não aceita pelo judaísmo ortodoxo, fazem do Hassidismo uma das expressões mais originais do judaísmo. A afirmação do caráter da infinitude humana implica significativas consequências em relação à compreensão de nós mesmos e, conseqüentemente, nas relações que estabelecemos com o outro, pois tal compreensão nos coloca frente à impossibilidade de reduzirmos o ser humano à condição de objeto de conhecimento, experiência, à coisa, ou ainda, a um ser acabado. Segundo Santiago (2008, p.74):

A relação com outro ser humano encontra-se sempre marcada pelo sentimento de estranheza, ante algo grande demais para ser apreendido na sua inteireza; aquele que é para nós sempre outro – um *Tu* infinito. O convite, e o desafio maior daquele que se depara com o outro, é a aceitação, o reconhecimento da alteridade. Ante a perplexidade do estranho que se nos defronta cabe-nos a abertura, o acolhimento, a generosidade, que dispensa a indagação da identificação de “quem é o outro”, sem que para isso seja necessária a sua dissecação transformando-o em coisa.

A teologia assumida pelo Hassidismo é considerada como *panenteísta*, pois ela ensina que Deus é a realidade última. Trata-se, portanto, de outro tipo de relação entre o mundo e Deus, a saber, que não é simplesmente panteísta, pois não há absorção de um pelo outro. Todos os fenômenos e seres do mundo são receptáculos que contêm a luz divina. Os fenômenos e os seres não possuem nenhuma realidade independente em si mesmos. Para o Hassidismo não existe distinção entre a relação direta com Deus e a com o homem. Ademais,

---

<sup>8</sup>A palavra hassid designa um “homem piedoso”, mas é uma piedade terrena que é aqui visada. (BUBER, 2000, p.33).

ele não admite divisão entre ética e religião, haja vista que a ética não é limitada a uma ação ou regra determinada, mas fruto da resposta singular ao chamado divino. Tal resposta possibilita a realização de Deus pelo homem no mundo. As mensagens da comunidade hassídica possibilitaram a Buber uma compreensão da relação indissociável entre o imanente e o transcendente, isso porque estava contida em tal pensamento a ideia de que Deus podia ser contemplado em cada coisa, o que tornava possível atingi-Lo mediante a prática da ação pura.

Deus se comunica com o homem através dos acontecimentos do dia-a-dia e dos seres que ele coloca em sua vida. A resposta do homem a tal realidade se caracteriza pela forma com que o mesmo se coloca em relação à sua cotidianidade e aos seres que fazem parte desta. Segundo Zuben (2003, p.10) no hassidismo, “a vida de pensamento e a vida de ação se interpenetravam na vivência concreta de cada momento”. Ainda atribui-se a tal doutrina a denuncia acerca da perigosa separação entre a “vida em Deus” e “a vida no mundo”. Segundo Zuben (2003, p.81), Buber considera “esta separação como o pecado original e a doença infantil de toda religião”. Podemos extinguir o muro divisor entre o sagrado e o profano, desde que executemos toda ação profana como sagrada, santificada.

Quanto à realização de Deus no mundo, podemos nos perguntar como seria possível? Logo, a resposta que nos vem é a realização das três virtudes que, segundo os ensinamentos hassídicos, são essenciais à realização da tarefa de cada um: *o amor*, pois por ele a criação foi possível e por meio dele nós alcançaremos a perfeição; *a alegria*, na qual temos o conhecimento da presença de Deus em todas as coisas; e, por fim, *a humildade*, a qual é responsável pela procura constante do nosso si mesmo, que atinge a perfeição na comunidade. A explicitação de tais virtudes, bem como suas respectivas importâncias não serão enfatizadas mais detalhadamente para não nos alongarmos. No entanto, a opção assumida por nós não influenciará a compreensão da importância dada por Buber para a realização do divino no mundo, na qual podemos encontrar no decorrer de toda a nossa exposição conceitual, sobretudo quando vinculamos o agir ético ao ato de escutar os clamores da divindade assumindo uma postura de engajamento.

Marcaram o pensamento e obra de Martin Buber alguns dos principais ensinamentos hassídicos apontados por Zuben (2003, p.83) no que segue:

A vitalidade do fervor religioso, o ensinamento completado pela prática cotidiana e concreta; um novo tipo de relação com Deus de “serviço” a Deus através do mundo; um profundo espírito de comunidade; o amor como elemento fundamental; a inter-relação, no autêntico inter-humano do tzadik e seus hassidim formando a comunidade; a alegria entusiástica; o novo sentido do mundo e das relações do homem com o mundo; a transposição da divisão entre o sagrado e o profano.

Assim, cada *hassid* tem uma tarefa: elevar e resgatar as centelhas divinas espalhadas. A elevação busca sua fonte original na medida em que transcende o parcial em nome do todo, e ele é capaz de ver a essência divina em cada coisa no mundo material. Em cada objeto vibram internamente as *Sefirot*, os Nomes Divinos que representam Sua ação criadora. Portanto, a verdadeira adoração e serviço religioso feito a Deus são a busca incessante da essência contida no vaso ou no receptáculo, o divino no mundano, o espiritual no material. Daqui segue a interpretação dada pelo hassidismo acerca do mal. Para ele, não há nada que seja essencialmente mal, pois o mal é a aparência distorcida daquilo que ainda não foi redimido.

### **1.1.3 Influências: um diálogo com a filosofia ocidental e com o seu tempo**

Aos quatorze anos, Martin Buber foi morar com o seu pai Carl Buber, que era um homem pouco erudito e ciente de suas limitações intelectuais. Mesmo assim, não podemos deixar de enfatizar sua influência para a formação de seu pensamento, já que sua existência era voltada à vida prática, termo de suma importância, posteriormente, para a Filosofia que iria desenvolver.

A Europa Ocidental, no século XX, comemorou o começo de um novo século acreditando que ele seria uma extensão do progresso do século anterior, o que, conseqüentemente, garantiria a vigência dos valores ligados a tal progresso. Com a segunda revolução industrial, “vigorava a crença no progresso ininterrupto e indefinido” (LOPES, 1987, p.9). Tal otimismo e autoconfiança eram características da emergente burguesia. De fato não tinha o que se discutir a respeito do “progresso”, isto é, se entendermos como mera ascensão financeira. Porém, o indiscutível “progresso” gerou insondáveis dramas, como por exemplo, aqueles indicados por Lopes (1987, p.10): “A injustiça social, a pobreza, os conflitos de classes e as ameaças de guerra entre as potências industrializadas”.

Em plena vivacidade criadora começou-se a questionar sobre os valores que levaram o Velho Mundo ao apogeu. Marx, *apud* Lopes (1987, p.10), de forma científica, buscou explicar o capitalismo e desmascarar sua ação anti-humana; Nietzsche, *apud* Lopes (1987, p.11), proclamou a “morte de Deus”, termo que metaforicamente expressa o “fato” de os homens não mais serem capazes de crer numa ordenação cósmica transcendente, o que os levaria a uma rejeição dos valores absolutos e, por fim, à descrença em quaisquer valores; e “Van Gogh

que, através de sua arte atormentada, reclamou uma sociedade mais humana” (LOPES, 1987, p.12).

É notória, portanto, a realidade existencial vivida por Buber na elaboração e preocupação de seu pensamento conceitual, o que nos aproxima de uma filosofia que se evidencia a partir de uma perspectiva histórico-social. Martin Buber reconheceu a influência do pensamento de Nietzsche no tocante ao tempo como eterno retorno, como já havíamos mencionado anteriormente, mas, ao aproximá-lo com os princípios do judaísmo hassídico, desvenda a nostalgia de tal pensamento quando o mesmo incorre em pensar a eternidade como fatalidade. Santiago (2008, p.32) pondera que “Buber assinala a ausência de “modéstia filosófica” nietzschiana, que sobrepôs a um equívoco no qual a despretensão kantiana não ocorreu”. A compreensão kantiana do tempo como intuição sensível possibilita pensar a eternidade para além da concepção de fatalidade, uma vez que o tempo ganha seu contorno a partir do próprio existir humano.

Feuerbach (2008) influenciou Buber no tocante a sua compreensão sobre o homem, quando propôs compreendê-lo não enquanto indivíduo, mas como relação entre eu e tu. “No parágrafo 59 de sua obra “Princípios da Filosofia do Futuro”, o homem individualmente não possui natureza humana em si mesmo nem como ser moral nem como ser pensante” (BUBER, 2004, p.20). Essa afirmação, revela a decisiva influência de Feuerbach para construção da filosofia buberiana do diálogo, a qual possibilitou a Buber ver o Eu como realidade existente, apenas, a partir da relação com o Tu. Daí a importância dada por ele ao outro, pois, somente admitindo podemos compreender sua perspectiva filosófica.

A filosofia kantiana nos lega um imperativo acerca da relação pretendida entre o Eu e o Tu, que o filósofo de Viena tem como guia para a verdadeira vivência da relação dialógica. Kant, filósofo alemão, além de ter influenciado Martin Buber nas suas reflexões acerca do tempo, também o influenciou, com sua filosofia moral, no tocante à compreensão do homem não como meio, mais como fim em si mesmo. Segundo o filósofo de Königsberg: “O homem, porém, não é uma coisa, por conseguinte não é algo que possa ser tomado como mero meio, mas, em todas as suas ações, tem de ser considerado sempre como fim em si mesmo” (KANT, 2009, p.245).

Já sobre a influência de Kierkegaard *in* Buber (2004), o filósofo de Viena deve a este o caráter de sua filosofia ser centrada na existência concreta dos indivíduos. Podemos sentir a filosofia de Kierkegaard em todo trajeto da filosofia de Martin Buber, seja quando ele manifesta adesão ou rejeição às concepções filosóficas defendidas por aquele pensador. A saber, uma das rejeições das ideias de Kierkegaard é a própria noção de indivíduo, que, como

nos relata Buber (2007a, p.80) “um confronto nos dará, de início, uma consciência exata daquilo que o indivíduo não é”. Também se faz importante evidenciar a influência recebida por Dilthey, *in* Buber (2004), de quem Martin Buber formulou a distinção entre *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* – “ciências naturais e ciências humanas” (cf. FRIEDMAN, 1996; ZUBEN, 2003; apud SANTIAGO, 2008, p.33).

Certo que não expusemos todas as influências, porém, cientes de que mencionamos as mais significativas para a composição do pensamento de Martin Buber, finalizamos com a influência que dá a inspiração inicial ao conceito de comunidade, tão evidenciado por ele na maioria de suas obras, tal conceito partiu das reflexões de Landauer, amigo que ele encontrou em Berlim. Para Landauer, o Estado não é efetivamente uma instituição abstrata, mas esse resulta das relações existentes entre os homens. O surgimento de um novo sistema não acontece com a queda do atual, e é imprescindível construir novas relações para tornar possível o socialismo. Essa nova postura social será o único meio constitutivo de resgate e reconstrução da comunidade. Sendo assim, o retorno à comunidade só será possível através do renascimento da pessoa humana no espírito que a liga às outras. O indivíduo era, segundo Landauer, condição *sine qua non* para estabelecer sua comunidade socialista, sendo aquele o começo de tudo.

A influência de Landauer, *in* Buber (2008, p.49), na filosofia do filósofo vienense está intimamente relacionada à sua ideia de socialismo, a qual vê na comunidade a possibilidade de construir uma nova sociedade. Tal influência possibilitou a Martin Buber propor uma mudança na relação entre os seres humanos como forma de resgate e atualização das experiências comunitárias, o que possibilitaria uma nova forma de organização social. As relações humanas autênticas, que dependem da totalidade da existência do homem, são fundamentais à composição da comunidade. Tais relações, segundo Martin Buber, tornam possível a consolidação do socialismo. A realização da verdadeira comunidade em que ele acreditava só era possível através de verdadeiros sistemas comunitários aos quais podemos chamar de humanidade. Estes possibilitam a exaltação do nome de Deus, como nos relata Buber (2008, p. 47): “A comunidade é união de homens em nome de Deus numa instância viva de sua realização. Tal união pode efetivar-se somente quando homens se aproximam uns dos outros de modo imediato, na imediaticidade<sup>9</sup> de seu dar e de seu receber”.

---

<sup>9</sup>Termo utilizado por Martin Buber para expressar a ação entre os homens desprovida de proveito, quando os mesmos são capazes de retirar as máscaras, os véus que impossibilitam os indivíduos manifestarem-se como pessoas, mas unicamente como membros de uma espécie, como cidadãos, ou ainda, como membros de uma classe.

Pais, avós paternos, amigos, filósofos anteriores ao seu tempo ou contemporâneos, expressões culturais diferentes, porque ora ele conviveu com o judaísmo da Europa Ocidental; ora com o mundo Ocidental moderno e secular, enfim, movimentos políticos, como, por exemplo, o movimento sionista ao qual Martin Buber se engajou, foram indispensáveis em sua vida no que concerne à formação de sua personalidade e, conseqüentemente, do seu pensamento antropológico, filosófico e psicossocial. Portanto, estamos cientes de nossa pequena exposição quanto às influências no pensamento buberiano, expressos em sua vida e em suas obras. Tais pensamentos foram, porém, bastante elucidativos para entendermos sua “*Lebensphilosophie*”, isto é, sua Filosofia da Vida.

Para tanto, nós nos perguntamos: e nós, quais as influências recebidas por essa filosofia? A preocupação de Buber com o cenário mundial acerca das relações humanas vividas, que se materializavam mediante nossa ação de ser no mundo, nos fez aproximar-nos do seu pensamento. O impulso pessoal de nos aproximar não tem como pano de fundo a busca de soluções rápidas e práticas para solucionar os problemas existenciais de nossa época. A atenção singular dada a esse pensamento se justifica na medida em que acreditamos que ele, mais do que fornecer caminhos para combater a realidade, nos possibilita refletir no ser sobre nossa responsabilidade pessoal.

As reflexões suscitadas nas obras desse pensador se confundem com nossa inquietação frente a nossa época, a qual se caracteriza por várias propostas éticas que, em sua grande maioria, não são assumidas pelo homem que as lega (o autor do pensamento), nem pelos homens que as leem. Acreditamos que o pensamento buberiano, ao longo das nossas investigações conceituais, possibilitadas através de estudos a partir do próprio autor, bem como de comentadores, reverberou no nosso modo de ser no mundo uma profunda instabilidade e preocupação. Tais reverberações nos possibilitaram direcionar-nos para o centro das realidades sociais atuais, as quais, em sua grande maioria, se encontram dilaceradas quanto ao comprometimento de um agir ético. Nessa perspectiva, nos sentimos provocados no ser, e um sentimento de responsabilidade pessoal nos tomou.

Daí a proposta de estudar sobre as implicações acerca da compreensão do outro no intento de refletir sobre a ética e a alteridade. Nesse itinerário, reflexão e ação foram se aproximando ao ponto de nós nos sentirmos impulsionados a não só instaurar a palavra, numa atitude de escrever descomprometidamente, sem nos deixar experienciar pela escrita, mas deixá-la nos instaurar no ser. Sabendo que não é o ser que instaura a palavra, mas esta é quem o instaura no ser, ( cf. BUBER, 2004, p.53), enfim, deixamo-nos afetar pelo pensamento buberiano, sobretudo porque, ao nos encontrarmos com ele, nos sentimos participantes de um

diálogo, o qual nos possibilitou não só repetir suas ideias e pensamentos, mas expor pontos de vista a partir do ser numa atitude de comprometimento pessoal com eles.

## 1.2 REFLEXÕES BUBERIANA SOBRE O OUTRO

### 1.2.1 No princípio é a relação: da decomposição do Eu-Tu primordial ao surgimento do Eu como ser dual, o aparecimento da subjetividade

Martin Buber, filósofo e antropólogo vienense, em sua filosofia do diálogo, concebe a existência humana a partir da dimensão da relação. A relação é, em sua análise, anterior à constituição de um Eu e Tu; não há um Eu nem um Tu solitário anterior à relação que venham a figurar como uma mônada. No início o Eu e o Tu não são duas realidades independentes, na qual a união dos termos nos possibilitaria uma espécie de conjunção. No princípio é a relação, que Buber chama de realidade primordial. O aparecimento da dissociação da realidade primordial, isto é, o surgimento dos termos Eu e Tu é identificado por Buber como uma separação ontológica que figura na forma de uma passagem. A passagem de um universo ao outro é compreendida como uma atitude de saída do mundo primordial indiviso, ou seja, do mundo da relação. Segundo ele, tal passagem se dá de forma gradual, isto é, na medida em que o homem entra nas relações caracterizadas pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso.

O mundo primordial e indiviso caracterizado por Buber não exclui a realidade ontológica da relação Eu-Tu, isso porque a relação originária Eu-Tu não provém de uma justaposição entre os termos, o que possibilitaria a anterioridade do Eu em relação ao Tu. Portanto, podemos entender a indivisibilidade do mundo primordial a partir da proposta buberiana de inclusão do Eu na relação com o Tu. A saber, Buber (2004, p.66):

O Eu está incluído no evento primordial da relação, através da exclusividade desse evento. Nesse evento, por sua própria natureza, tomam parte somente dois parceiros na sua total atualidade, o homem e aquilo que o defronta. Assim, o mundo se torna um sistema dual e o homem já sente dessa forma aquela emoção cósmica do Eu, mesmo sem ter ainda dele conhecimento.

Segundo esse filósofo, quem se encontra na relação participa de uma atualidade, participa de um ser que não está unicamente fechado em si nem unicamente fora de si, mas, pela própria atualidade que a anima, o primado da relação se encontra incluído no evento da mesma.

Buber, a partir do seu pensamento ontológico e antropológico, nos propõe compreender o surgimento do indivíduo. No mundo primordial, mundo da relação originária Eu-Tu, o indivíduo físico se desliga pelo seu nascimento, ao passo que o corporal, o integral, isto é, aquele que se caracteriza pela dualidade dos termos Tu e Isso só o faz na medida em

que entra, de forma gradual, no mundo dual da relação. Cabe dizer que é a partir da relação que nos tornamos humanos, uma vez que a dualidade é um condicionante para se existir enquanto tal. O vínculo ontológico que fundamenta nossa condição primordial, a vida da relação, nos possibilita tornarmo-nos humanos na medida em que somos capazes de restabelecemos tal vínculo a partir da relação com o outro.

Para melhor entender a vida da relação em sua expressão dialógica, Buber nos propõe como metáfora a linguagem dos “primitivos”; povos carentes de objetos, vida construída sobre um alicerce rico de presença; como forma simbólica ou breve esboço da relação temporal das duas palavras-princípio. A linguagem primitiva é caracterizada por Buber como pré-gramatical porque as impressões e as emoções, responsáveis por despertar o espírito do “homem natural”, provêm de fenômenos de relação, e estes se dão, segundo ele, pela vivência face a face, por estados de relação e pela vida na reciprocidade. O homem “primitivo”, segundo o filósofo de Viena, se relacionava com os outros seres sem estar sob a égide de um pensamento objetivante. O relato sobre a lua, o qual nos propõe Buber, nos esclarece como se efetiva a relação do homem primitivo<sup>10</sup>. O relato expressa o surgimento do Eu como subjetividade atuante no mundo da relação a partir de uma postura epistemológica.

O surgimento do Eu como subjetividade provém da separação ontológica que se estabelece entre Eu-Tu após o distanciamento do evento da relação originária. Como já havíamos mencionado, Eu-Tu não é um binômio, mas uma realidade que participa de uma mesma existência. A tal participação não se pode atribuir uma relação de absorção de uma sobre a outra, nem tão pouco se expressa em moldes de coabitação, pois, o que a justifica é o seu caráter de inclusão. Portanto, quanto ao aparecimento do Eu enquanto subjetividade Buber (2004, p.66) acentua: “O Eu surge da decomposição das vivências primordiais, provém das palavras originais vitais, o Eu-atuando-Tu e o Tu-atuando-Eu, após a substantivação e a hipóstase do participio”. A separação da vivência primordial acontece após vários momentos de reciprocidade no face a face, surgindo assim, a outra palavra-princípio, Eu-Isso. Eu e Tu, quando separados do mundo primordial, portanto, tornam-se frutos da decomposição da palavra-princípio Eu-Tu. Esta não é proveniente de uma justaposição, como anteriormente tínhamos dito, pois é anterior ao Eu enquanto realidade consciente de si. Não obstante, Eu-Isso provém da justaposição do Eu e do Isso, o que faz o Isso ser posterior ao Eu.

---

<sup>10</sup> Seu primeiro contato com a lua, que ele vê todas as noites, por exemplo, não o faz de imediato pensar nela, pois a atitude de vê-la, primeiramente, se dá de um modo inconsciente e só depois, após ter vários contatos, a consciência começa a se apresentar e em seguida objetivar, eis o surgimento do Ele ou Ela, momento no qual o Tu, originalmente inexperienciável, passa a ser objeto da consciência.

O Eu torna-se realidade evidente ao separar-se da relação originária, da relação Eu-Tu. Este, na medida em que se distancia, se funcionaliza e descobre a egoidade, assumindo assim, uma postura epistemológica. Portanto, acentua Buber (2004, p.67):

Somente então pode surgir o ato consciente do Eu, a primeira forma da palavra-princípio Eu-Isso, a primeira experiência egocêntrica: o Eu que se distanciou aparece então como o portador de suas sensações, das quais o meio ambiente é o objeto.

Já a palavra-princípio Eu-Tu provém de um vínculo natural assim como a vida pré-natal de uma criança, o que, segundo Buber, nos presta informações mais completas para compreendermos a vida da relação originária<sup>11</sup>.

A reflexão buberiana nos diz que a criança emerge do caos e se encaminha para a criação, mas, nesse momento, ela ainda não possui nada. Ela apenas contempla o seu mundo, escuta-o, sente-o e só depois o manipula. Antes, ela não se dá aos sentidos e às impressões no intento de conhecer para manipular, mas se oferece ao encontro. Sobre a questão se posiciona Santiago (2008, p.162): “Semelhante ao homem primitivo, a criança vive a relação Eu-Tu na medida em que o corpo explora o mundo; apreende dele sensações fundamentais, atitudes e gestos que expressam a originalidade da aspiração da relação”.

A relação é anterior ao conhecimento. Uma criança primeiramente entra em relação com o objeto, só depois o percebe como tal. Segundo Buber (2004, p.69):

A transformação em coisa é, entretanto, um produto posterior, provindo da dissociação das experiências primordiais, da separação dos parceiros vinculados – fenômeno semelhante ao surgimento do Eu.

O instinto de relação é primordial e se efetiva pela forma primitiva, ainda não verbal do dizer Tu. A relação aparece como categoria do ente disposta a ser realizada em seu estado *a priori*, no Tu inato. Este atua pela necessidade de contato tátil, e posteriormente visual, com outro ente, tornando-se cada vez mais clara a dimensão de reciprocidade.

A partir da necessidade, que busca na reciprocidade sua realização, brota o instinto de autor. Este se efetiva pela capacidade de sua produção; seja como forma de síntese ou como análise, momentos em que a decomposição, a separação produz o que Buber chama de “personificação”, de diálogo. O diálogo, portanto, é a forma pela qual o homem volta a se

---

<sup>11</sup> A criança, ao nascer, se afasta do ventre materno, local no qual vivenciava a mais autêntica relação. Segundo Martin Buber, esse vínculo permanece como uma imagem secreta desejante. Não no sentido de buscar estabelecer uma nostalgia de volta, mas uma nostalgia da procura do vínculo cósmico, atitude, segundo ele, completamente desprovida de experiência cognitiva.

vincular à sua realidade primeira, à vida da relação; ao vínculo cósmico. O próprio desenvolvimento da alma de uma criança, segundo Buber (2004, p.70): “é indissolúvelmente ligado ao desenvolvimento da nostalgia do Tu”, do retorno ao vínculo cósmico. A ideia de vínculo cósmico pode ser entendida a partir do caráter de inclusão, pois, segundo Buber, a criação se encontra incluída no cosmo, não havendo nenhuma espécie de justaposição.

A proposta buberiana de inclusão implica numa forma singular de responsabilidade com o outro, na medida em que este é condição *sine qua non* para o reconhecimento do Eu como ser de relação. Estabelece-se, portanto, o papel da alteridade quando ela é compreendida a partir de seu caráter de participação no cosmo. O outro, figura, nesses termos, como tudo aquilo que está no face a face com o Eu, devendo este responsabilizar-se como ser de relação. A compreensão do fenômeno da relação implica um caráter de reciprocidade entre o Eu e o Tu como condição do mundo primordial. Ao imigrar desse mundo, somos chamados a endereçar as palavras-princípio. A constituição de quem somos e seremos torna-se possível mediante o endereçamento das palavras-princípio. O homem se torna Eu na relação com o Tu. A alternância constante da relação, ora expressa no Tu ora no Isso, torna possível o surgimento do Eu como consciência de si. Em consequência disso, surge a outra palavra-princípio, isto é, Eu-Isso. Isso se justifica, segundo Buber (2004, p.70) porque “essa consciência de Eu emerge com força crescente, até que, um dado momento, a ligação se desfaz e o próprio Eu se encontra, por um instante, diante de si, separado, como se fosse um Tu”.

A consciência de Eu como “ser separado”, na posse de si, possibilita ao homem lançar-se no mundo da relação. Só a partir dessa consciência é que a outra palavra-princípio passa a existir. Sobre a noção de “ser separado” esclarece Zuben (2003, p.124):

O Eu da palavra-princípio Eu-Isso, Buber o chama de ‘ser separado’. Tal ‘ser separado’ toma consciência de si mesmo como um sujeito de experiência e de utilização. ‘Ser separado’ significa ser limitado por outros seres separados.

No entanto, a separação a que Buber se refere não deve ser confundida com “distância originária”, pressuposto de todo relacionamento objetivante ou de toda relação dialógica. No que concerne a tal distância, não podemos reduzi-la de modo a identificá-la com o relacionamento Eu-Isso. Para tanto, o não êxito do homem de entrar em relação faz com que a distância aumente proporcionando e se propondo como impedimento à relação, ao invés de servir como realidade que prepara este homem para o seu caminho (caminho da relação).

Ocorre, pois, que a distância tanto possibilita ao homem entrar em relação, isto é, aproximar-se do seu parceiro no face a face, como também, possibilita-o distanciar-se do encontro com ele.

Alertamos, portanto, para a não confusão entre os termos: “distância originária” e “ser separado”, pois, ao passo que o objetivo daquela é caracterizar a atitude do homem frente ao mundo como um contínuo relacionamento de “distância e relação”, possibilitando a construção da existência pessoal do homem; o desta efetiva-se unicamente na experiência e na utilização, proporcionando a este homem unicamente a aquisição de sua realidade epistemológica. Ademais, a interpretação desse movimento originário do distanciar-se daquilo que está em nossa frente não pode ser tomada como uma atitude reflexiva do homem, mesmo sendo esta pressuposta à “distância originária”.

No que concerne à dualidade da atitude que compõe a existência humana, isto é, Tu e Isso, a diferença entre as duas atitudes é representada pela compreensão sobre os termos apresentados por Buber (2004, p.93) acerca da pessoa e do egótico no que segue: “A pessoa contempla o seu si-mesmo, enquanto que o egótico ocupa-se com o seu “meu”: minha espécie, minha raça, meu agir, meu gênio”. Enquanto a primeira efetiva uma contemplação do seu Eu, a segunda busca ocupar-se do que é seu numa atitude avessa à participação e à conquista da atualidade. O Eu que se desligou da relação primordial, por um momento mais duradouro que o vínculo cósmico, se transforma. Neste momento, segundo Buber (2004, p.71),

ele é reduzido da plenitude substancial à realidade funcional e unidimensional de um sujeito de experiência e utilização, aborda todo “‘Isso-em-si’”, apodera-se dele e se associa a ele para formar outra palavra-princípio.

A forma desse homem, agora imbuído de um Eu que se distanciou da relação primordial, de se relacionar com as coisas é análoga à de um cientista que utiliza o microscópio como meio de desvendar o inapreensível a olho nu. Ao invés de confrontar-se no fluxo natural da ação recíproca, ele lança um olhar objetivante no qual sua experiência sobre as coisas acontece como soma de qualidades.

O Eu surge como indivíduo capaz de exprimir qualidade, como sujeito de conhecimento a partir da decomposição do vínculo primordial Eu-Tu, mas, o desejo de vincular-se à relação que o originou permanece patente. A sua consciência, enquanto

subjetividade, busca, a cada evento da relação, retornar ao âmago natural. No tocante à subjetividade, nos apresenta sua importância Zuben (2003, p.126):

É no seio da subjetividade que o Eu está consciente, tanto de sua ligação, quanto de sua separação. A subjetividade seria o lugar sagrado da preparação, do amadurecimento, do desejo de uma renovação, de um aperfeiçoamento crescente da relação, que levaria à total participação ao ser.

Buber, nesses termos, responsabiliza o homem como único capaz de vincular-se à relação pela consciência da presença virtual do Tu, pois, mesmo na atitude Eu-Isso, o homem permanece ligado, em certo modo, ao mundo da relação. Nesse sentido, afirma Zuben (2003, p.128): “o homem que sai da palavra-princípio Eu-Tu e entra na outra palavra-princípio pode lembrar-se da relação que foi substituída pelo mundo da objetivação, da separação”. Tal lembrança torna-se possível devido ao chamado da alteridade para o Eu congregar-se novamente à relação primordial.

Esse chamado possibilita o que Buber identifica como nostalgia da procura, que difere sobre alguns aspectos da proposta de desejo metafísico levinasiano. Segundo Levinas (2011, p.20),

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer.

Sobre a nostalgia da procura buberiana, acentua-se a ideia de que o eu poderá retornar ao âmago natural. Este, no pensamento buberiano, não se evidencia como uma terra já conhecida, haja vista que essa terra é habitada pela ordem do inconsciente e da inapreensibilidade conceitual. Nela impera uma linguagem pré-verbal, primitiva onde as impressões e as emoções não pleiteiam dissecar o outro e traduzi-lo em conceito. No entanto, tal nostalgia se encontra íntima e indissociavelmente ligada ao desejo de realização existencial. Depreende-se, pois, que o retorno ao vínculo cósmico é possível mediante a aceitação irrestrita do Tu, bem como, por uma predisposição de doar-se no ser. É a aceitação de um Tu que não se dá num espaço aquém nem além do mundo em que vivemos, mas na reciprocidade do face a face, na medida em que se assume uma forma de vida (uma postura) capaz de refletir uma resposta ética à alteridade.

O Tu se revela no tempo, mas não num tempo cujo senhor é o Eu. Ele se revela num “instante” fugaz definido por ele mesmo. A sua manifestação se dá de forma simultânea na

instância viva do dar e do receber. Ele se manifesta de forma avessa a toda espécie de causalidade, se configura como o alfa e o ômega da relação. Afirma Buber (2004, p.72):

Somente o Isso pode ser ordenado, ficando o Tu aquém de qualquer espécie de coordenada. As coisas somente podem ser ordenadas dentro de um espaço-temporal definido pelo Eu, na medida em que deixam de ser nosso Tu.

O encontro primordial, a vivência essencial do Eu-atuando-Tu e do Tu-atuando-Eu não se dá apenas numa esfera humana, mas com tudo aquilo que nos aparece numa instância viva do face a face. Podemos nos encontrar com o outro a partir de todas as indagações e de todas as evocações provindas do mundo, que podem ser sintetizado em três esferas: a vida com a natureza; a vida com os homens; e a vida com os seres espirituais, sobre os quais iremos tratar adiante. Para tanto, o encontro com o Tu necessita de quatro condições necessárias para sua efetivação, são estas: *a reciprocidade*, que possibilita ao Eu um estado de passividade e de atividade no evento da relação; *a Presença*, atitude realizada em direção ao outro a partir do ser; *a imediatez*, atitude na qual são abolidos todos os conceitos e os proveitos que venham a se interpor na relação; e, por fim, *a responsabilidade*, atitude que figura como uma resposta ao Tu que se oferece gratuitamente. Maiores esclarecimentos acerca das condições de efetivação para relação serão tratados a seguir.

### **1.2.2 Sobre as possibilidades do encontro com o Outro e suas condições de possibilidade: reciprocidade, presença, imediatez e responsabilidade.**

O fundamento ontológico do existir é caracterizado pela coparticipação dialógica e a distinção entre as duas palavras-princípio estabelecida por Buber nos possibilita saber quando estamos vivendo um verdadeiro encontro dialógico. Este pressupõe o elemento da totalidade. Por totalidade não devemos entender uma soma de elementos interiores nem tão pouco da estrutura relacional, mas um ato totalizador de concentração no ser. Sobre o encontro dialógico, nas palavras de Zuben (2003, p.94),

O evento acontece em virtude do encontro “entre” o Eu e o Tu na reciprocidade da ação totalizadora. A totalidade presente no Eu-Tu não é simplesmente uma soma das sensações internas do eu psicológico. A totalidade precede ontologicamente a separação.

O exposto, parte do princípio de falar ao Outro a partir da verdade do ser. Somente as palavras que emanam dessa verdade alcançam o verdadeiramente Outro nas suas diversas possibilidades de ser.

O Outro, em Buber, não é identificado unicamente a partir da dimensão humana, pois ele se apresenta a partir de três esferas mencionadas brevemente acima, as quais tornam possível o mundo da relação. Sobre este, se posiciona Zuben (2003, p.119): “Tudo aquilo que se apresenta, no mundo, diante do “ ‘eu’”, pode ser um Tu ou um Isso de acordo com a atitude do “ ‘eu’”. A forma pela qual o Eu se coloca na relação com o outro no face a face é determinante para o estabelecimento do encontro dialógico. Ao colocar-se face ao Outro, o Eu sente-se convocado a uma atitude de resposta. As respostas dadas são caracterizadas por sua especificidade e singularidade devido à esfera na qual o Outro se apresenta.

Na primeira, ele se apresenta a partir da vida com a natureza onde a relação realiza-se em um clima de meia luz e se coloca numa posição aquém da linguagem. O movimento de tais criaturas se caracteriza por um estado que podemos chamar de semi-inércia, isso porque na impossibilidade de vir até nós, há um movimento delas que se estabelece diante de nós, compreendido por Buber como: a força de sua exclusividade.

Da vida com a natureza podemos extrair o mundo físico, mundo da consistência. Aqui o Tu permanece sempre presente. Para Buber, ao nos depararmos com uma árvore, podemos classificá-la, volatilizá-la; tornando-a um número, posso dominar sua presença de forma que ela passa apenas a ser expressão de uma lei. Mas, em todas essas tentativas de apreendê-la, ela escapa mantendo sua natureza e composição, como um Tu que nunca se ausenta. No entanto, sobre a possibilidade de entrar em relação com ela, Buber (2004, p.56) nos diz: “por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar em relação com ela; ela já não é mais um Isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim”. A graça enfatizada por Buber caracteriza a postura de oblação do Outro quando está diante do Eu, numa postura que expressa o chamado à iniciação da vida dialógica. A mão única para o surgimento do dialógico estabelecida pela atitude do Outro, isto é, a doação gratuita de sua exclusividade não garante a verdadeira relação, pois esta depende da resposta, da forma como é acolhida tal graça.

Na segunda esfera, o mundo da relação se apresenta na forma da vida com os homens. Aqui a relação é manifesta e explícita, isso porque podemos endereçar e receber o Tu em forma de linguagem; extraímos dessa vida o mundo “psíquico” e da afetividade. Essa esfera, para Buber, tem um lugar de destaque, pois somente nela a palavra que é explicitada na linguagem encontra resposta. O dar e receber da palavra-princípio compõe a mesma forma, o

que faz das palavras, tanto de invocação como de resposta, viver numa mesma instância da linguagem. A reciprocidade, atitude fundante da relação, se faz presente na vida com os homens como uma ação de passividade e atividade. Buber (2004, p.119) diz: “Aqui, e somente aqui, há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o receber e o ser recebido, o amar e o ser-amado”.

Por fim, a terceira esfera é a vida com os seres espirituais, o mundo “noético”, o da validade. Aqui, a relação, ainda que silenciosa gera linguagem. Para Santiago (2008, p.153), “Tal relação expressa o reconhecimento do primado do Tu Eterno, que pode ser sentido em cada Tu, vivenciado segundo a maneira própria de cada uma dessas esferas”.

A opção buberiana de estabelecer o mundo da relação a partir dos termos Eu-Tu e Eu-Isso não a encontramos ligada à função gramatical dos termos. Buber faz uso do pronome pessoal Tu, mas não na intenção de usá-lo necessariamente referente à pessoa, assim como, Eu-Isso não é reduzido à instância de coisas ou de objetos. Expressa tal compreensão Zuben (2003, p.149) no que segue:

Ambos, Tu e Isso, podem referir-se a pessoas, seres da natureza, objetos de arte e mesmo Deus. Podemos perceber que Eu-Tu e Eu-Isso ultrapassam ou ao menos se distinguem de nosso modo originário de abordar as coisas e as pessoas, dirigindo nossa atenção não sobre seres ou objetos individuais ou sobre as suas conexões causais, mas sobre relações de outro tipo que se estabelecem entre o homem e os seres que o envolvem no mundo cotidiano, no seu universo cultural individual ou social.

O binômio Tu e Isso é fruto da reflexão filosófica assumida por Buber na medida em que expressa um caráter singular acerca da existência humana. Ele o identifica como condições necessárias à vida da relação; sejam com a natureza, com o homem ou com os seres espirituais, quatro atitudes fundamentais, são elas: reciprocidade, presença, imediatez e responsabilidade. Ambas não são realidades díspares, mas integram conjuntamente a vida da relação. Começemos a expor algumas considerações acerca da noção de reciprocidade. Diz Buber (2004, p.62): “Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele”. A relação dialógica na filosofia buberiana tem como condição de sua realização a aceitação recíproca do outro em sua totalidade. A definição de totalidade, segundo Buber (2004, p.35),

não é simplesmente soma dos elementos da estrutura relacional. Esta totalidade se vincula à totalidade do próprio participante do evento. Esta totalidade do Eu que profere a palavra-princípio deve ser entendida como um ato totalizador, uma con-centração em todo o seu ser.

Portanto, a relação Eu-Tu tem como condição a disponibilidade do Eu de se dar completamente ao encontro, sem reservas, sem esconder nada de si, sem quaisquer espécies de maquiagem que busquem esconder uma parte do seu ser; assim como, da aceitação do Outro integral, sem que se exclua parte alguma dele. O diálogo, portanto, se caracteriza pela reciprocidade entre os seus participantes e se efetiva totalmente pela aceitação do Outro em sua alteridade; o Eu se despoja de sua “aptidão” para ver o parcial, o utilitário, e aceita o Tu que se oferece gratuitamente ao encontro. O Tu, por seu caráter natural, desprovido de meios, se oferece ao Eu evocando sua resposta e respondendo-lhe a evocação numa instância viva da reciprocidade.

A relação de reciprocidade entre os parceiros envolvidos no evento, nesses termos, é condição *sine qua non* para a vida dialógica, afirmativa que suscita algumas questões: na relação entre os homens sempre há uma reciprocidade total? A reciprocidade na relação não está sujeita às limitações internas do homem que naturalmente restringem nossa relação com o Outro? Buber nos esclarece tais indagações ao afirmar que a plena mutualidade não é um acontecimento inerente à existência humana e a caracteriza como um dom no qual devemos sempre estar receptivos, mas jamais o podemos ter como algo assegurado. Sobre o limite da plena mutualidade, Buber (2004, p.137) nos esclarece:

Há, no entanto, diversas relações Eu-Tu que, por sua própria natureza, não podem realizar-se na plena mutualidade, se ela deve conservar a sua característica própria. Uma relação deste gênero, eu caracterizei, em outro lugar, como a relação do autêntico educador ao seu discípulo.

A mutualidade, segundo Buber, não pode ser plenamente realizada na relação educativa, pois caso ela viesse a realizar-se, já não estaríamos mais no âmbito da relação mestre e discípulo, mas numa relação entre amigos a qual se estabelece pela confirmação mútua.

Ainda sobre as restrições acerca da mutualidade, Buber nos apresenta as figuras de um autêntico psicoterapeuta e seu paciente. Segundo ele, um autêntico psicoterapeuta deve se esquivar da prática analítica do seu cliente não o tratando como um objeto de estudo, mas favorecer um encontro interpessoal entre parceiros, assim como faz um autêntico educador, que é capaz de se colocar para além do seu polo da relação bipolar, presentificando e potencializando as capacidades individuais do aluno, compreendendo-o e afirmando-o como uma totalidade. A plena mutualidade é caracterizada por ele como um acontecimento que, devido à limitação da própria condição humana no que concerne à vida da relação, se

estabelece com restrições. Afirma Buber (2004, p.138): “Todo vínculo Eu-Tu, no seio de uma relação, que se especifica como uma ação com finalidade exercida por um lado sobre o outro, existe em virtude de uma mutualidade que não pode tornar-se total”.

Outra questão que nos cabe investigar versa sobre a relação com a natureza, uma das formas possíveis, segundo Buber, de encontro com o Tu. Como a relação com a natureza pode ser entendida a partir dessa condição dialógica que é a reciprocidade? Que reciprocidade é essa que pode ser entendida sem a ação do indivíduo? Sobre a tentativa de responder às questões feitas, nos alerta Santiago (2008, p.154): “Antes de arriscar uma resposta imediata à questão, é preciso reconhecer os diferentes domínios que constituem a natureza, não sendo possível tomá-la como um todo, tal como faz a ciência positiva”. Segundo a autora aqui citada, o ato de domesticar os animais nos fornece elementos capazes de esclarecer a questão.

Ao interpretar Buber, chegamos à conclusão de que para ele a dissimulação e a autenticidade no tocante à explicitação de atos ternos são bem reconhecidas tanto pelos animais como pelas crianças, isto é, ambos sabem discernir entre uma atitude e outra. No entanto, há um reconhecimento do filósofo acerca da não dualidade do animal, atitude que não cabe ao homem, visto a dualidade em que está intrínseca a sua existência enquanto ser no mundo. Sobre a ausência de uma relação dual do animal, se posiciona Santiago (2008, p.154): “Nele, a dualidade se encontra de forma ‘latente’”, por isso nessa relação nos encontramos no ‘limiar da mutualidade’. Mas, colocar-se nesse limiar não significa impossibilidade de vínculo, mas apenas reconhecer o seu caráter parcial”.

Ainda no caminho que perfaz Santiago, no qual temos como fio condutor a interpretação do pensamento buberiano em questão, a problemática torna-se ainda mais complexa quando Buber considera a possibilidade da relação com seres em estado de inércia, isto é, seres que não podem retribuir a ação que exercemos sobre eles como, por exemplo, as plantas. A autora nos propõe, na busca de entendermos tal assertiva, outro tipo de reciprocidade tematizada por Buber, a qual não parte da ação do indivíduo, mas da reciprocidade do próprio ser. Tal proposição se torna evidente quando Buber (2004, p.133) afirma:

Embora não exista aí ação ou atitude de um indivíduo, existe, sem dúvida, uma reciprocidade que não é senão o Ser. Aquela totalidade viva e a unidade da árvore, que se recusam ao olhar mais perscrutador daquele que só se limita a explorar, mas que se oferecem. Àquele que diz Tu, estão presentes quando o homem está presente; ele permite à árvore manifestá-las e, pelo fato de ser, a árvore as manifesta.

Ao assumir tal forma de pensamento e postura de compreensão referente à dinâmica da reciprocidade, o pensamento buberiano não nos remete a entrar no âmbito do misticismo? Mesmo Buber querendo se desvencilhar da racionalidade ocidental, atitude que o leva a compreender as coisas numa lógica diferente da forma de pensamento pragmático assumida por ela, ele notoriamente se opõe à perspectiva misticista. A reciprocidade, seja partindo da ação do próprio indivíduo, ou entendida em moldes do próprio ser, em Buber, não configura uma relação fechada na dualidade do Eu e Tu, mas torna possível uma nova relação Eu-Tu, um novo encontro dialógico que permanece de forma “latente” à dualidade dos termos Eu e Tu. Na relação face a face entre homens, afirma Buber (2007a, p.148): “se a mutualidade é conseguida, o inter-humano desabrocha na conversação genuína”.

Para haver reciprocidade, os parceiros da relação necessitam estarem presentes, com a totalidade do ser. Nas palavras de Zuben (2003, p.152), “A presença é justamente o momento, o instante da reciprocidade. Esta presença recíproca é a garantia da alteridade preservada”. A relação dialógica, a relação Eu-Tu, não se dá através da função social do outro, isso porque o Tu se oferece na presença não a partir de um ato representativo. Na relação dialógica, a palavra que suscita a invocação recebe a resposta, fato que faz a reciprocidade romper com o imanentismo do Eu e torna possível o encontro dialógico. A reciprocidade que anima a relação genuína é considerada por Buber como responsabilidade. Ele entende por responsabilidade a resposta dada ao Tu que nos conclama à instância viva da relação originária. A resposta aqui citada se realiza a partir do encontro inter-humano numa atitude de pura ação diante do ser. Expressa seu pensamento acerca da resposta Buber (*apud* SANTIAGO, 2008) no que se segue: “As palavras de nossa resposta são pronunciadas na linguagem da ação. O que dizemos por nosso ser é que nós nos entregamos à situação, que entramos na situação, nesta situação que vem nos interpelar”.

Portanto, o que possibilita a relação dialógica, relação ornada pela reciprocidade, é a prática da *responsabilidade*<sup>12</sup> mútua diante do ser. A responsabilidade enquanto atitude existencial é condição essencial para se pensar numa ética da alteridade na medida em que o ser da responsabilidade é capaz de vincular-se ao ser do outro que o convoca à verdadeira vida, ao encontro existencial. A relação de responsabilidade entre o Eu e o Outro não figura na obra de Buber a partir da compreensão ética de dever nem se assemelha à culpabilidade do eu frente à responsabilidade dos demais certificada por Levinas (2010b, p.82):

---

<sup>12</sup> Compreendemos a responsabilidade como uma atitude de resposta ao Tu que evoca o homem diante do ser em sua totalidade, ou ainda, como um voltar-se comprometido e desprovido de qualquer interesse para a existência atuante do Outro em busca de aceitá-lo em sua forma singular de ser.

Sou eu que suporto tudo [...] Não devido a esta ou aquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade.

A responsabilidade proposta pelo filósofo de Viena está relacionada à verdadeira resposta que emana da ação entre os seres envolvidos no diálogo numa atitude que indica o comprometimento de ser a ser. Corroborar nossa interpretação Zuben (2003, p.153):

Buber situa o problema da responsabilidade imediatamente no nível da vida vivida. Ele não a aborda no plano de uma ética autônoma, de um dever abstrato. Na realidade, a vida humana é vivida em situações concretas de relações inter-humanas. A verdadeira responsabilidade se encontra onde há possibilidade de resposta. A responsabilidade se torna então o nome ético da reciprocidade, uma vez que a resposta autêntica se realiza em encontros inter-humanos no domínio da existência em comum.

A categoria da presença nos auxilia a entender a responsabilidade dialógica anunciada por Buber uma vez em que responsabilizar-se implica uma resposta que se pronuncia a partir do que realmente se é. O conceito de presença é precedido pelo conceito de “ser”, estes se fundem instaurando uma espécie de existência humana, já que a outra espécie é representada pelo parecer. A essas duas formas de existência humana, o ser e o parecer, atribui-se o grande e verdadeiro problema do inter-humano, assunto sobre o qual trataremos mais adiante.

O ato comunicativo provindo do ser, ao contrário daquele representado pelo parecer, é via autêntica da presença, posto que, a comunicação advinda do parecer não fala verdadeiramente ao outro, mas ao contrário, fala de forma fictícia. A comunicação que se expressa a partir de um caráter fictício do ser é desvinculada da presença, o que provoca uma redução da comunicação entre um Eu e um Tu. A fala, nesses termos, reduz-se ao fato unicamente da escuta. A comunicação entre duas pessoas que tem como pressuposto a ausência da autenticidade do ser e, conseqüentemente, da presença, não é reconhecida por Buber como dialógica. Nesse sentido, por ser essa comunicação privada de presença ela não pode ser base para uma relação Eu-Tu.

Sem haver presença na relação, a qual é condição *sine qua non* para a relação Eu-Tu, não é possível falar em uma comunicação entre o homem e o Tu eterno<sup>13</sup>, comunicação que se

---

<sup>13</sup> Termo usado por Buber para falar de Deus. O homem, segundo ele, na relação com o outro pode não somente falar de Deus, mas encontrar-se com Ele. Sendo o Tu eterno, o ponto nodal onde as linhas de todas as relações se entrecruzam. Ao falar do Tu eterno, Buber (2004, p.125) nos esclarece: “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

estabelece a partir da postura dialógica do homem com os seus pares. Mas, o que é realmente tornar-se presente, e qual a importância da presença para se “conhecer” o absoluto? Tornar-se presença é, sobretudo, dizer Tu ao outro que me é dado no diálogo. Quando somos capazes de tal feito podemos experienciar a relação também do lado do Outro sem abdicar de nossa especificidade própria. A experiência da relação a partir do “lado oposto” ao do Eu não deve ser entendida como uma apropriação do Outro por este, nem tão pouco como uma postura noética daquele que participa de tal experiência. A efetivação da experiência a partir do lado do Outro, portanto, não exclui a especificidade de ambos, mas os coloca num mesmo instante, na presença compartilhada, devido ao caráter inclusivo da relação. A experiência do Outro aqui tematizada e defendida a partir da atitude de presença entre os pares que possibilitam a vida do diálogo não se traduz no mesmo sentido atribuído pela ciência, a qual se utiliza desta para conhecer e manipular seu objeto.

A presença, portanto, se instaura na relação dialógica Eu-Tu. Ela se torna existente quando o Eu presentifica o Tu e, ao mesmo tempo, é presentificado por ele. Todavia, é nesse exato momento, quando acontece essa comunicação dialógica da presença, que se instaura uma vinculação ontológica do Eu ao Tu, sem que ambos percam sua realidade e atualidade. A presença na relação instaura a finitude, haja vista que, o próprio caráter de abertura ao Outro define simultaneamente o ser do Eu como finito. Segundo Buber, o Outro se oferece como condição de possibilidade à realização do Eu. A exclusividade de sua presença evoca o Eu a uma postura dialógica. Só quando a presença na relação acontece é que se inicia a comunicação verdadeira, inicia-se o diálogo genuíno. Este, só se dá em clima de plena reciprocidade. O diálogo genuíno, segundo Buber (2007a, p.8) “não necessita de nenhum som, nem sequer de um gesto” ele é essencialmente Presença que comunica sem “falar”.

Tornar-se presente é, em linhas gerais, ser capaz de dialogar de forma autêntica e sem preconceitos do que ou de quem é o outro *a priori*; pois estes inviabilizam a alteridade e, por conseguinte, a relação dialógica. O Tu é inefável, não podemos objetivá-lo através de expressões explicativas, teorias científicas... Não podemos reduzi-lo à ordem das representações, pois sua natureza não atende a tais ditames. Por não ser uma qualidade e não ter um modo de ser descritível, em Buber, o homem não pode ser considerado como uma coisa entre as coisas. O limite, as barreiras são proposições que não expressam o Tu, pois quando dizemos Tu ao Outro, não o encontramos em um tempo ou espaço determinado como quando fazemos com um objeto qualquer.

---

incomensurável, ao limite do ilimitado. Por essência ele não pode ser concebido como uma soma de qualidades elevadas à transcendência”.

Segundo Buber (2004, p.57), “Eu posso até situá-lo, sou, aliás, obrigado a fazê-lo constantemente, mas então, ele não é mais um Tu e sim um Ele ou Ela, um Isso”. Ao entrar em relação, já não mais se pode experienciar (atitude similar à do cientista) o homem a quem se diz Tu. O tempo e o espaço não podem ser prisão para o Tu, pois este não se dá em um lugar determinado. Somente ao sair da relação é que se pode fazer uma nova “experiência”. O Tu, após cada término da relação, permanece latente como possibilidade de uma nova relação.

A alteridade é salvaguardada quando se estabelece a relação genuína, quando se pronuncia o Tu. Seja com a natureza, com os homens ou com os seres espirituais, pronunciar Tu é aceitação e doação. Aceitação do Outro enquanto Outro em sua totalidade e doação total de si, sem nenhuma espécie de mediatez. Os meios são completamente abolidos, existindo apenas o Outro como fim em si mesmo. Sobre a compreensão de fim em si mesmo, Buber a compreende a partir da seguinte definição expressa por Kant (2009, p.239): “o homem – e de modo geral todo ser racional – existe como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros”.

Para Buber, ter em mente o indivíduo como fim em si mesmo é, ao mesmo tempo, compreender a relação a partir da imediaticidade, isto é, a partir da ausência de meios para se chegar a um determinado fim. Quando os véus que ornaram a forma conceitual regida pela procura do proveito, que não nos permitem ver os indivíduos como pessoas, mas apenas como membros de uma determinada espécie, são tirados, a imediaticidade passa a existir entre os homens.

Portanto, segundo Buber (2008, p. 47) “a imediaticidade existe quando eles se encontram como únicos e responsáveis por tudo”. Aqui, os meios são abolidos, o Outro existente é o princípio que move minha ação particular, é a voz que me convoca à prática do respeito à alteridade. Logo, no conjunto das obras de Buber, a imediaticidade pode ser compreendida como uma atitude de acolhimento despretenso da graça do Tu que se oferece ao encontro. Esse acolhimento caracteriza-se pela forma e disponibilidade do Eu para se encontrar com o seu parceiro, na instância máxima de sua totalidade, no diálogo.

Relação é reciprocidade dos parceiros no diálogo, numa instância viva da responsabilidade existencial ornada pela imediatez. Entendemos a responsabilidade como uma atitude de resposta ao Tu que evoca o homem diante do ser em sua totalidade, ou ainda, como um voltar-se comprometido e desprovido de qualquer interesse para a existência atuante do Outro, em busca de aceitá-lo em sua forma singular de ser; atitude que une o Eu ao Tu e promove o diálogo. Buber considera a responsabilidade como um fenômeno da resposta que é

essencial à relação e nos interroga: “Quem ouve se não é para responder?” (BUBER, 2004, p.41). Ele relaciona a experiência de receber e responder à palavra ao âmago do entre, ou à revelação vivida pela reciprocidade. O vínculo que se estabelece no apelo, na resposta, possibilita entender o fenômeno da responsabilidade a partir de dois sentidos: como resposta e como “obrigação” de responder.

A resposta ao apelo dialógico concorre para o projeto do homem na história de viver numa instância real e essencial da vida humana, uma vez que é por meio da resposta ao Tu que nos tornamos efetivamente humanos, seres capazes de vincular-se ao Outro. A responsabilidade, portanto, é uma atitude existencial do homem que se move para encontrar o Outro no diálogo. Ela é condição essencial para a formação da comunidade, na medida em que o ser da responsabilidade é capaz de congrega-se ao ser do Outro que o convoca à verdadeira vida, ao encontro existencial. Na relação onde existe responsabilidade, o Eu não se impõe, não se propõe, mas se expõe em relação ao Tu. Ambos se encontram no face a face como ser de relação, eis a realização do projeto humano.

### **1.2.3 Da ideia de Deus ao Deus verdadeiro: as palavras-princípio e o encontro com o Outro como caminho de acesso ao Tu eterno.**

Com o surgimento do pensamento moderno, surge a transmutação e transvaloração da realidade incólume do transcendente. Segundo Melo (2003b, p.85), “A consciência moderna se estabeleceu, negando ou proclamando sua independência e indiferença à existência de Deus”. O Deus verdadeiro foi transformado em ideia do homem, em conteúdo da sua consciência. Buber compreende essa época como um eclipse de Deus. Em sua obra “Eclipse de Deus”, ele dialoga com vários representantes da filosofia e da religião questionando-os se a imagem que cada um tem de Deus é fruto do encontro com Ele ou da abstração do pensamento. Segundo Buber, o homem moderno tornou-se incapaz de apreender e relacionar-se com qualquer realidade independente dele. Tal atitude reverbera diretamente na imagem que este homem faz de Deus, diz Buber (2007b, p.16):

Na mesma medida em que se paralisa a capacidade de irmos ao encontro de uma realidade que independe de nós, embora também acessível à nossa busca e à nossa entrega, paralisa-se também a capacidade humana de apreender o divino em imagens.

Seja através da linguagem da filosofia (metafísica) ou da psicologia, nossa época se caracteriza ora pela preservação da ideia de Deus como anseio da religião, ora por ser suprimido o caráter de realidade da ideia de Deus. Segundo Buber, Kant, em sua fase tardia, afirma categoricamente não ser Deus uma espécie de substância exterior, mas uma relação moral dentro de nós, afirmativa esta encontrada nos nossos estudos na obra “Eclipse de Deus” Kant, *apud* Buber (2007b, p.49): “Deus não é um ser fora de mim, mas apenas um pensamento em mim, apenas uma relação moral em mim”. Kant, nesses termos, procurava apreender Deus como ideia da razão quando este justifica o que ele chamou de “postulado da razão prática”. Portanto, a crença em Deus para Kant é uma crença em um Deus vivo que se justifica pela prática da moralidade. Com tal crença, Segundo Buber, Kant chega bem próximo da realidade da fé, pois um Deus que não seja uma pessoa viva é um ídolo. Mas, ao mesmo tempo, transforma Deus numa realidade psíquica quando extrai da fé para sua filosofia o caráter de verdade e, por conseguinte, o de realidade.

Buber, além de Kant, dialoga com outras reflexões filosóficas acerca da ideia de Deus, como por exemplo, a filosofia hegeliana. Deus, segundo essa interpretação, apenas serve-se dos acontecimentos naturais e históricos como meio de sua autorrealização. Segundo Hegel, *in* Buber (2007b, p.22), Deus nem entra nem concede nenhuma espécie de relação real e direta conosco. O próprio Deus está sujeito ao processo dialético, processo em que as negações aparecem e são superadas. A filosofia hegeliana, adepta da abstração radical, possibilita o desaparecimento tanto das realidades da existência como da realidade de Eu-Tu, na medida em que a dialética se propõe a superar a dualidade da existência humana, ação, segundo Buber, impossível devido à forma natural da dualidade da ação humana que ora se apresenta como Eu-Tu, ora como Eu-Isso, formas onde se tecem a existência.

Com efeito, o pensamento dessa época da ideia que se tinha de Deus pode ser sintetizado a partir da imagem criada pela filosofia nietzschiana expressa em sua afirmação: “Deus está morto”, e nós o matamos. A contribuição heideggeriana nos ajuda a esclarecer a afirmação de Nietzsche, mostrando que o homem, ao proclamar e atestar a morte de Deus, nada mais fez do que trazer o conceito de Deus do ser objetivo para “a imanência da subjetividade”. Segundo Buber, a interpretação heideggeriana, noutros termos, afirma a incapacidade do pensamento moderno de suportar um Deus que não esteja na subjetividade humana como um pensamento “valorativo mais elevado”. Afirma Heidegger, *apud* Buber (2007b, p.24): “Matar significa eliminar o mundo suprassensível subsistente em si e substituí-lo pelo homem”. Portanto, Heidegger não vai em busca de um novo conceito de Deus, mas inegavelmente aceita o proposto por Nietzsche.

Adepto do conceito nietzschiano, Sartre associa o silêncio do transcendente à necessidade criadora do homem de recuperar sua liberdade que um dia ele transferiu para Deus. Diz Sartre, *apud* Buber (2007b, p.63), que “não existe nenhum outro universo a não ser o humano, o universo da subjetividade humana”. Tanto Sartre como Heidegger se vinculam à sentença de Nietzsche. Segundo eles, há uma pretensão nietzschiana de desfazer-se da realidade Deus, como do absoluto, ou seja, não só desfazer-se da religião, como também da metafísica.

Avesso à redução de Deus por Kant, Nietzsche, Heidegger e Sartre, Martin Buber busca refletir sobre essa época e atesta que vivemos uma época de eclipse de Deus, caracterizada por recusar a realidade do transcendente como ser atuante. Algo se interpõe entre Ele e nós. A afirmativa soa como uma crítica às compreensões filosóficas e religiosas da época, que, para ele, como não ajudam a desvendar o fenômeno devido ao não reconhecimento do transcendente como uma realidade independente, possibilitam esse eclipse. Discorre, pois, Buber (2007b, p.26): “Quem se recusa a suportar a realidade atuante da transcendência, nossa interlocutora, está trabalhando do lado humano desse eclipse”.

A possibilidade da interlocução entre o homem e o transcendente, segundo Buber, encontra-se repousando na pronúncia do “Tu”. Somente quando somos capazes de pronunciar “Tu” é que despertamos para a interlocução com Deus, transcendência que nunca se ausenta, mas só “aparece” para o homem quando ele pronuncia a palavra-princípio “Eu-Tu”. Diante dessa afirmativa, cabe-nos questionar: Qual a relação das palavras-princípio para a comunicação com o transcendente? Como a palavra-princípio “Eu-Tu” concorre para o encontro com o Tu eterno? Qual o papel do Outro na possibilidade desse encontro? Para esclarecermos tais indagações, antes nos parece pertinente fazer uma exposição conceitual do termo encontro, bem como elucidar tal termo a partir da filosofia buberiana.

O termo encontro, em nosso tempo, assume certo grau de centralidade no que concerne à esfera humana em geral. Tal termo corre, devido à proliferação do seu uso, sérios riscos de ser usado sem qualquer postura reflexiva e, por isso, necessita ser bem definido como forma de garantir o seu bom uso. Segundo Bollnow (1974, p.140): “Para se proteger contra esses perigos, é de importância decisiva elaborar com máxima nitidez o que a palavra originalmente significa e destacá-la claramente contra seu uso negligente”. Para Bollnow, o termo encontro (*begegnung*) na modernidade não se caracteriza como um neologismo, mas o seu uso moderno assume uma significação relevante estabelecida pelo uso da linguagem. Ele tem sua origem na língua alemã, mas chega a nosso tempo subdividido em dois estágios,

assumindo um novo uso, dos quais nos interessa aqui apenas tratá-lo a partir do seu primeiro estágio.

Martin Buber é considerado o primeiro a fornecer uma interpretação bastante significativa. Sua filosofia, de uma forma apaixonante, se contrapõe aos pressupostos subjetivistas ou idealistas que, segundo Bollnow (1974, p.141), “se baseia na concepção da autoevolução espontânea do Eu” e oferece a via da comunidade como único lugar onde a verdadeira vida acontece. Na comunidade, o princípio dialógico verdadeiramente efetiva-se uma vez em que o Eu, devido o chamado do Tu, se reconhece como responsável e responde possibilitando o encontro. Na medida em que a resposta é proferida o Eu surge enquanto ser existente. Nesses termos, o Tu assume a centralidade da existência do Eu e se expõe como realidade autônoma, independente. Para Buber o Tu é uma realidade que independe de outra, isto é, como um dado em si que é totalmente irreduzível ao Eu, assim, o Tu buberiano caracteriza-se por sua autonomia em relação ao Eu. Segundo Bollnow (1974, p.141), “Para ressaltar a autonomia dessa realidade situada fora do Eu, Buber introduz o conceito de encontro”.

O Tu me encontra a partir da graça, não se pode encontrá-lo pela procura. É ele que se oferece e nos possibilita a vida, como afirma Buber (2007a, p.7), “toda vida verdadeira é encontro”. O filósofo de Viena compreende o conceito de vida a partir do acontecimento do encontro, o que nos possibilita afirmar a impossibilidade da compreensão de uma vida real sem que esta não se teça a partir da relação com o Outro. A relação Eu-Tu é caracterizada como mútua, ou seja, quando o Tu me encontra, eu o encontro simultaneamente como seu Tu. Nesse encontrar-se de ambas as realidades é que se desenrola a vida.

Buber, ao estabelecer uma distinção entre o mundo do Tu e o mundo do Isso, busca, ao mesmo tempo, diferenciar a maneira de coexistência, isso porque, o mundo objetivo (físico) do Eu é preso a um todo unitário que se caracteriza pelo seu caráter apreensivo na totalidade, bem como pela sua visibilidade no sentido global. Aqui, diferentes objetos podem compartilhar a existência, um ao lado do outro, participando de uma mesma ordem comum. Em contrapartida, o mundo do Tu, o específico do encontro, caracteriza-se por sua exclusividade e o encontro, nesses termos, só é possível cada vez com um único Tu, pois o fato de encontrá-lo é marcado pela exclusão do encontro com todo e qualquer outro Tu. Segundo Bollnow (1974, p.142), Buber insiste em dizer que:

O homem encontra o ser e o devir de uma única presença... Nada mais é-lhe presente do que este-um, mas este-um como mundo; medida e comparação se esvaíram, e continua: os encontros não se ordenam para o mundo, mas

cada encontro é sinal da ordem da totalidade-mundo. Os encontros não estão ligados entre si, mas cada encontro te assegura tua ligação com o mundo.

O mundo aqui proposto por Buber não se caracteriza pela dinâmica da contiguidade, pela adequação ordinária do um-ao-lado-do-outro, mas pela exclusividade que o constitui. O encontro não é um acontecimento planejado pelo Eu, este compreendido a partir de sua ótica é sempre imprevisível. No entanto, somente no encontro o Eu pode encontrar-se consigo mesmo e, por conseguinte, vislumbrar o verdadeiro sentido de sua vida. O encontro, para Buber, é possível pela graça do Tu que se oferece, mas ele acontece propriamente dito pela dinâmica dual da passividade e da ação que o anima. O Tu se oferece, mas cabe ao eu decidir encontrá-lo. A decisão de encontrá-lo se expressa na palavra proferida pelo homem diante do ser que ora se apresenta como Eu-Tu, ora como Eu-Isso.

A palavra é portadora de ser, ela indica a própria condição do homem como ser existente. Segundo Buber, é através dela que o homem se introduz e se atualiza na existência, e possui a palavra, nesses termos, um sentido existencial. Ele postula duas maneiras da existência humana frente ao mundo ou diante do ser: as atitudes regidas pelas palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. Tais atitudes são fundamentais à caracterização do existir humano, como expõe Buber (2004, p.32): “A palavra-princípio uma vez proferida, fundamenta um modo de existir”.

A primeira palavra-princípio, principal objeto de nossa exposição, é um ato eminentemente essencial do homem. Ela se caracteriza por ser uma atitude ontológica e se traduz como uma atitude de encontro entre dois entes, na reciprocidade, na confirmação mútua. Não obstante, a palavra-princípio Eu-Isso, se caracteriza pela experiência e utilização, isso porque é uma atitude essencialmente objetivante e cognoscitiva. Aqui, a pronúncia da palavra-princípio tem o objetivo de conhecer o mundo para impor-se diante dele, ordenando-o e estruturando-o, formas que não inviabilizam, mas momentaneamente se interpõem na relação dialógica que naturalmente se estabelece entre homem-mundo.

Ao pronunciar a palavra-princípio Eu-Tu, o homem o faz de forma desinteressada, no que se refere ao sentido de utilidade, pois não há um interesse de apreender o mundo para interpretá-lo, mas de encontrar-se com ele. Esse encontro situa-se como um instante da alteridade inalienável, momento em que já não mais existe nada além do evento da relação. A relação de alteridade é vinculada à forma de existência Eu-Tu, isso porque, na relação Eu-Isso, o Outro não é visto em sua alteridade. A forma de encontro como o propriamente Outro se dá mediante a disposição de entrar em relação Eu-Tu. Tal relação salvaguarda a alteridade

na medida em que o Eu é capaz de responder ao apelo, à convocação existencial do Tu para adentrar no âmbito da relação dialógica. Entrar é garantir a efetivação de uma atualidade entre os participantes do evento.

O ser da atualidade é paradoxal, isto é, ao mesmo tempo em que se encontra em si, também se encontra fora de si, na instância viva e atuante do Outro, sem dele se apropriar. Nossa interpretação encontra-se expressa em Buber (2004, p.92), ao afirmar este autor que “Toda atualidade é um agir do qual eu participo sem poder dele me apropriar”. A atualidade é avessa à apropriação, ela não é perene, haja vista que o Eu se separa do evento da relação instantes depois. Sua separação, quando consciente, não promove a perda da sua atualidade, isso porque a participação permanece como potencialidade viva. Buber (2004, p.93) caracteriza esse momento como domínio da subjetividade: “onde o Eu toma consciência simultaneamente tanto de seu vínculo quanto de sua separação”.

Ao separar-se do evento da relação dialógica, o si da relação, no momento em que se encontra separado, perde o estatuto de pessoa, e assume o de egótico. O termo é explicitado na medida em que ele estabelece uma distinção entre ambos os estatutos. Ao contrário da pessoa, o egótico não participa nem conquista atualidade, isso porque, ao tomar a atitude existencial Eu-Isso, o homem se impõe diante do outro como sujeito de conhecimento que busca se apropriar de seu objeto para melhor ser servido. Ele toma consciência de si como sujeito de experiência e de utilização, atitudes que impossibilitam a relação de alteridade. Enquanto o Eu da palavra-princípio Eu-Tu surge como pessoa por entrar em relação com outra pessoa e toma consciência de si como subjetividade, o Eu da outra palavra-princípio aparece como egótico na medida em que se distingue de outros egóticos.

A atitude egótica é compreendida por Buber como uma atitude de distanciamento do ser. A pessoa, ao contrário do egótico, toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com, como um ente de relação. Já o egótico, segundo Buber (2004, p.93), “estabelece uma manifestação efetiva de si; e pela contemplação e veneração desta manifestação procura uma aparência de conhecimento de seu próprio modo-de-ser”. As duas atitudes, isto é, a de pessoa e a de egótico não indicam duas espécies de homem, mas dois polos do humano. Sobre a afirmação, se posiciona Buber (2004, p.94): “Homem algum é puramente pessoa, e nenhum é puramente egótico; nenhum é inteiramente atual e nenhum totalmente carente de atualidade. Cada um vive no seio de um duplo Eu”. A verdadeira história da existência humana é desenrolada entre aqueles e estes. Ao afirmar tal proposição, Buber traz a existência humana para o centro da dualidade dos termos Eu-Tu e Eu-Isso. Tais atitudes, para ele, são indicativas

da ação humana para com o mundo, onde a verdadeira vida, seja ela social, religiosa, profissional, familiar, se desenrola construindo o existir do homem.

As relações são complementares, porém distintas quanto ao existir humano. A relação Eu-Tu é, essencialmente, provida da gratuidade do Tu, este se oferece ao encontro e convoca o Eu a encontrá-lo. No acontecimento do encontro instaura-se a presentificação de ambos, e nesse momento, momento do encontro dialógico, não se pode experienciar o homem a quem se diz Tu. A experiência é identificada por Buber como sinônimo de distanciamento do Tu, pois ela só é possível na medida em que abandonamos o santuário da relação. A relação Eu-Tu, mesmo sendo considerada como uma relação fugaz e de constante alternância com a relação Eu-Isso é, segundo ele, identificada como um meio, um caminho de acesso para a relação com o Tu Eterno. Encontramos com o Tu Eterno quando somos capazes de vincular-nos ontologicamente ao Outro.

Buber vincula o encontro com o Tu eterno às três esferas nas quais se constrói o mundo da relação: a vida com a natureza, a vida com os homens, e a vida com os seres espirituais. Buber (2004, p.118) explica:

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 de cada esfera.

O caráter de acesso, ou caminho, não indica a ausência do Tu eterno do mundo vivido pelo homem. Não há um lugar determinado, um além-mundo, para o Eu encontrar-se com Ele. Ele permanece sempre presente nas palavras que nos são dirigidas, a partir dos acontecimentos do mundo, sem se deixar ser possuído. O fato de cada Tu no mundo ser obrigado por sua natureza a se tornar em coisa para nós, ou retornar ao estado de coisa, não implica, por conclusão lógica, que o Tu eterno possa ser reduzido a Isso. Ele está sempre presente, nós é que não estamos sempre presentes, isso porque vivemos constantemente na alternância dos dois polos da existência humana, Tu e Isso. Sobre a perenidade do Tu Eterno no que se trata da recusa a qualquer tentativa de objetivação, acentua Buber (2004, p.117): “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”. Ele não se rende à dualidade da existência humana, pois sua essência não pode ser reduzida à forma humana de relação. A forma que lidamos com os demais seres não se aplica a Ele, pois, segundo Buber (2004, p.125),

Ele não pode reduzir-se a uma medida ou a um limite mesmo que seja à medida do incomensurável, ao limite do ilimitado. Por essencial ele não

pode ser concebido como uma soma de qualidades elevadas à transcendência. Não pode tornar-se um Isso, porque não pode ser encontrado nem no mundo, nem fora do mundo porque ele não pode ser experienciado nem pensado.

Não se pode encontrá-Lo no mundo, se tomarmos este como o lugar no qual estabelecemos relações Eu-Isso, buscando situá-Lo dentro do nosso universo cognitivo de conhecimento. Situá-Lo torna-se impossível na medida em que, ao situar algo ou alguém, o colocamos dentro de um tempo ou espaço determinado pelo Eu. O Tu eterno é eterna presença, nunca se deixa possuir. O encontro do homem com Ele tem como condição o encontro ontológico Eu-Tu. Só na vivência do evento da relação genuína encontramos com o Tu eterno. O encontro com Ele não admite divisão entre uma relação atual com Deus e um contato inatural de Eu-Isso com o mundo. A relação Eu-Tu abre a existência humana à presença do Tu eterno. Este endereça a palavra ao homem por meio de sua criação, a forma pela qual o homem responde à palavra que lhe é endereçada é determinante para o encontro dialógico com Ele.

A reflexão acerca do em cima e embaixo na obra “Do diálogo e do dialógico” é posta por Buber no intento de demonstrar que para entrar em relação direta com Deus não existe uma separação entre a palavra que dirigimos a Ele e a que dirigimos ao homem. Assim, temos em Buber (2007a, p.48), que “O em cima e o embaixo estão ligados um-ao-outro. A palavra daquele que quer falar com os homens, sem falar com Deus, não se realiza; mas a palavra daquele que quer falar com Deus, sem falar com os homens, extravie-se”.

Portanto, a via mais curta de acesso ao Tu eterno é o outro. A relação com o outro é apontada por Buber como a principal resposta que podemos dar ao chamado da criação. A resposta à palavra, com a totalidade do ser, que nos é dirigida pelos acontecimentos do dia a dia é uma atitude ética, um verdadeiro encontro dialógico com o Tu eterno. Afirma Buber (2007a, p.94), que “para atingir o Deus real não existe linha mais curta do que a linha mais longa de cada homem: a linha que circunda o mundo acessível a este homem”. A verdadeira linguagem da relação dialógica entre Deus e o homem é o acontecimento de cima para baixo e o de baixo para cima numa dinamicidade da existência humana com o mundo no qual esse existir se desenrola.

#### **1.2.4 O mundo como manifestação da essência do Tu eterno, lugar de encontro com o Outro**

O mundo para Buber é o lugar por excelência para o encontro com o Outro. As duas formas pelas quais o homem se atualiza no mundo, Tu e Isso, duas formas dinâmicas que configuram o existir humano, são responsáveis por instituir duas possibilidades de mundo. A primeira se configura por não estabelecer coerência no espaço e no tempo, ao passo que a segunda, configura-se pelo estabelecimento de tal coerência. Ambas são indispensáveis para a existência humana, mas apenas o mundo do Tu pode ser sustentáculo para a referida existência, pois ela constitui-se como dialógica, sendo o mundo do Isso, ao qual Buber chama de reino dos verbos transitivos, apenas um lugar onde podemos nos entender com os outros.

A palavra-princípio Eu-Isso pertence ao mundo dos “verbos transitivos” exatamente por referir-se às ações que têm algo por objeto. Podemos compreender de forma correta o mundo do Isso, segundo Buber (2004, p.54), quando “eu percebo alguma coisa. Eu experiencio alguma coisa, ou represento alguma coisa, eu quero alguma coisa ou sinto alguma coisa, eu penso alguma coisa”. Quando o homem profere o Isso, seu movimento se dá sobre o solo do saber que, alternadamente e/ou simultaneamente, é apreensível pela razão ou pelos sentidos. No mundo do Isso, mundo onde impera um saber limitado acerca do homem, do mundo e da própria natureza, o homem executa um movimento reflexivo e analítico sobre a realidade que o cerca. O mundo do isso tem como característica o oferecimento de toda espécie de atrações e de conhecimento, o que faz a atitude Eu-Isso ser imprescindível para o progresso de certas dimensões humanas, sobretudo as epistemológicas. Portanto, o pensamento buberiano compreende que o mundo do Isso se caracteriza por abrigar uma grande parte de nosso existir, a maior parte.

Os momentos de encontro com o Tu apenas se manifestam como breves episódios singulares, lírico-dramáticos os quais, mais do que satisfações, nos deixam questões que concorrem para abalar nossa segurança, pois o mundo se revela sempre cada vez de um modo diferente. A importância de reconhecermos que cada Tu, com o término do evento da relação deve, necessariamente, transforma-se em Isso se faz fundamental, assim como, cada Isso, ao entrar no evento da relação, pode se converter em Tu. O fato do Tu, conseqüentemente, tornar-se Isso é uma exigência da relação. Em Buber (2004, p.74), vemos que

Não se pode viver unicamente no presente; ele poderia consumir alguém se não estivesse previsto que ele seria rápida e radicalmente superado. Pode-se, no entanto, viver unicamente no passado, é somente nele que uma existência pode ser realizada.

Ao interpretar o pensamento de Buber sobre a característica da efemeridade da presença, é possível compreender o dinamismo existencial com que o homem estabelece relações com os seus pares. Sobre a fluidez de tal presença, Santiago (2008, p.165) nos diz:

A afirmação revela o caráter paradoxal dessa filosofia, que assume a necessidade de conduzir a vida no mundo do Isso, não como algo excepcional ao humano, mas como a própria condição na qual ele se encontra e se compreende, e que é, assim, a possibilidade de uma existência autêntica.

A alternância, a atualidade e a latência, marcam a relação no mundo, sem as quais a vida da relação não seria possível. Portanto, para a vida do diálogo não há uma primazia de uma relação sobre a outra. No entanto, o que não pode acontecer é uma insistência do homem em se esquivar da relação Eu-Tu, pois, segundo Buber (2004, p.74), “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”. Um verdadeiro desenvolvimento do ser humano enquanto tal é possível somente a partir da vida da relação com os seus pares, com o outro.

A relação sempre permanece num estado de latência, a cada término da relação há sempre uma possibilidade de se retornar a ela, ação que não depende apenas de um parceiro, mas de ambos. Homem algum é pura interioridade, mas completa abertura ao outro, e por ser assim, a vida da relação não depende exclusivamente dele. O mundo não se converte na realidade interior do homem, ele é fruto de uma inter-relação dinâmica, sem a qual ele não passaria de pura abstração. O reconhecimento da reciprocidade, da confirmação do outro, torna possível o diálogo existencial entre os parceiros da relação. Em Buber, de forma significativa, a existência humana compreendida à luz da dialogicidade é tratada a partir da ótica da reciprocidade, pensamento também encontrado em Merleau-Ponty (1999, p.475) quando este diz que:

Na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, ele se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador.

Tem-se, portanto, uma ausência de hegemonia criadora entre os interlocutores para a constituição do diálogo. A ausência, sobretudo, denota a interdependência entre ambos donde se conclui não ser o eu uma realidade em si, mas uma realidade relacional. Ante a relação, ele se constitui, pois, sem esta, ele não passa de uma abstração. Quanto ao existir do humano,

Buber, *apud* Martins (2009, p.91), identifica: “O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integralidade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana”. A saber, não existe um Eu apartado do mundo, nem um homem que seja capaz de afirmar-se sozinho. Tu e Isso são dois pólos identificadores do homem, este, porém, assume a sua existência na medida em que ele toma uma ou outra atitude frente ao mundo, este que em todo o momento o interroga.

As interrogações mundanas, os questionamentos cotidianos tornam possível ao Eu, mediante a sua aceitação e resposta autêntica, o encontro com o Outro e o reconhecimento de si. Tal encontro, segundo Buber, é, por prolongamento das relações, um encontro com o Tu Eterno. A compreensão de encontro aqui defendida assemelha-se com a concepção de Martins (2009, p.85) que se segue: “essa relação homem-absoluto é uma relação intersubjetiva, ou seja, uma relação recíproca e real, de pessoa a pessoa”. A antropologia filosófica buberiana, portanto, é fundamentada à luz de sua antropologia teológica.

Segue, portanto, que o encontro com o Tu Eterno constitui-se a partir das diversas relações “dialógicas” que o homem estabelece com o mundo. Deus fala aos homens através das palavras do mundo que vos são dirigidas por meio dos acontecimentos, pois, segundo Buber (2007a, p.49): “A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno”. A estreita ligação entre Deus e as palavras do mundo não equivale a inferir uma dedução Dele a partir das coisas que se encontram no mundo, pois estaríamos afirmando uma concepção panteísta de Deus, concepção esta não defendida por Buber.

Em oposição ao panteísmo, Buber nos propõe compreender Deus a partir da concepção panateísta. Nesta, inverte-se a proposição de Deus como realidade que se encontra nas coisas e afirma-se a participação das coisas em Deus. A relação com o Tu Eterno é marcada como indissociável da relação que o homem estabelece entre si e com a criação divina. Essa nova forma de pensamento coloca Buber como precursor de um novo humanismo, no qual estabelece uma obrigação ao homem: a de realizar o “divino” no mundo. Pode-se entender tal obrigação quando Zuben (2003, p.103) posiciona-se a respeito do humanismo proposto por Buber:

o humanismo buberiano é ontológico, cuja mensagem é a tarefa atribuída ao homem no sentido de realizar o “divino” no mundo, tornar possível uma teofania, ultrapassando o dogmatismo e o espírito objetivante das religiões estabelecidas, pela religiosidade da existência concreta.

Buber coloca o homem como centralidade para a realização do “plano divino”<sup>14</sup> e, ao mesmo tempo, estabelece uma crítica às místicas tradicionais que se afirmam mediante a negação do Eu em detrimento da divindade. Sobre a negação do Eu, nos relata Santiago (2008, p.170): “a crítica essencial refere-se ao fato de que a anulação do Eu implica também a anulação da própria possibilidade da relação, que se estabelece entre um Eu e um Tu”.

O encontro com o Tu Eterno, nesse sentido, se estabelece por meio da responsabilidade do homem em responder à palavra que o convoca de forma singular. São as relações autênticas, isto é, aquelas em que os seres participantes da relação se expõem no face a face, no encontro; seja ele com a natureza, com uma obra de arte ou com o Outro (pessoa); que tornam possível o encontro com o Tu Eterno. Portanto, o encontro com o absoluto não se estabelece por despojar-se do mundo sensível, como se este fosse um mundo de aparências. Não existe, segundo Buber, mundo aparente, existe um mundo que se revela a nós de forma dupla, visto que a nossa atitude é dupla frente a ele. Pondera Buber, (2004, p.104), o que segue:

Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciando ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação. Afastar o olhar do mundo não auxilia a ida para Deus; olhar fixamente nele também não faz aproximar de Deus, porém, aquele que contempla o mundo em Deus, está na presença d’Ele. Aquele que com todo o seu ser vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo o ser do mundo, encontra-o.

É só na presença a si e na medida em que é confirmada a presença do outro, aquela como condição desta, que o homem transcende à presença de Deus. Esta se torna possível mediante o envolvimento dialógico. Para esse autor, a santificação da vida no mundo que, por sua vez, advém da relação com o outro, nos remete ao encontro com o Deus vivo. Essa santificação pode ser alcançada mediante a resposta que o homem profere diante dos elementos da criação. Nesse sentido, ainda segundo Buber (2011, p.46),

As pessoas com as quais convivemos ou com as quais nos encontramos vez ou outra, os animais que nos ajudam em nosso negócio, o solo que cultivamos, as matérias-primas que manufacturamos, os equipamentos que nos servem – tudo esconde uma substância espiritual secreta, que depende de nós para alcançar sua forma pura, sua concretização. Se desprezarmos essa substância espiritual que foi enviada ao nosso caminho, então vamos prestar atenção apenas aos seus usos, [...]; então vamos desperdiçar a existência autêntica, concretizada.

---

<sup>14</sup> Deus não manipula o destino do homem, mas como destino divino, ele requer uma realização humana. Não há em Buber uma dependência humana da realidade divina, pois a relação com o Tu Eterno é situada no âmbito da ação mútua.

Deus quer chegar plenamente ao mundo do homem, mas intenta em fazer isso por meio do homem. A anedota do rabi Mendel de Kozk ajuda a elucidar onde podemos encontrar a essência divina, bem como nos fornece a resposta acerca da “entrada” em sua morada. A anedota busca esclarecer a dicotomia existente entre o mundo de Deus e o mundo dos homens, bem como apontar o caminho humano para “*entrar*”<sup>15</sup> (*grifo nosso*) na morada divina. Conta Buber (2011, p.48):

Certa vez, o rabi Mendel de Kork surpreendeu alguns homens cultos que o visitavam com a pergunta: “ ‘onde mora Deus?’”. Eles riram dele: “ ‘O que você está falando? O mundo está cheio de seu esplendor!’”. Mas ele respondeu à própria pergunta: “ ‘Deus mora onde permitimos que entre’”.

Permitir a entrada de Deus, segundo o exposto acima, só é possível a partir do lugar onde verdadeiramente estamos com a totalidade do ser. Ao viver uma vida assumida em consonância com a verdade frente ao mundo que nos é gratuitamente dado, torna-se possível, a partir de onde estamos, erguer a moradia de Deus, permitindo assim Sua entrada e permanência. O pensamento estabelece uma indissociabilidade entre a vivência dialógica e a relação com o divino. Sua filosofia dialógica, nesse sentido, busca estabelecer uma epifania divina através da vida da relação e solicita ao homem, através de suas ações particulares, responsabilizar-se com o projeto divino de realização humana. Sobre a responsabilidade, alerta Buber (2004, p.128): “O encontro com Deus não acontece ao homem para que ele se preocupe com Deus, mas para que ele coloque à prova o sentido da ação do mundo. Toda revelação é vocação e missão”.

Em sua obra “Eclipse de Deus”, Buber nos fala sobre a impossibilidade da existência de um Deus sem que este não seja um ser vivo ao afirmar que, se assim fosse, este não seria um Deus, mas um ídolo. Do pensamento buberiano acerca de Deus nos cabe inferir que, a relação verdadeira é o santuário onde o absoluto está presente e do qual nunca se ausenta. A relação com o ser humano, e ou, com tudo que faz parte da natureza divina é a verdadeira imagem da relação com Deus. Assim, se o homem só se relaciona de forma Eu-Isso com o Outro, ele não conhece verdadeiramente a Deus. Nas palavras de Buber (2004, p.122): “Aquele que só conhece o mundo como algo que se utiliza vai conhecer Deus do mesmo jeito”.

---

<sup>15</sup> O termo grifado busca aludir à mudança de direção, isto é, não é o homem que entra no mundo de Deus, pois não há dois mundos, mas é Deus que quer “fazer parte” do seu próprio mundo através das mãos humanas.

### 1.2.5 O entre: *locus* onde se revela a palavra proferida

O “entre”, o “intervalo”, segundo Buber, é uma realidade ontológica, lugar onde se revela a palavra proferida pelo ser. A categoria do “entre” não é uma exclusividade da relação Eu-Tu, pois a atitude Eu-Isso, por uma conveniência ontológica, funda-se no inter e dia-pessoal como meio de conhecer o mundo. O “entre”, nesses termos, tanto se presta como *locus* do encontro dialógico com o Outro, como também é sustentáculo da postura epistemológica do Eu. O “entre” caracteriza-se como uma esfera comum aos seres participantes do diálogo ultrapassando o campo de atuação de cada um. A palavra-princípio Eu-Tu, considerada como fundamento da existência humana, alia-se à categoria ontológica do “entre” (*zwischen*) em busca de tornar possível o evento dia-pessoal da relação entre os parceiros.

A categoria do “entre”, em Buber, figura como chave epistemológica, pois permite abordar o homem na sua dialogicidade, sabendo-se que é o encontro dialógico que torna possível revelar a totalidade do homem. Daí podemos inferir que a atitude do Eu é caracterizada por uma estreita relação de ambiguidade, por uma dupla possibilidade do Eu: ora ele assume uma postura essencial e revela a palavra como totalidade do ser, ora assume uma postura noética, objetivante diante do ser. Esse segundo tipo de Eu, Buber o chama de egótico, aquele que se relaciona consigo mesmo. A dupla possibilidade do Eu são dois modos de ver a realidade, a saber, em Santiago (2008, p.176), são: “duas atitudes que se expressam como dois modos de ser e de ver o outro”. A experiência de receber e responder à palavra, Buber a caracteriza como âmago do “entre”, ou revelação vivida pela reciprocidade.

O “entre-dois” não é compreendido por ele como uma esfera espacial, mas ontológica. Esta, por sua vez, se converte na condição de possibilidade de toda relação dialógica inter-humana. O dialógico é compreendido por Buber como uma lente interpretativa do inter-humano. A própria compreensão do ser, segundo Buber, surge do interior do dialógico, do encontro Eu-Tu. Acerca do “entre-dois” Zuben (2003, p.139) pondera:

O “entre-dois” é um existencial no sentido em que ele manifesta o evento da relação entre pessoas. Ele é a esfera ontológica que “sustenta”, que torna possível o evento da relação, não no interior dos indivíduos ou numa dimensão mais ampla que englobaria todos os indivíduos, mas exatamente entre as pessoas na singularidade de suas subjetividades. O “entre-dois” não é uma construção auxiliar; ele é o verdadeiro lugar e suporte daquilo que se passa entre humanos.

Portanto, o “entre”, intervalo ontológico do encontro, é *locus* do encontro com o outro; espaço ontológico, local não espacial que torna possível o conhecimento íntimo, isto é, uma das formas de “conhecer” o Outro. Ainda segundo Buber, são três as maneiras de perceber o Outro que se encontra dentro do nosso campo perceptivo da visão: a observação, a contemplação e o ato de tomar conhecimento íntimo. Esse três meios não são apenas uma ação mecânica, mas dizem da forma como nos constituímos como pessoas. O observador concentra suas forças na atitude de gravar em sua mente o homem que observa. Nada escapa de sua visão, de forma que ele atua como uma sentinela do Outro. Segundo Buber, (2007a, p.41) para ele: “Um rosto nada mais é do que uma fisionomia, os movimentos nada mais são do que gestos expressivos”. O contemplador, ao contrário daquele, assume uma postura que lhe permite ver o objeto livremente; ele assume uma atitude pré-compreensiva, mas somente no início tudo o mais é involuntário. Ambos têm a mesma posição: o desejo de perceber o homem que se apresenta dentro do campo perceptivo da visão. No entanto, o primeiro apenas experiencia uma soma de traços, enquanto o segundo experiencia uma existência.

Por fim, o conhecimento íntimo, que para Buber expressa outro modo de ser, diferente dos outros dois na medida em que este não é nem uma mera soma de traços nem uma existência que nos conduz à estesia. Ao ato de observar e de contemplar, Buber nos propõe o de ser apenas um receptor. No conhecimento íntimo, a palavra é recepcionada a partir do significado da relação Eu-Tu, onde o dizer pode ser anterior ao próprio ato de falar, pois ele se encontra em meio à palavra significativa. Buber nos possibilita a compreensão dessa distinção quando nos alerta sobre o reconhecimento da impossibilidade de apreensão do Outro em conceitos, a saber:

Não posso retratar nem descrever o homem no qual, pelo qual, algo me foi dito, nada posso contar sobre ele; se tentasse fazê-lo, já seria o fim do dizer. Este homem não é meu objeto; cheguei a ter algo a ver com ele. Talvez tenha que realizar algo nele; mas talvez apenas tenha que aprender algo e só se trata do meu “aceitar”. (BUBER, 2007a, p.42).

No conhecimento íntimo, o Outro torna-se presença para mim, o que nos impossibilita de reduzi-lo à condição de objeto. Segundo Santiago (2008, p.174), “Esse conhecimento encontra-se comprometido em nossa realidade em razão da dificuldade do homem de reconhecer o outro na sua totalidade, como ser único”. A sociedade moderna, em sua grande maioria, tendenciosamente busca ver o Outro apenas a partir de uma visão unilateral marcada pela forma preestabelecida de humano. A alteridade, nesses termos, esbarra nas formas e conceitos que buscam estabelecer uma definição homogênea da pessoa, o que faz a

multiplicidade da pessoa ser suplantada pelos esquemas sociais de adequação. O Outro, por vezes, sob a condição de ser aceito em uma determinada estrutura social, é “obrigado” a se submeter, isto é, a converter o seu ser às formas pré-instituídas de humano; o que, segundo Buber, configura o grande problema do inter-humano, a dualidade de ser e parecer, as quais, posteriormente, trataremos mais detalhadamente.

Da dualidade de ser e parecer ergue-se uma crise do homem a qual Buber nos propõe reconhecê-la como crise do entre, do inter-humano. Diz ele que a origem da crise se encontra no avesso do inter-humano por não se tratar de uma “natureza”, mas da necessidade humana de reconhecimento. O reconhecimento que surge através da imagem que o homem forja de si traz consigo uma barreira que se ergue interrompendo o encontro dialógico. O Eu, imbuído pelo imperativo do parecer, ao “direcionar-se”<sup>16</sup> à esfera não espacial do “entre” não é capaz de oferecer o seu ser total e, por isso, não é capaz de reconhecer o ser do outro que se oferece e o invoca a entrar na vida do diálogo. O inter-humano, nesses termos, não desabrocha, pois os parceiros não se encontram verdadeiramente no face a face. Não há um encontro com o Outro, com a alteridade, mas apenas com uma imagem fictícia que busca se afirmar e abafar o sentido do diálogo. Quanto ao sentido do diálogo, Buber (2007a, p.10) afirma: “O sentido desse diálogo não se acha nem em um dos dois parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente neste encarnado jogo entre os dois, neste seu Entre”.

As percepções do Outro, seja a partir da característica do observador, do contemplador ou daquele que toma conhecimento íntimo, expressam o nosso modo de ser e nos definem como pessoas no intento de busca de sentido da existência humana. Para tanto, o Ato Essencial e a Postura Noética configuram dois modos de apreender a realidade, bem como nos possibilitam dois modos de ser e de ver o Outro. Tu e Isso, duas formas dinâmicas que configuram o desenrolar da existência humana e ocupam alternadamente o “espaço” ontológico do “entre”, são duas atitudes tomadas pelo homem que estabelecem uma diferença no estatuto ontológico do Outro. Ambas as atitudes configuram-se como duas formas do homem de se expressar como Eu. Na primeira, o Eu é considerado como pessoa capaz de encontro com o verdadeiramente Outro, ao passo que na segunda, ele é um sujeito de experiência, de conhecimento no qual o Outro apenas é visto como uma extensão de sua visão reducionista.

Buber compreende a esfera do “entre” como o espaço, como o *locus* que possibilita o encontro dialógico entre Eu-Tu, evento que instaura a alteridade essencial, bem como um

---

<sup>16</sup> Compreendemos o ato de direcionar-se como a forma pela qual o homem responde à palavra que o convoca a entrar no diálogo.

lugar onde a existência humana se desenrola a partir da palavra-princípio proferida. Segundo ele, a relação marcada pelo diálogo pressupõe a presentificação mútua entre os participantes, atitude que faz da reciprocidade condição *sine qua non* para o encontro. A vida dialógica é evento que não acontece num espaço e tempo determinado. Essa vida não tem como exclusividade a fala (no sentido de sua oralidade) nem o ato de ouvir (no sentido de escuta de uma voz que vem de fora), mas, não acontece sem que os participantes se voltem para o Outro de forma efetiva, de ser a ser. Ela se apresenta como possibilidade de resposta à crise moderna na medida em que os seres se “dirigirem” à esfera do “entre” com a totalidade do ser e forem capazes de receber a totalidade do ser do Outro num mútuo ato do dar e receber.

O diálogo, visto como um acontecimento ontológico de encontro entre dois seres, é identificado por Buber como um evento impossível de ser reconstruído em sua essência. Sobre seu acontecer, nos relata Buber (2008, p.127):

este diálogo não acontece aqui ou ali, em nenhum de nossos órgãos da fala, em nossos ouvidos, não ocorre sem esses elementos. Ao contrário, o diálogo, como tal, acontece na esfera específica do “entre” que utiliza as circunstâncias espaço-temporais e as inclui.

Assim sendo, o dialógico surge a partir do domínio do inter-humano onde cada um é para o outro um parceiro num acontecimento da vida. Ao proferir um dos pares que compõem as palavras-princípios o Eu é atualizado. Os acontecimentos emanados da cotidianidade da vida possibilitam ao homem atualizar-se. Tu e Isso se manifestam na esfera relacional do inter-humano na medida em que expressam um modo de ser do homem. Esse modo de ser não apenas indica a sua singularidade, mas lhe possibilita fecundar o mundo histórico de sentido, sentido este que provém do encontro no face a face.

Assim, acerca do sentido, pondera Zuben (2003, p.137):

Ao dar sentido ao outro (Isso) através da práxis, da experiência objetivante, ele dá sentido a sua existência como um ser cultural; se outro estiver à sua frente como um Tu, então sua existência terá um sentido autenticamente humano, intersubjetivo, histórico.

Na esfera do inter-humano a comunidade aparece como pressuposta da relação, uma vez em que o face a face com o Outro possibilita definir nossa existência a partir de sua perspectiva cultural e intersubjetiva a depender da forma como o Eu vê-lo, isto é, como um Isso ou como um Tu. Afirmação que buscaremos elucidar a seguir.

### 1.2.6 Eu e o Outro: uma relação que pressupõe o nós, a comunidade

A compreensão da relação Eu-Outro como uma relação indissociável da comunidade, antes de qualquer coisa, nos remete a esclarecer algumas questões, as quais são expressas pelas seguintes indagações: após o surgimento da modernidade e da solidificação da máquina estatal a qual busca compreender o homem não como um indivíduo, mas como uma massa amorfa, ainda é possível pleitear uma vida em comunidade? Qual a relação de oposição existente, no pensamento buberiano, entre o Estado e a comunidade? O que Buber chama de comunidade? A comunidade buberiana tem alguma relação com a religiosidade? Como justificar que a relação Eu-Outro tenha como pressuposto o nós? Pensamos que as respostas para tais questões nos possibilitarão compreender a intrínseca relação entre Eu-Outro-comunidade.

Quando falamos em comunidade na atual conjuntura social na qual vivemos, parece que estamos falando de algo mítico, fantasioso, impossível de ser pensado. O individualismo, segundo Araújo (2012, p.38): “criação arte-fática do iluminismo, é hegemônico na sociedade hodierna e torna-se evidente nas práticas relacionais que são travadas no cotidiano”. Nossa sociedade é caracterizada, nas palavras de Bauman, como efêmera, líquida, o que se justifica devido às relações humanas vividas. A destruição própria do capitalismo promove uma condição humana na qual temos como elementos predominantes o desapego, a versatilidade, a indiferença, o desprendimento. Tais elementos, somados ao que o autor chama de indivíduo, a saber, “indivíduo (tal como o átomo da física – química) se refere a uma estrutura complexa e heterogênea com elementos notoriamente separáveis mantidos juntos numa unidade precária e bastante frágil” (BAUMAN, 2007, p.30), possibilitam aos sujeitos habitantes da sociedade líquida moderna uma *identidade híbrida* (grifo nosso) de objeto de consumo. Essa identidade, segundo o próprio Bauman (2007, p. 44) “navega entre as extremidades da individualidade descompromissada e da pertença total”.

A empatia dos sujeitos, no que concerne ao compromisso com o Outro, ao sentimento de pertença à realidade social, figura como sintomas de uma modernidade que não concorre para a vida autêntica das relações, o que torna a vida em comunidade cada vez mais impossível de ser realizada. Relata-nos Araújo (2012, p.39):

Devido a essa ausência de sujeitos determinados e com propósitos sociais definidos, devido à mercantilização das relações e do individualismo exacerbado, a formação da comunidade na atualidade torna-se, para uma grande maioria, algo impossível de ser pensada e realizada. A descrença numa mudança social tem caráter quase que universal. Para tanto, se

quisermos pensar na possibilidade de uma vida em comunidade na sociedade capitalista em que vivemos, temos que fazer um caminho inverso no tocante à formação do indivíduo, principalmente no que concerne ao seu modo de ser com o outro, com a natureza e consigo mesmo.

Buber se inscreve nessa discussão e nos oferece, com sua filosofia do diálogo, um caminho de superação frente à dinâmica relacional da modernidade. Segundo ele, a barreira que se interpõe na realização da comunidade não atende pelo nome de individualismo, mas por uma atitude de dobrar-se-em-si-mesmo, esta, denomina-se por “a admissão da existência do outro somente sob a forma da vivência própria, somente como “ ‘uma parte do meu eu’ ””. (BUBER, 2007a, p.58). A filosofia buberiana, herdada, sobretudo, da doutrina hassídica, concorre para uma nova forma de relação, bem como de organização social. Mais que um pensamento conceitual eminentemente especulativo, Martin Buber propõe a apresentação de uma direção, um caminho existencial para a realização da comunidade.

Em sua obra “Sobre Comunidade”, Zimmermann, *in* Buber (2008, p.26), nos relata o que se segue:

as condições para a atualização da “ ‘comunidade’ ”, seriam por ele definidas em termos de vontade humana de mudar, de um “ ‘turno’ ” ou “ ‘convenção’ ” (*Gesinnungswandel*), que afastaria os homens dos males da “ ‘sociedade’ ” e abriria os seus corações para o advento da comunidade.

Buber manifesta sua fé no humano apostando na sua capacidade interior e afirma, sobretudo, que a força do homem não advém de nenhuma realidade externa a ele como meio de estabelecer um caminho a seguir. No entanto, o desejo de realização existencial do humano potencializa, para Buber, a busca incessante pela verdadeira revolução social. Nesta, segundo ele, encontra-se a possibilidade da nova comunidade.

Buber não é adepto de pensamentos sociológicos que definem a comunidade como uma forma de vida regulada pelo “instinto natural”, laços sanguíneos. A esse tipo de comunidade ele denomina de “antiga comunidade”, a nova comunidade proposta por ele é considerada como pós-social, por ultrapassar a noção de sociedade. Nessa, impera a dinâmica do proveito, do utilitarismo, da identidade híbrida, ao passo que naquela, a finalidade é a própria vida liberta de limites, de delimitações e conceitos. Afirma Buber (2008, p.34) que “A comunidade que imaginamos é somente uma expressão de transbordante anseio pela Vida em sua totalidade”.

Em sua obra “Sobre Comunidade” ele relata sobre as várias divergências de conceitos que circundaram o Estado e a comunidade. Sua intenção, no entanto, não é de mostrar os eventos que foram influentes nesse processo, mas buscar refletir sobre os efeitos dos acontecimentos existenciais vividos. Ele caracteriza o Estado, no limiar da Primeira Guerra, como absoluto, instituição que antecede à pessoa; se coloca sobre ela e não se constitui dela. Como instituição independente, instância absoluta, ele se impõe sobre a vida e a morte do homem, atitude que segundo Buber (2008, p.65), “se revelou inconsequente em suas ações”. É contraditório e sem “caráter”<sup>17</sup> ao ponto de seus atos se conflitarem com seus propósitos. Podemos perceber a síntese buberiana quanto à concepção de Estado quando ele (2008, p. 65) pondera:

Não há homens que se possam seguir, homens pelos quais se possam decifrar os acontecimentos, capazes de apresentar soluções, homens nos quais se possa confiar, em suma, homens capazes de expressar e sintetizar de modo compreensível o que acontece. Tais homens não se encontram em lugar algum. Finalmente, chegou-se hoje a concepção básica do Estado como, por assim dizer, uma coerção consentida. O Estado transformou-se hoje numa força coercitiva no seio da qual se nasce, e a qual se aceita – declaradamente ou não – devido à segurança quer externa, quer interna, que ele oferece.

Segundo Buber, isso nem sempre foi assim. Nem sempre a relação Estado e povo aconteceu de forma absolutista. A época da *pólis* é situada no seu pensamento como uma época ainda não marcada pelo conceito de “povo”. A formação da *pólis* reunia a vida pessoal e geral do homem, ambas caracterizavam-se por ser indissociável de sua estrutura. Referência parecida, num certo sentido, tivemos na Idade Média Cristã, afirma Buber (2008).

A comunidade no sentido buberiano se opõe à concepção de Estado pós-reforma, pois ao contrário deste, que se reconhecia sem pessoas, como uma realidade absoluta, a comunidade emerge da verdadeira vida entre os homens que buscam verdadeiramente um centro, Deus. A comunidade buberiana é uma categoria messiânica não histórica, pois sua realização historicamente se direciona para o caráter messiânico de sua essência. Tal essencialidade não subtrai do homem o papel de realizá-la, mas ao contrário, torna o homem responsável por realizar a imagem divina da existência universal. A igualdade de possibilidade e responsabilidade entre os homens para vincular-se à comunidade é apontada por Buber (2008, p.45) como dons naturais, a saber:

---

<sup>17</sup> O sentido atribuído aqui não tem caráter de moralidade, mas busca expressar a contradição interna existente quanto ao propósito.

O homem é a criatura na qual a imagem divina da existência universal é realizada não simplesmente como sonho, do mesmo modo que em outras criaturas, mas como dons naturais que ele ambiciona desenvolver. A forma pela qual é capaz de desenvolver em si mesmo a existência universal é o vínculo total.

A consanguinidade não pressupõe a comunidade, isso porque sua realização depende da disponibilidade do homem para o vínculo natural. O próprio Buber (2008, p.47), nos diz: “é união de homens em nome de Deus numa instância viva de sua realização”. Sua compreensão acerca da comunidade é estabelecida a partir da sua ontologia teológica. Ele afirma a realização plena da comunidade a partir do encontro entre os homens. A comunidade, portanto, é uma vida comum entre homens que a instituem, a fundam e a realizam historicamente somente sob a forma de alianças, que, por natureza, é transitória, uma vez que a ação humana efetiva-se a partir das duas formas do homem existir como Eu, isto é, Tu e Isso. As formas de alianças surgem como: aliança pessoal, aliança de amor, aliança de ações, aliança no culto religioso; as quais dependem da disponibilidade do homem para o encontro.

Buber opõe-se à juventude contemporânea que relacionava a comunidade à construção de um círculo, no qual se construía apenas por estender as mãos a quem está à direita. Segundo ele, a construção do círculo comunitário tem como condição a existência de um centro e de muitas pessoas que partem em direção ao centro vivo como um raio. A atuação deste sobre aqueles instaura o círculo. Relata Buber (2008, p.71) o que segue:

A periferia é formada pelos raios e não o inverso. Isto quer dizer que a comunidade é, na verdade, um fato religioso e, ademais, cada comunidade não religiosa tem a tendência de se tornar religiosa e se orienta para isso.

É revelado, nesses termos, o caráter religioso da comunidade bem como a centralidade de um transcendente que, devido ao envolvimento dialógico entre os homens, tornar-se uma epifania. A religiosidade tematizada pelo filósofo não se identifica como os tons religiosos assumidos pelos modernos, os quais são marcados mais pelos seus dogmas do que pelo reconhecimento e aceitação do Outro. O homem religioso, para Buber, não é aquele que segue à risca as doutrinas, mas aquele que é capaz de vínculos autênticos.

Buber fala de quatro tipos de comunidades que surgem da união entre os homens: a que surge a partir do signo da terra, aquela que administra o solo comum; a do signo do trabalho, que se dedica em cooperativa à obra comum; a do signo da ajuda, na qual se

manifesta a camaradagem em vista da educação recíproca; e a do signo do espírito, cuja fraternidade invoca, anuncia e celebra o absoluto. Todas estas, segundo ele, são determinadas por sua relação ao centro. Quando Buber é perguntado a respeito da realização concreta da comunidade autêntica, logo, em meio a seus escritos, pensamentos e vivências, nos deparamos com um imperativo como resposta: a verdadeira comunidade tem como base, como alicerce, a verdadeira vida entre os homens, e esta, figura-se na imediaticidade entre eles. Sobre a verdadeira vida (encontro) entre os homens, Buber (2008, p.47) afirma:

Tal união pode efetivar-se somente quando homens se aproximam uns dos outros e se encontram de modo imediato, na imediaticidade de seu dar e de seu receber. Esta imediaticidade existe entre os homens quando são retirados os véus de uma conceitualidade ditada pela procura de proveito, véus que não permitem ao indivíduo manifestar-se como pessoa, mas como membro de uma espécie, como cidadão, como membro de uma classe; a imediaticidade existe quando eles se encontram como únicos e responsáveis por tudo. Só então pode haver abertura, participação, ajuda.

O pensamento exposto se coloca contrário às formas de tentativas de objetificar o homem e, por sua vez, faz uma defesa da inapreensibilidade conceitual na medida em que compreende o homem como um ser de relação. A imediaticidade, segundo Buber, é uma condição que torna possível a verdadeira vida entre os homens, vida que liberta de limites e conceitos, o que possibilita a imersão destes na vida dialógica. A dialogicidade, atitude de reconhecimento do outro em sua alteridade, pressupõe a comunidade proposta por Buber em oposição à antiga comunidade.

A antiga comunidade é fundamentada na dinâmica da utilidade e do proveito, ao passo que a nova se justifica a partir da relação essencial com o Outro. A relação Eu-Outro é marcada pela reciprocidade que a anima. O Outro se caracteriza por manifestar o sentido do Eu, uma vez que ele é responsável por confirmá-lo; o Eu figura como pressuposto para o dizer Tu na medida em que verdadeiramente ele se apresenta como tal, isto é, não esconde nada de si, ele é capaz de experimentar o mistério do Tu. No reconhecimento de si mesmo, marcado pela diferença essencial, o Eu se põe em condições de relação com o Tu.

O fenômeno do reconhecimento de si mantém-se indissociável do reconhecimento do Outro como alteridade inalienável, pois o surgimento do Eu tem como condição de existência a atitude de pronunciar Tu. O encontro com o Outro, nesses termos, é determinante para o indivíduo tornar-se pessoa e, como tal, engajar-se na vida comunitária. “Eu-Tu, somente assim o indivíduo se torna pessoa” (BUBER, 2008, p.123). A comunidade é o lugar de

reconhecimento do Tu na medida em que o homem é capaz de se reconhecer como ser singular e, sobretudo, reconhecer o Outro também como único e indescritível.

O reconhecimento do outro enquanto Outro é contrário à qualquer forma de apreensão e de conceituação, atitudes que inviabilizam a relação de alteridade e também a forma de vida que concorre para a formação da comunidade. A comunidade, para Buber, pressupõe vínculos autênticos entre os homens sem prévias finalidades. Buber inaugura um novo sentido de comunidade entre os homens opondo-se à forma primitiva, quando deixa de lado a dinâmica do “ter em comum” propriedades, costumes, ligação legal, bem como quando pensa o Outro não como homens formados de forma semelhante, mas que, mesmo com suas dessemelhanças, são capazes de manter uma autêntica relação entre si.

Buber endereça uma severa crítica ao Estado quando ele apenas se ocupa da exposição do *status* entre os homens. A crítica buberiana chega a nosso tempo e aponta um caminho a ser seguido para a realização da vida comunitária. Buber (2008, p.78) diz:

O mal propriamente dito hoje na vida política, consiste, se conservarmos a expressão, em preservar o relacionamento político básico de homem para homem, no fato de o homem ver seu semelhante como algo que ele pode experimentar, descobrir, isto é, que ele pode usufruir em sua utilidade, em sua aplicabilidade. Isto significa que a relação entre pessoas, tal como existe atualmente, esta relação política básica, se assim podemos chamar, é o mal em que se fundamenta todo o Estado. É isto que se deve ultrapassar.

A relação imediata com o Outro é defendida, sobretudo, na obra “EU e TU” (2004), por ser ela a forma de atitude que nos conduz ao vínculo natural, lugar ontológico do encontro, no qual a presença do nós é encontrada como precedente da relação com o Outro. Encontramos uma definição do nós em Santiago (2008, p.135): “O nós assinala a ideia de comunidade, entendendo assim como “ ‘uma união de diversas pessoas independentes, que têm alcançado já altura da ‘igualdade’ e a responsabilidade própria””. A forma pela qual se estabelece a vida entre os homens possibilita-lhes experimentar a relação essencial. Nessa perspectiva, temos uma anterioridade do vínculo coletivo sobre o inter-humano. Tal anterioridade assume a condição para a relação Eu-Tu, afirmativa encontrada na tese de doutorado de Santiago (2008, p.135): “Apenas da vida em comunidade é possível emergir o *tu*. Assim, o *nós* é o pressuposto decisivo da relação Eu-Tu”.

As críticas endereçadas a Buber sobre a assimetria da relação entre o Eu e o Tu não se sustentam se compreendermos que já nesta relação há precedência do nós como experiência essencial. As críticas endereçadas são consequência de um desconhecimento ora pela forma

de leitura assumida, ora pela complexa exposição feita pelo filósofo. Podemos entender a argumentação de Buber a partir de Santiago (2008, p.135):

A argumentação proposta por Buber conclui em favor também no plano da relação com a multidão de homens; é possível falar em relação essencial, experiência de acolhimento do outro, porque é constituída de pessoas que chegaram ao âmago do seu próprio ser. Em tais experiências singulares, mesmo que raras, encontra-se a chave para o reconhecimento da condição de seres de relação, seres essencialmente comunitários.

Encontramos tais experiências a partir da constituição de grupos. A constituição de um determinado grupo torna-se realidade possível na medida em que os sujeitos singulares se pré-dispõem a assumir os ideais da coletividade em oposição aos seus próprios. Ao assumir estes e não aqueles, a probabilidade de destruição tornar-se fato efetiva-se apenas numa questão de tempo. Portanto, a relação interpessoal vivenciada a partir de um determinado grupo, ao se desenvolver, assume como exigência uma postura avessa à da solidão tão cultuada pelo homem moderno, a qual o deixa enclausurado em seus propósitos particulares. Ao refletir acerca de tal solidão, logo nos deparamos com um problema criado pela própria forma dos homens se organizarem na sociedade capitalista moderna, problema este que concorre para a inviabilidade de um agir ético.

Uma tentativa de superação se direciona para as exigências estabelecidas por Buber para a efetivação de uma verdadeira relação interpessoal. Tais relações, relações comunitárias, assumem as mesmas exigências, o que denota uma relação essencial que não se constitui num plano diferente da outra. Sendo assim, a atitude de pronunciar Tu supõe dizer nós e a sua recíproca é verdadeira. O primado da dialogicidade é, nesses termos, defendido por Buber como caminho indispensável para a realização de uma comunidade ética.

No capítulo seguinte buscaremos expor o que compreendemos por ética(s) contemporânea no intento de apresentar ao leitor questões que se colocam na busca de fornecer uma fundamentação para tal empreitada, bem como expor algumas contribuições filosóficas com as quais buscaremos dialogar. Por fim, apresentaremos alguns pressupostos buberianos, no conjunto da relação com o Outro, que concorrem em sua filosofia do diálogo para um dos possíveis caminhos de se refletir sobre a ética e a alteridade na contemporaneidade.

## **CAPÍTULO II**

## CAPÍTULO II - UMA REFLEXÃO SOBRE A ÉTICA(S) CONTEMPORÂNEA(S)

### 2.1 Ética contemporânea: em busca da sua definição (ões)

*Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade (LEVINAS, 2010a, p.136).*

Ainda que o Outro levinasiano assuma a figura exclusivamente de uma pessoa, compreensão que acentua mais uma diferença entre seu pensamento e o pensamento buberiano, nossa investigação, na busca de definir um princípio ético, irá desembocar em assumir este Outro, com algumas ressalvas em sua compreensão no que concerne a conotação dada por Levinas, mas não diferenciando em tomá-lo como valor absoluto. Quanto à distinção acerca do Outro, feita por Buber, podemos ampliar o campo da atitude ética frente ao mundo. Ao fazer uma digressão histórica sobre o *éthos*, iremos, mesmo que seja nas entrelinhas, nos deparar com o Outro como centelhas que aludem ao princípio ético.

Em toda parte nos deparamos com questões éticas. Constantemente a encontramos em meio aos discursos proferidos nas diversas esferas sociais, na família, na escola, na igreja, no trabalho... Talvez, o apelo à ética nunca tenha sido “utilizado” com tanta frequência. Parece que a concepção contemporânea elevou a consciência ética, pois essa palavra tem atualmente ganhado notoriedade ao ponto de fazer parte de tudo o que envolve os seres humanos nas suas diversas relações: com os animais, a natureza e com outros seres humanos; entretanto, sabemos que seu significado ainda é pouco claro. Portanto, é necessário um retorno à origem do conceito para uma melhor compreensão do mesmo nos debates contemporâneos.

A ética vem do grego *éthos*, termo que primeiramente assumiu o sentido de “*habitat*”, o qual indicava a maneira, o modo de uma espécie animal habitar o mundo, e *éthos* se encontra presente no indivíduo, assumindo uma forma concreta de vida. Ele é um bem cultural móvel quanto ao tempo, assim como é a cultura, da qual o *éthos* é a dimensão normativa e prescritiva, ele se caracteriza por um dinamismo sempre crescente, adaptando e recriando valores quando nos deparamos com o que chamamos de conflitos éticos. Tais conflitos deságuam numa crise cuja consequência é, na maioria das vezes, a criação de uma

nova forma ética de vida. Por serem os valores do *éthos* socialmente legitimados, o hábito é de suma importância à incorporação de tais valores. Segundo Lima Vaz (1999, p.42),

A efetivação concreta do *ethos* como costume se dá, portanto, no *éthos* como hábito ou virtude no indivíduo. A prática virtuosa se torna, por outro lado, nas sociedades tradicionais, uma das formas mais eficazes da transmissão do *ethos* pela exemplaridade que alcança nos indivíduos que a tradição consagra como modelos ou paradigmas éticos.

A definição acerca da natureza do saber racional do *éthos* nos coloca frente a um desafio teórico enorme. Na tentativa de uma gênese do seu conceito, atribuímos à experiência intelectual, da qual nasceu a ética, aos protagonistas Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes apontam que o caminho (métodos) próprio da ética, por um lado, deve seguir o saber de natureza filosófica e, por outro, a *práxis* ética deve ser definida a partir de características originais e irredutíveis a todos os tipos de fenômenos naturais. Na filosofia clássica, a ética significa aquilo que pertence ao caráter. Ela não se resumia à moral (identificada como “costume” ou “hábito”), porém, as reflexões acerca de seu sentido buscavam uma fundamentação teórica com vistas a um melhor modo de viver e de conviver, seja na vida privada, seja na vida pública.

A ética, para Sócrates, reside no conhecimento e na capacidade humana de vislumbrar a felicidade como *telos* da ação. Ela tem o objetivo de preparar o homem para conhecer a si mesmo. O conhecimento para Sócrates, portanto, é o fundamento do agir ético. A proposta filosófica socrática defende o primado do coletivo em detrimento do individual. Onde há ordem e coesão, a coletividade, o corpo social se encontra resguardado. No crivo de uma ótica socrática, portanto, a ética deve respeitar as leis e, por conseguinte, a coletividade (cf. ABBAGNANO, 2003, p.380).

A proposta de uma doutrina ética platônica se encontra, ora na “República”, ora em “Filebo”. A que aparece na primeira aponta para uma ética das virtudes, as quais são funções da alma. Analogamente, a segunda, começa a definir o bem como uma forma de vida que pondera inteligência e prazer. Nesse sentido, atribui-se a Platão a capacidade de determinar a justa medida entre ambos (cf. ABBAGNANO, 2003, p.380). Portanto, depreende-se que a ética em Platão baseia-se na ordem e na justa proporção responsável por manter o equilíbrio de elementos que desaguem num mesmo fim. Este equilíbrio possibilita ao homem atingir o

bem<sup>18</sup>. Nesse sentido, as ações, as *práxis* humanas na *pólis* devem perseguir a prática desse bem, o qual é identificado por Platão como *telos*, como fim.

Já a ética aristotélica assume uma espécie de protótipo da platônica na medida em que ele estabelece a felicidade como propósito da conduta humana em consonância com sua natureza racional. As virtudes figuram como condição da felicidade e, por conseguinte, a ética, no entanto, tais virtudes são adquiridas pelo hábito. Essa forma de compreensão se estabelece como uma superação ao intelectualismo platônico, no qual se afirmava ser o conhecimento da virtude capaz de por si só fazer o homem virtuoso. Embora exista uma divergência conceitual entre ambos, tanto um como o outro acredita que a arte do bem viver está diretamente relacionada à prática da virtude, a qual é possível mediante uma atitude de ponderação entre uma ação e outra. Em Platão, essa atitude possibilita atingir o bem supremo, e em Aristóteles, a felicidade (em ambas as finalidades, a nosso ver, não há diferença, elas apenas indicam a opção conceitual de cada um). Nesse sentido, o “*habitat*” humano no mundo em busca da autorrealização deve ter como condição a prática de ações que resplandeçam a virtuosidade do homem. Tais ações possibilitam aproximar-se da ideia de *éthos* defendida por Platão e Aristóteles.

Numa tentativa de alargar o significado do *éthos* grego, Droit (2012, p.14) pondera:

Pode significar também o “caráter” de uma pessoa, a maneira como ela “habita o mundo” em função de suas disposições naturais. *Éthos* significa igualmente os “costumes”, as maneiras de se comportar numa determinada sociedade, numa determinada época. Nesse caso, é portanto a maneira como vivem os homens, os costumes que observam, os tipos de regras que seguem, as leis sobre as quais vivem.

O pensamento acima aponta para o sentido de um comportamento coletivo das pessoas que visam a um melhor habitar no mundo na medida em que ele propicia uma definição da ação humana frente à convivência com os seus pares. Intenta, sobretudo, definir um melhor comportamento possível se colocando como juízos normativos que buscam uma definição do que é bom ou mau. Nesse contexto, a ética assume o papel de fazer julgamentos morais acerca da ação humana no mundo.

Ao assumir esse papel, a ética passa a ser confundida com a moral, isso porque ambas se preocupam com os valores que são responsáveis por distinguir o bem do mau. Uma

---

<sup>18</sup>Segundo Platão, o bem na concepção não são as coisas materiais, mas tudo aquilo que permita a grandeza da alma, por isso, ele ensina que o homem deve desprezar os prazeres, as riquezas e as honras em vista da prática das virtudes.

reflexão que se faz como tentativa de reconhecimento da diferença conceitual pode ser encontrada em Droit (2012, p.18):

“Moral” especializou-se mais ou menos no sentido daquilo que é transmitido, como código de comportamento e juízos já construídos, mais ou menos cristalizado [...] A moral parece constituir um conjunto fixo e acabado de normas e regras. Hoje, ao contrário, o termo “ética” é empregado principalmente para os campos em que as normas e regras de comportamento estão por ser construídas, inventadas, forjadas por meio de uma reflexão que é geralmente coletiva.

Enquanto a moral aponta para normas adquiridas da tradição, a ética se preocupa com as “normas” em construção, esse é o seu principal papel no cenário contemporâneo. Questões como a legalização do aborto, do uso de células-tronco, da ação humana frente às riquezas naturais e à preservação da fauna, enfim, da valorização indeclinável da alteridade são os principais alvos mirados por uma reflexão ética na atualidade. Os debates mencionados aqui se encontram como divisores de época. A hipótese assumida é que a moral não é mais capaz de estabelecer um domínio do agir que se pretenda universal. A sua incapacidade de reger tudo nos possibilita fidelizar-nos a tal pressuposto.

A moral parte da ideia de uma verdade atemporal, perene, a qual não necessita mais de construções de revisitações, se impondo como um dogma a ser seguido por todos. Essa forma de compreensão da verdade não mais é reconhecida como hegemônica nas sociedades contemporâneas. Os valores e respostas já não são únicos, vivemos uma época onde a diversidade e a pluralidade de critérios se afirmam, possibilitando, o que reflete Droit (2012, p.22), “uma espécie de policentrismo ou de estrutura em arquipélago que manifesta a súbita eclosão dos valores e das maneiras de avaliar o que é bom e o que é mau”.

Na contemporaneidade, a pretensão de uma moral única capaz, de forma universal, de dominar e controlar o agir das pessoas com vistas ao bem comum se encontra quase que totalmente impossível de ser realizada devido à diversidade dos valores, a pluralidade social, a complexidade cultural, etc... Portanto, temos como desafio atual viabilizar a reflexão sobre possíveis formas de ação humana que visem, a partir de uma necessidade e reconhecimento pessoal, à valoração da alteridade como princípio norteador do *éthos*. Corrobora o nosso pensamento Droit (2012, p.37) quando se posiciona: “a ética é, antes de tudo, a preocupação com o outro. Porque a existência dos outros, as múltiplas relações entre eles e eu constituem o ponto de partida mais universal de todas as formas de ética”.

A ética não se estabelece como uma atividade prática que se limita à aplicação de regras mecânicas ou engessadas. Ela aponta para a necessidade de refletirmos acerca da

justificação de tais regras, bem como, para o que fundamenta nossas escolhas e ações. No tocante às escolhas pessoais, estas são reconhecidas por Sartre como escolhas do outro. Ao escolher sobre a prática de uma ação ou de outra, estabelecemos um modelo que se impõe como exemplo para todos os outros. “Escolhendo-se, escolhe todos os homens”, (cf. SARTRE, 1970, p.5). Mesmo sendo uma situação limite, o pensamento sartreano expressa que em nossas escolhas não estamos sozinhos. Mesmo parecendo egoísta, nossas escolhas envolvem os outros. Melo (2003a, p.67) pondera: “o homem deve ter consciência dessa conduta eletiva e dos raios de incidências dessas escolhas na vivência dos outros; a escolha feita por um indivíduo é uma escolha do outro: uma maneira de ser escolhida por mim envolve a humanidade”.

Quando falamos de escolha e associamos esta à dimensão da ética, logo uma série de questões se nos apresentam: quem institui o que é bem ou mal? Qual o princípio assumido para definir tal conceito? A máxima que rege nossas ações é criada e transmitida por algum deus ou são os homens que constroem suas próprias regras? Será a natureza responsável por estabelecer o princípio que direciona nossas ações? O que se tem como bem em um lugar pode assumir outra conotação em outro? O tempo modifica o seu sentido? Poderíamos falar em algo que une todas essas indagações com vistas a um ponto em comum no intento de um imperativo ético?

Na história da filosofia encontramos três diferentes respostas acerca da questão: de onde vem a ética? Pensamos que responder à questão a partir dessas perspectivas nos lança para uma melhor definição do formato contemporâneo desse debate. Uma primeira ponderação quanto à origem dos valores morais, como o bem, a justiça, a honestidade, a solidariedade, a gratidão... é relacioná-los à ideia de uma existência própria. Assim assume-se o pressuposto de que eles independem de nossa vontade. Encontramos essa concepção mais precisamente a partir de um *locus* religioso. Tais valores constituem-se como verdades atemporais no seio do espírito divino as quais são transmitidas aos homens. O pressuposto também é assumido por Platão no século V a.C, ele desenvolveu uma concepção desse gênero. Para o filósofo, o “Bem” tem sua existência no mundo das ideias, ele não tem uma relação direta com a história humana. Defende ele que este bem é igual em todas as culturas, tempo ou língua podendo os seres humanos se voltar para tal realidade mediante o pensamento. Porém, o bem independe dos julgamentos e ações desses seres.

Outra perspectiva de resposta é afirmação de que os valores morais não têm seu princípio numa realidade aquém nem além à nossa. Eles fazem parte de nossa realidade factual, do existir humano, motivo pelo qual são definidos em conformidade com nossa

natureza. Sua origem aponta para a história humana e não para uma ordem divina. Rousseau é um representante dessa ideia na medida em que afirma que o princípio da ética se encontra na natureza humana. Temos assim que:

A santa voz da natureza, mais forte que a dos deuses, fazia-se respeitar na terra e parecia relegar ao céu o crime com os culpados. Há, portanto, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias e é a esse princípio que chamo de consciência. (ROUSSEAU, 1989, p.47).

Segundo o pensamento exposto os princípios morais, de forma espontânea, falam no coração humano, na sua sensibilidade. Sendo a voz da consciência a ordem indicativa do bem e do mal, essa voz que, na interpretação de Droit (2012, p.47): “nos torna orgulhosos ou envergonhados de nossos atos, é a própria natureza”. Essa possibilidade atribuída à busca do princípio ético se contrapõe ao papel da reflexão como princípio norteador de seu agir, na medida em que o conhecimento do bem ou do mal não prescinde de um exaustivo ato do refletir humano. O móbil interno dessa ética é o sentimento de piedade. Este, segundo filósofos como Rousseau, Mêncio e Schopenhauer, mostra que a ética é um movimento natural do homem.

Porém, diariamente nos deparamos com pessoas que, à primeira vista, não sentem nenhuma piedade. A “ausência” desse sentimento não possibilita inferir que exista uma exceção, o que invalidaria a crença numa condição natural. Quanto a essa “ausência”, Droit (2012, p.49) explica:

não quer dizer que elas não sintam nada, mas que elas se habituaram a já não prestar atenção naquilo que sentem. Não são desprovidas de piedade, mas treinaram para se tornar indiferentes e insensíveis. Rousseau diz que elas sufocaram a voz da natureza dentro delas.

Por fim, a terceira hipótese afirma que nenhuma regra, nenhuma norma, nenhuma ética tem existência própria, seja ela divina ou terrestre. São os seres humanos, a partir do seu contexto sociocultural, que criam suas normas e valores. Tal afirmação aponta para uma inexistência de sentido tanto na espécie humana como no mundo. Logo, seria papel dos seres humanos, dotados de sensibilidade e razão, a criação desse sentido, bem como a invenção da ética. A afirmação é assumida por filósofos contemporâneos como Sartre e Albert Camus. Aquele acredita ser a liberdade o único fundamento do valor, já para este, o mundo, bem como a existência, são absurdos, completamente desprovidos de significado próprio. Ambas

as visões não condizem com o pensamento huberiano acerca da questão uma vez em que ele, na tentativa de estabelecer um princípio, fundamenta a partir de sua ontologia da relação. Portanto, tal imperativo encontra-se na verdadeira resposta dada ao Outro no face a face.

Sobre “crença” na ação livre do homem, Sartre (1994, p.73) acentua: “[...] a minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada me autoriza este ou aquele valor, esta ou aquela escala de valores”. Segundo ele, o homem decide sozinho. Tanto o céu como a natureza se calam, restando apenas ao homem decidir suas regras de ação. Tais afirmações nos possibilitam vislumbrar uma das diferentes perspectivas que assume a ética na contemporaneidade.

A responsabilidade, em quase todas as reflexões acerca da ética, sobretudo no cenário contemporâneo, é enfatizada assumindo um papel central nas investigações. O que o homem faz de bem ou de mal é ele quem decide. Uma questão em que se coloca a consciência do bem ou do mal é: e se ao homem não for dada a possibilidade de tal conhecimento, sobre qual solo irá se fundamentar o agir? A filosofia kantiana resolve essa questão na medida em que ela afirma que a lei moral, de uma forma universal, isto é, independentemente da idade, da cultura ou do *status* cognitivo do homem, está em cada um de nós. Kant (2011, p.75), diz: “a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes a priori”. Para ele, nada é mais simples para o homem do que o reconhecimento do dever. Este, ainda segundo Kant (2011, p.229), “deve ser uma necessidade da ação praticamente incondicionada; ele tem de valer, pois, para todos os seres racionais [...] e só por isso tem de ser também uma lei para toda vontade humana”.

Sendo a prática da moralidade uma ação do homem por dever (sentimento de respeito à lei moral), e tendo este homem plena consciência de sua responsabilidade em direção ao alcance daquela, resta-nos perguntar: por que atualmente é tão difícil para o homem contemporâneo assumir atitudes que lhe possibilitem ser reconhecido como um sujeito ético? Por que fazer isso hoje é mais complicado do que nos tempos de outrora? Pensamos que tais respostas nos conduzem a três motivos, os quais expressam a dificuldade, bem como as diferentes reflexões em torno do pensamento ético na contemporaneidade.

O primeiro motivo aponta para os acontecimentos marcantes do século XX. Sobre estes, destaca Pivatto, (*in* Oliveira (Org.), 2000, p.79):

entre outros, devem ser lembradas as duas guerras mundiais, que mostraram a ineficácia dos princípios éticos que norteavam as sociedades; as revoluções que traíram seus ideais vitimando milhões de inocente [...]; a crise da razão e das ciências humanas; a disseminação e perda de sentido, com a inevitável

ruína de humanismos prometedores, de instituições veneráveis e o abalo profundo que faz estremecer toda a tradição cultural do Ocidente.

Massacres inaceitáveis se inscreveram nessa época em nome da construção de um “novo homem”. Valores como o ideal de igualdade e a erradicação da exploração do homem marcaram a ideologia dessa época. Para tanto, sobre o nome desses mesmos valores ergueram-se, o totalitarismo comunista, assassinaram-se, traíram-se e massacraram-se milhões de pessoas. O totalitarismo nazista legitimou a impossibilidade da cultura de construir uma muralha contra a barbárie. O povo alemão era educado, culto e refinado, enfim, cheio de “precedências” humanas. Mesmo tendo ele tais qualidades, estas não o impediram de assumir posturas completamente inumanas. Chega-se, pois, à conclusão de que nem a educação, nem a técnica e nem o desenvolvimento foram capazes de frear a ação genocida de tal cultura. Sobre essa conclusão, e principalmente após a Segunda Guerra Mundial, ergue-se a tentativa de dar uma fundamentação à ética. Iniciativas, como a criação da UNESCO em 1945 e a Declaração dos Direitos Humanos em 1948, buscaram elaborar uma ética para se viver em comunhão.

O segundo motivo sobre o qual se ergue uma nova tentativa de se vislumbrar uma ética contemporânea se encontra na tentativa de expandir e aplicar as descobertas científicas. O corpo passou a ser visto de uma forma fragmentada, isto é, apenas de modo químico, físico e experimental, seu *status* era de pouco mais que uma máquina ou aglomerado de células e de elementos químicos que deveriam ser consertados e trocados. Em nome do desenvolvimento científico, animais passaram a ser sacrificados, a flora degradada, enfim, o ser humano quando objeto de investigação foi desapropriado de sua condição e evadido por métodos que buscavam esvaziar seu mistério. Tais acontecimentos deram origem a outras ramificações da ética, a bioética e a ecoética.

Devido a essas novas técnicas houve um significativo aumento no tocante às elucubrações acerca de um postulado ético contemporâneo. A complexidade social, o crescimento do comércio em escala mundial (importação e exportação) e as indústrias alargaram o raio de abrangência da ética, possibilitando sua ramificação para diversas áreas. Surgem assim, éticas específicas às quais nos apresenta Droit (2012, p.75): “Nesses últimos anos, vimos, portanto, se constituir uma “ ‘ética dos negócios””, uma “ ‘ética do esporte””, uma “ ‘ética das mídias”””. Tais ramificações apontam para uma falência do agir humano em consonância com um *éthos* capaz de abrigar em uma só morada o outro e o eu? A atrocidade de Auschwitz decretou a impossibilidade da ética.

Após o holocausto houve muitas tentativas de renovação da ética. Seu formato contemporâneo mais profundo, a nosso ver, assenta-se nas reflexões filosóficas de Emmanuel Levinas e de Martin Buber. Estes são considerados pensadores contemporâneos não por viverem numa mesma época, mas, por expressar em seus pensamentos uma relação ímpar com o próprio tempo numa atitude ambígua de aderência e distância. Sobre o significado de ser contemporâneo, Agamben (2009, p.58) acentua:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mais exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo.

Portanto, são contemporâneos porque ambos fixam os seus olhares no seu tempo, numa busca de perceber não as luzes que buscam iluminar “esplendorosamente” a realidade, mas sim, a escuridão que centelha após os inebriantes feixes de luz. Sobre o sentido atribuído ao escuro, pondera Agamben (2009, p.63):

O escuro não é, portanto, um conceito privativo, a simples ausência da luz, algo como uma não visão, mas o resultado da atividade das off-cells, um produto da nossa retina. Isso significa, se voltarmos agora à nossa tese sobre o escuro da contemporaneidade, que perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes.

Portanto, certificamo-nos de que, ao refletir a partir do pensamento levinasiano e buberiano, estamos falando de exímios pensadores contemporâneos, porque ambos foram capazes de perceber o escuro do seu tempo como algo que lhes diz respeito e, de uma forma incansável, os interpelou. Pensamos então que, ao expor seus pensamentos, mesmo que de uma forma sintética, nos encaminharemos para o que, nesse capítulo, bem como no decorrer do texto, entendemos e, por assim dizer, buscamos contribuir com uma perspectiva ética na contemporaneidade. Por vezes, nos colocamos contrários ao pensamento levinasiano por reconhecer seu limite e também não comungar com o caminho que ele percorre acerca da questão. No entanto, a discordância não nos conduz para outro foco da abordagem, apenas damos outra conotação com vistas ao mesmo objetivo de investigação, isto é, a reflexão acerca da ética e da alteridade. Sendo assim, nos encaminharemos para apresentar as

elucubrações levinasianas sobre a ética no intento de finalizarmos este subcapítulo, bem como de preparar o terreno para a contribuição buberiana acerca da questão.

Levinas se preocupou com as ações humanas em direção ao outro e buscou construir uma ética da responsabilidade. Segundo Pivatto, (*in* Oliveira (Org), 2000, p.79), ele

Elabora lenta e progressivamente um pensamento original e fecundo, em diálogo com alguns representantes da tradição filosófica ocidental, no qual propõe um “humanismo do outro homem”, aberto ao infinito e responsável pelo outro. Aqui, a exigência ética é proposta como o sentido profundo do homem que o eleva ao humano como realização e destino tanto individual como social.

Tendo ele vivido os mais terríveis horrores nos campos de concentração nazista e visto o humanismo predominantemente ora, positivista, ora subjetivista, adentra as questões a partir do pensamento bíblico e do Talmude, bem como, do judaísmo contemporâneo, na tentativa de propor uma reflexão ética vigorosa. Ele não busca rejeitar o humanismo, mas reativá-lo proporcionando outra fundamentação. Sobre o humanismo, pondera Levinas (2009, p.71), “A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições”.

Na tentativa de superar os destroços do humano financiado pela crise do nosso tempo, Levinas direciona sua filosofia para um novo ponto de partida: a experiência originária do encontro entre humanos. Sua ética instaura-se na relação inter-humana partindo do princípio de que a singularidade da pessoa é irreduzível a conceituações generalizantes. Ele rompe com as expressões filosóficas como o estruturalismo e o marxismo, porque acredita que tais pensamentos filosóficos colocam o indivíduo submetido às estruturas impessoais das engrenagens sociais e da linguagem. Para ele, esses pensamentos não reconhecem na alteridade o verdadeiro sentido da existência. A relação com o Outro é desprovida de mediações e de conceitos esclarecedores que venham a figurar um tipo de aprisionamento no ser. O verdadeiro significado do Outro não vem do mesmo, mas do em-si do rosto. Este, segundo Pivatto, (*in* Oliveira (Org.), 2000, p.90), “não pode ser englobado pela compreensão-objetivação; ele rompe com a fenomenalidade do mundo”.

A ética da alteridade tem como princípios essa nova relação com o rosto, relação que apresenta como imperativo o “não matarás”. Este, ao se apresentar, põe em xeque o poder de dominação do mesmo. Expressando nudez e miséria, o rosto se encontra na condição iminente da mortalidade, reclamando socorro à bondade. A nudez não figura como mediação ao

conhecimento do sujeito, isso porque o rosto não se presta a essa finalidade. O rosto é abertura à transcendência, portanto, é expressão e sentido que dá sentido à ética da alteridade levinasiana. Segundo Melo (2003b, p.94), “Na relação ética, a nudez do rosto denuncia toda forma de redução totalizadora refletida nas estruturas político-sociais”.

A reflexão levinasiana sobre o rosto do Outro nos coloca no cerne de seu pensamento ético na medida em que, ao colocar-se em exposição, o rosto reclama a impossibilidade de ser morto. Ele se opõe ao mal de ser e nos invade na medida em que se oferece como um interdito, “não matar”. Nesse sentido, a alteridade se revela sem se revelar, aparece sem de si produzir conceitos. O interdito indica a não negação da integridade do outro enquanto Outro. Sobre ele, explica Melo (2003b, p.208):

O rosto que se impõe é o mesmo que se expõe a mim; seu interdito desfaz os meus poderes, mas continua exposto à possibilidade de ser nadificado. Anular o rosto, possuí-lo no nível do conhecimento, sintetizá-lo num conceito, significa a sua morte e o fim do interdito.

Portanto, quando pensamos em refletir sobre a ética contemporânea, buscamos assumir a dimensão da alteridade como caminho norteador. Fizemos menção ao pensamento de Levinas não para nos filiar a ele completamente, mas para melhor definir o rumo de nossas discussões e reflexões a partir da filosofia de Martin Buber. Pensamos que sua intenção acerca do tema sobre a ética possui algo em comum com a de Buber, resgatar o lugar do Outro no cenário contemporâneo. Esse outro que, por vezes, foi conduzido ao esquecimento devido às tentativas de redução de sua singularidade a conceitos e paradigmas que o invadiram, buscando apreendê-lo e propor-lhe fundamentação. Não é o Eu quem fundamenta a existência do Outro, mas é este que gratuitamente se oferece e fundamenta o seu existir. O reconhecimento da presença do Outro, da sua alteridade inalienável, proporciona ao Eu uma existência verdadeira, autêntica em consonância com direção ao *éthos*. Reconhecer essa alteridade não prescinde da presença a si mesmo, assumindo a “máxima” da espontaneidade e da disponibilidade pessoal para o engajamento na vida dialógica.

## **2.2 O tornar-se presente e a conversação genuína: um chamado da alteridade**

A experiência objetivante do Outro não concorre para a relação dialógica Eu-Tu, a dinâmica da experiência já nos lança para longe da presença do Tu. Coloca-nos no âmbito

dessa presença a “exclusividade” do face a face e a vivência a partir da totalidade do que se é. Sob o risco de não acessar a verdadeira exposição do ser do Outro, se estabelece a condição de não ocultar nada de si. O imperativo da presença, a qual se revela num instante fugaz, se opõe ao imperialismo da objetividade tão pleiteada pelo saber científico e tão repudiado pelo homem contemporâneo, uma vez em que esse, na maioria das vezes, se esquia de viver sob a verdade de si. Submetido à objetividade, na qual a presença não é alcançada, resta ao homem viver necessariamente no passado ou no futuro. Tal condição nos faz deduzir a total impossibilidade de redução do Tu aos ditames da experiência.

O tornar-se presente da pessoa revela o que de fato acontece no âmbito da vivência dialógica, isto é, uma mútua confirmação possibilitada pelo dirigir-se um-ao-outro de forma autêntica. O ato de dirigir-se ao Outro implica assumi-lo a partir da sua condição essencial, reconhecendo-o a partir do que ele é. Conclui-se, portanto, que esse ato caracteriza-se pela afirmação de sua alteridade, como essencialmente Outro diferente de mim. A relação pretendida a partir da afirmação da alteridade implica o reconhecimento da distância, e esta denota a essencial diferença que marca o Outro e Eu como seres singulares. A distância solidifica a não possibilidade de reduzir o Outro a conceito, a mera exposição explicativa, uma vez em que ela se coloca como barreira às investidas da objetivação do Eu. A distância possibilita revelar o primado ontológico da relação, uma vez em que ela delimita e se inscreve como impossibilidade à colonização do Eu sobre o Tu numa tentativa de homogeneização definitiva e intransponível. Essencialmente, Eu e Tu somos seres de relação, isso não implica dizer que formamos pares um com o outro, haja vista a distância originária que, pela especificidade que a constitui, afirma o reconhecimento da diferença essencial entre Eu e Tu. Essa diferença nos aproxima a partir do primado da relação sem que percamos nossa especificidade de ser singular.

Incorre num equívoco a compreensão de distância que conduz ao pensamento de que o aumento dessa se aproxima mais da situação originária do que da entrada em relação. A distância é compreendida no pensamento de Buber a partir do ponto de vista ontológico, ela se caracteriza como pré-pessoal. Nesse sentido, ela assume uma característica de precedência, tanto no que concerne às relações Eu-Tu como nas Eu-Isso, as quais constroem a existência singular do homem. No entanto, o aumento da distância, o qual conduz o homem para o relacionamento Eu-Isso, exerce uma dupla modificação: o homem se distancia do momento da presença a si mesmo e, conseqüentemente, provoca uma mudança no ser que está em sua frente, tornando este um objeto do Eu. Sobre o erro e a compreensão da “distância originária” no pensamento de Buber se posiciona Zuben (2008, p.9):

Não podemos, entretanto, identificar a “distância” com a atividade Eu-Isso. Ao contrário, esta atitude a pressupõe. Não há conflito entre as afirmações de distância e relação e as teses apresentadas em Eu e Tu. O que podemos observar é, ao contrário, uma profunda ligação entre as duas atitudes e os dois movimentos fundamentais de que fala DISTÂNCIA E RELAÇÃO. A “distância e a falha em entrar em relação não são propriamente atos, mas, estados do ser humano. Enquanto ato do homem, envolvendo o seu ser em sua totalidade, intencionalmente realizado como abertura ao outro, a relação dialógica depende de uma decisão livre e corresponsável da pessoa. A “distância” por sua vez não depende, por assim dizer, de um ato do homem, mas ela é aquilo que especifica o humano enquanto tal, isto é, enquanto estabelece um mundo, dando sentido a este mundo e ao mesmo tempo à sua existência.

Nesse sentido, a distância assume a condição de pressuposto para as atitudes do homem, uma vez em que ela nos possibilita o estatuto de ser humano nos diferenciando dos outros seres da natureza como único ser capaz de atribuir sentido ao mundo e ao nosso existir. A atitude do homem de distanciar-se concorre para instaurar uma espécie de relacionamento no qual o Outro é visto a partir de um olhar que se efetiva pela capacidade de apreensão em conceitos pelo Eu. Ao passo que a distância minimiza-se em função da relação, surge o fenômeno da fantasia real. Com isso não queremos associar o movimento originário de distanciar-se do que está em nossa frente com uma atitude reflexiva do homem, embora esta a pressuponha.

Segundo Zuben (2003), a intenção de Buber é desvendar o sentido existencial da palavra que, pela intencionalidade que a anima, é princípio ontológico do homem como ser dialogal e dia-pessoal. Para Buber, a palavra proferida é uma atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser do homem. A palavra-princípio Eu-Tu, uma vez proferida, desperta o dom da “fantasia real” na interioridade do homem. Essa fantasia consistiria num penetrar vigoroso no outro que torno presente a mim em sua totalidade. Assim, Buber (2007a, p.148) assinala sua especificidade:

[...] na sua essência este dom não é mais um olhar para o outro; é um penetrar audacioso no outro, potente como um voo, penetrar no outro que reivindica o movimento mais intensivo 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.

A culminância da relação se dá no tornar-se presente da pessoa, o que pressupõe conhecer sua interioridade. Tal conhecimento nos permite acessar o homem autêntico, o que significa um ato de acolhida, de aceitação do Outro na sua alteridade. O dialógico caracteriza-se por não limitar-se ao tráfego dos homens entre si como um comportamento que expõe a consciência da atividade, mas por um comportamento de ser a ser dos homens um-para-com-o-outro.

A alteridade se apresenta a partir da palavra que nos é dirigida e nos convoca a respondê-la. Responder é responsabilizar-se com a palavra que não esconde nada de si quando nos solicita. A resposta responsável pressupõe uma reciprocidade à palavra que nos é dirigida. Portanto, a verdadeira resposta tem como exigência o reconhecimento da totalidade do outro, da presença do ser que ele faz “uso” para intercalar-me, bem como a predisposição para responder-lhe a partir do ser. O reconhecimento da presença do Outro tem como condição *sine qua non* a presença a si mesmo. Daí conclui-se que afirmar o Outro em sua alteridade pressupõe tornar-se presente a si.

O Outro, a alteridade, se oferece por graça, requerendo de nós uma resposta. Dependendo da forma que lhe respondemos, instaura-se ou não uma conversação genuína. Sobre tal conversação esclarece Buber (2007a, p.154):

se uma conversação genuína deve surgir, então cada um dos seus participantes deve trazer-se a si mesmo para ela. E isso significa também que ele deve estar pronto a dizer em cada ocasião aquilo que verdadeiramente tem em mente no que diz respeito ao objeto da conversação.

Tal conversação pressupõe uma verdade total, capaz de expor o próprio movimento do ser, capaz de voltar-se para o Outro a partir dele numa dinâmica de confirmação e aceitação. Confirmar o ser do outro não é aprová-lo no tocante as suas atitudes, mas, mesmo sendo contrário a elas, devemos ser capazes de dizer, segundo Buber (2007a, p.154), “sim à sua pessoa, aceitando-a como parceiro de uma conversação genuína”. Ele situa tal conversação no âmbito da esfera ontológica, a qual se constitui pela autenticidade do ser. Avessa à aparência, a conversação genuína efetiva-se no ato de voltar-se para o Outro de forma verdadeira; num ato de “voltar-se do ser”. Aqui, o Outro é presentificado em sua totalidade como pessoa única a ser confirmada e aceita pelo que se é. Nessa perspectiva, a conversação se converte no ato de “perceber a pessoa”, mas realiza-se na medida em que o Outro é encontrado como alteridade na aceitação de sua parceria.

Portanto, um diálogo autêntico só se estabelece no incondicional reconhecimento do Outro. Sua condição de genuíno instaura a superação da aparência, a qual tem a função de destruir qualquer tentativa de relação de ser a ser. A compreensão de tal condição encontra-se em Buber (2007a, p.155), “onde a conversação se realiza em sua essência, entre parceiros que verdadeiramente voltaram-se um-para-o-outro, que se expressam com franqueza e que estão livres de toda vontade de parecer”. A verdade no ser é o *lócos* que fornece o oxigênio para a conversação genuína, o que quer ser dito se encontra na pessoa, a qual não deve esquivar-se de dizer, nem reter dentro de si.

Não obstante, não há um pré-conhecimento do que deve ser dito por não ser possível preordenar a conversação, seu curso provém do espírito<sup>19</sup> o qual nos indica o que dizer. Seu apelo é quem estabelece a ordem, e da imprevisibilidade instaura-se o novo. Logo, nos cabe afirmar que a conversação genuína não é passível de programação nem de previsibilidade. Buber, ao situar a verdadeira conversação no âmbito do imprevisível, endereça uma crítica às publicidades de nossa época, as quais promovem um falso diálogo, e assim se posiciona Buber (2007a, p.156): “Mas, por mais elevado que seja o seu *niveau*, um debate público não pode ser nem espontâneo, nem direto e nem franco; um colóquio apresentado como audição está separado da conversação genuína por uma barreira intransponível”.

A verdadeira comunicação não é expressa pelos árduos falares de um para o outro, estes não constituem uma conversação. Ademais, uma comunicação verdadeira não prescinde de sons ou de gesto algum. Sobre a afirmação Buber (2007a, p.35) pondera: “A linguagem pode renunciar a toda mediação de sentidos e ainda assim é linguagem”. A verdadeira comunicação pressupõe a presença no ser, e tornar-se presença é, sobretudo, dizer Tu ao Outro que me é dado gratuitamente no diálogo. Quando somos capazes de tal feito, experienciamos a relação também do lado do outro, atitude que não nos deixa abdicar da nossa especificidade própria. Nesse sentido, a presença se instaura na relação dialógica Eu-Tu. Ela evidencia-se quando o Eu presentifica o Tu e, ao mesmo tempo, é presentificado por ele. Todavia, é nesse exato momento – quando acontece essa comunicação dialógica da presença – que se instaura uma vinculação ontológica do Eu ao Tu, sem que ambos percam sua realidade e atualidade.

A presença na relação instaura a finitude, haja vista que o próprio caráter de abertura ao Outro define simultaneamente o ser do Eu como finito. O Outro se apresenta como limite

---

<sup>19</sup> Ao falar de espírito não estamos querendo nos referir a uma realidade metafísica. É preciso considerar que a filosofia buberiana mantém uma estreita relação com a mística hassídica, para a qual não existem dois mundos. Nesse sentido, o espírito a que Buber se refere é fundamentalmente a resposta do homem a seu Tu. O espírito é compreendido pelo filósofo como vivência.

de nossas possibilidades conceituais. É nesse sentido que ele nos é inapreensível, não podemos contê-lo em teorias totalizantes e explicativas. Qualquer tentativa de objetivá-lo se liquefaz na medida em que nos apresenta nossa impossibilidade de enclausurá-lo. A presença possibilita a comunicação verdadeira, o diálogo genuíno. Este só se dá em clima de plena reciprocidade. O diálogo genuíno não se efetiva devido à necessidade de produzir som nem gestos que venham a servir-lhe de indicativo, ele é essencialmente presença que comunica sem “falar”.

Mas, afinal, o que é tornar-se presente? Tornar-se presente é, em linhas gerais, ser capaz de dialogar de forma autêntica e sem preconceitos do que ou de quem é o Outro *a priori*; pois estes inviabilizam a aceitação da alteridade e, conseqüentemente, a relação dialógica. Tornar-se presente é se lançar ao encontro, sem medo de ser o que se é, sem interesse algum a não ser tomar conhecimento íntimo do Outro que se oferece no encontro. Enfim, é ser capaz de se expor – entregar o seu próprio ser à relação - e não se impor ou se propor numa atitude de esquivar-se desta. Para tanto, a relação dialógica provém das solitudes cotidianas, o encontro ontológico efetiva-se de forma antropológica, ou seja, no que acontece entre os homens; no seu inter-humano. O mundo e suas exigências nos intercalam e requerem de nós uma resposta singular, confirmando sua presença na presença a nós mesmos.

### **2.3 A nostalgia de um mundo novo e o direcionar-se ao outro: dificuldades presentes à vida dialógica**

A filosofia buberiana é marcada por uma intransponível relação entre vida e obra. Ambas articulam-se de uma forma que cada uma a seu modo, prestou-se como testemunho à outra. São notáveis as contribuições de suas obras em vários campos do saber. Para tanto, sua pretensão não era a construção de um sistema filosófico, mas debruçar-se sobre a vida em seu desenrolar no dia a dia, buscando possibilitar ao homem uma reflexão acerca do caminho a ser descoberto através das exigências da realidade que o cercava. Tais exigências promanavam da palavra do outro que constantemente lhe era dirigida requerendo deste uma resposta. O responder verdadeiro livrá-lo-ia de seu enclausuramento existencial. Acentua Buber, *apud* Zuben (2003, p.163),

O indivíduo não terá rompido, diz Buber, sua solidão senão quando reconhecer no outro, com toda sua alteridade, como si mesmo, como homem; senão quando adiantar-se em direção ao outro num encontro grave e

transformador. É evidente que tal processo não pode surgir senão de um abalo e de um brusco despertar da pessoa enquanto pessoa.

Ao convocar o homem a romper sua solidão, Buber reconhece na resposta dialógica dada à alteridade a saída para o enclausuramento pessoal que a modernidade nos proporcionou a partir de sua investida pedagógica que ora potencializa o individualismo, ora o coletivismo. Ambos não contribuem, segundo Buber, para o reconhecimento de si como pessoa. Sua proposta dialógica não figura no intento de legar uma doutrina, mas busca resgatar o humano do sequestro violento que lhe fora feito, o qual lhe distanciou de seu *habitat* natural, a vida da relação. O itinerário de sua filosofia é representado pelo primado dialógico, e Buber (2007a, p.47): “Tomo alguém pela mão e conduzo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo”.

A filosofia de Buber se apresenta como um pensamento responsável por nos alertar como devemos tecer nossa existência. Ele entende que sua missão é retirar as vendas dos olhos dos homens que impedem o olhar verdadeiro (o reconhecimento do outro e de si como parceiros), bem como, animar suas almas na “árdua” busca de sua total realização; retornar ao âmago natural, ao mundo da relação. Portanto, seu pensamento expressa sua missão: contribuir para o conhecimento do homem em particular e da sociedade contemporânea em vistas de pôr fim ao poder estatal de legislador de princípios sociais e éticos, os quais não subjazem à essencialidade que anima o existir humano. Sob o poder do Estado contemporâneo, sobretudo pautado na proposta científicista e na crença em uma razão capaz de levar o homem à realização de sua plena existência, Buber expõe seu pensamento alicerçando-se a partir de uma visão ontológica do humano. A compreensão ontológica deste, segundo ele, nos fornece os meios pelos quais podemos pensá-lo antropológicamente.

As limitações da linguagem científica tornam-se evidentes ao homem contemporâneo, mas elas expressam a insuficiência de dizer o homem em conceitos. Estes, devido ao seu caráter reducionista, mais se afastam do verdadeiro humano do que se aproximam. A insuficiência é ainda mais evidente quando busca, após interpretar, propor formas de ações (com pretensões universais) ao desenvolvimento da dimensão fundamental do existir humano. A proposta dialógica buberiana chega ao nosso tempo e nos lega, de uma forma original, outra perspectiva de compreensão do humano, sobretudo, no tocante a sua postura ética. A dialogicidade é assumida em detrimento do olhar fragmentado da ciência. A palavra diálogo não é primeiramente usada por Buber e, por vezes, seu uso caiu em descrédito. Pondera Zuben (2003, p.165), que “o uso abusivo do conceito diálogo gerou uma sobrecarga

semântica. Além de empobrecê-lo em seu sentido autêntico, provocou seu descrédito etiquetando-o como mera categoria de um pretensão humanismo piegas e anacrônico”.

A conotação dada ao diálogo por Buber assume outra perspectiva. Emanada da relação inter-humana ela se apresenta como uma relação “atípica”, porque a proposta dialógica de Buber é provocadora, sobretudo, porque sua compreensão acerca do encontro dialógico surgiu da experiência do desencontro, porque seu molde e sua legitimidade são uma composição das circunstâncias concretas, sendo estas referentes ao indivíduo ou à comunidade. (cf. ZUBEN, 2003, p.166). Atípica por recusar-se a ser compreendida a partir de processos psicológicos ou como um simples meio de comunicação entre os homens. O dialógico no conjunto das obras de Buber é situado no âmbito de sua antropologia filosófica. A pretensão de vislumbrar um mundo novo está intrinsecamente relacionada a interrogar-se sobre o ser do homem (homem singular) em seu desenvolvimento cotidiano no mundo, e não em propor métodos universais de comportamentos, os quais não reconhecem a singularidade de cada homem em direção à sua realização existencial.

Questionar-se sobre si mesmo é necessário para se pensar numa outra forma de existir enquanto humano. Tal questionamento assume um compromisso ético, o qual nos possibilita ir à procura de um novo mundo para viver nossa humanidade. Ao propor vislumbrar um mundo novo, Buber nos conclama para o ato de direcionar-nos ao Outro com a totalidade do ser e aceitá-lo da mesma forma. Caminhar para o encontro com a alteridade a partir de seu legado dialógico nos possibilitará a vivência de uma nova ética contemporânea, isto é, uma ética da alteridade. Nesta, o Outro se apresenta como condição necessária à realização.

Ao se posicionar em busca de uma relação ética, Buber endereça seu pensamento reflexivo acerca das relações sociais, mas não pretende extrair dessas sua proposta de eticidade. O seu legado ético assume a dimensão inter-humana como princípio. O autor faz uma distinção entre aquelas e estas quando nos diz que a relação social não se traduz em relação de pessoa a pessoa. Em contrapartida, ele afirma a importância da relação inter-humana como um acontecimento capaz de expressar a verdadeira vida entre homens. A importância dessa relação é posta por Buber (2007a, p.137) dessa forma:

[...] importante é que, para um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assumam para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto mas como seu parceiro num acontecimento de vida.

A realização do encontro dialógico, possível somente na esfera do inter-humano, nesses termos, assume a condição de imperativo na sua proposta ética. No entanto, seu pensamento filosófico nos alerta para três dificuldades à realização deste. A primeira é representada pela dualidade de ser e parecer, das quais tratamos anteriormente. A segunda é referente ao modo como percebemos os outros, no qual ele nos diz que perceber o outro é tomar conhecimento íntimo o que se diferencia de um olhar analítico (BUBER, 2007a, p.41). A terceira dificuldade é marcada pela tendência que temos em nos “impor” ao outro, na qual ele nos propõe o caminho da “abertura”. Tais impedimentos à vida dialógica se colocam como barreiras à proposta de sua ética. Desvendar o sentido da existência dialógica do homem urge como imperativo para se pensar uma ética contemporânea a partir da proposta da filosofia do diálogo de Martin Buber.

A vivência cotidiana do homem é assumida por ele como principal responsável por caracterizar o próprio modo de ser como homem. A partir desta, o homem se vincula ao mundo como sujeito ético ou não. O ato de vincular-se dá-se mediante o ato de proferir uma das duas palavras, Tu ou Isso, entendidos como dois princípios da existência humana. Buber os identifica como princípios: dialógico ou monológico. O primeiro trata-se de uma atitude de direcionar-se ao Outro na sua singularidade e unicidade, ao passo que o segundo é responsável por um posicionamento que visa a tomar o outro como alvo de experiência e utilização. O Outro a quem nos “direcionamos” a partir da atitude monológica se encontra numa coerência entre tempo e espaço nos oferecendo uma estabilidade e uma tranquilidade face ao mundo. Já o Outro, a quem nos direcionamos a partir da atitude dialógica nos convida a nos expormos à incoerência do tempo e do espaço nos propiciando uma vivência relacional fugaz e insegura, completamente imprevisível.

O primeiro princípio, expressa a proposta de Buber de um mundo novo que se torna possível somente na medida em que somos capazes, a partir de nossa força vital, de vincular-se ontologicamente, caminhar em direção ao outro. Tal caminho é percorrido no risco que se assume quando ousamos volver nossos olhares nostálgicos e clamantes por uma nova forma de existir como humano, forma esta que nos vincula e possibilita intentar uma vida pautada no agir ético. Seduzida pela segurança do mundo do Isso, no qual as pretensões de coletividade se encontram irrepresentadas pela atitude de responsabilidade e de liberdade, a pessoa singular nem os demais membros que compõem a sociedade podem participar da vida do espírito. A ausência de disponibilidade para o direcionar-se à alteridade se apresenta como fatalidade, a qual se contrapõe ao vislumbre de um mundo novo onde a palavra endereçada encontra a disponibilidade pretendida para o agir ético.

A realidade contemporânea é marcada por uma profunda crise nas relações humanas, as quais, quase que totalmente, não expressam mais o sentido do humano devido à luta pelo sucesso particular encabeçado, pelo imperialismo do individualismo, ou do coletivismo, os quais não proporcionam ao homem produzir uma palavra que figure como responsabilidade ao Outro, mas apenas uma palavra sem rosto, amorfa, mascarada pela ilusão do estar junto. Mesmo frente a essa conjuntura existencial vivida na sociedade hodierna, Buber conserva sua fé no humano no intento de encontrar, nos diferentes seres humanos e nas diferentes sociedades compostas por estes, uma predisposição dialógica, a qual potencializa o desejo de nostalgia, isto é, de “retorno” ao vínculo cósmico.

Ele acredita que a palavra falante conduz o ser em direção ao aceno para o Outro, a um aperto de mão sincero, no qual a verdadeira saudação se efetiva no dizer sem dito. A palavra proposta por Buber, que encontra seu princípio no entre, expressa nossa saída de si em direção ao Outro em busca da terra natal, terra esta caracterizada pela sua ontologia da relação como *locus a priori* que identifica o existir humano, para o qual, segundo Buber, todos nós desejamos retornar. Retorno este que, salienta-se, não nos leva para outro mundo, mas possibilita a vivência neste de forma comprometida, ética, a qual depende da disponibilidade pessoal para a resposta dialógica efetiva-se.

#### **2.4 O primado do reconhecimento da alteridade e o caminho próprio: pressupostos para a realização da ética**

Os ensinamentos hassídicos, voltados para a renovação no interior da tradição judaica, possibilitaram a Buber vislumbrar uma perspectiva de direção em relação ao posicionamento pessoal em vistas ao reconhecimento da alteridade. Tal reconhecimento pressupõe o ato de indagar-se sobre o seu lugar no mundo, bem como da responsabilidade pessoal que se tem na medida em que se ocupa este lugar. Podemos encontrar tais preocupações buberianas, de uma forma mais preponderante, em suas obras *O problema do homem* e *O caminho do homem*, nas quais é estabelecido o caminho do homem como um caminho singular e comum a todos, o qual tem como o ato de direcionar-se a humanidade como um imperativo à realização da verdadeira existência. Esta não é compreendida a partir de uma atitude de omissão com o mundo, pois os acontecimentos e eventos do mundo dizem respeito à forma pela qual o homem efetiva sua presença neste. Aqui se evidencia a responsabilidade pessoal como atitude que diz respeito aos acontecimentos daquilo que se realiza como fenômeno no mundo. Portanto, faz-se necessária a busca reflexiva acerca do caminho específico do homem no

intento de investigar sobre a relação existente entre este e o reconhecimento da alteridade como pressupostos à efetivação de uma ética contemporânea.

A partir do ponto de vista religioso, Buber afirma a inexistência de um caminho único, o qual possibilitaria à humanidade guiar-se por ele e obter êxito no tocante à realização de sua existência singular, bem como, da coletiva. O caminho próprio é legado por ele como uma postura de escolha da pessoa de viver segundo a sua própria especificidade. Sobre este caminho, posiciona-se Röhr (2003, p.13) no que segue: “o caminho do homem não é o mesmo nem para todos, nem para alguns. O caminho é absolutamente individual”. Logo, o outro não pode ser alcançado por uma prática do homem que se presta a imitar o caminho de outrem, nem tão pouco este homem alcançará a realização de si mesmo. A imitação revela a vida a partir da aparência, a qual se coloca como um problema ao inter-humano por não favorecer ao encontro. Sendo o caminho individual, sua conquista, se dá pela não imitação, pelo reconhecimento do que nos é próprio, o qual se nos apresenta, sobretudo, pelo reconhecimento da alteridade.

A problemática que se apresenta no reconhecimento do caminho próprio nos conduz à reflexão sobre o ser. O conhecimento de si, da própria essência, ou seja, o autoconhecimento nos possibilita o conhecimento do nosso próprio caminho, e este pode ser encontrado mediante a dedicação efetiva à busca que se faz em direção ao ser próprio. A proposta buberiana de autoconhecimento sinaliza a primeira atitude a ser tomada. O esclarecimento sobre tal sinalização pode ser encontrado nas anedotas hassídicas interpretadas por Buber (1990, p.18), sobretudo, na pergunta feita a Adão: onde estás? O questionamento expressa a preocupação com o vínculo do homem com sua situação concreta, com a própria vida, numa atitude atualizadora do questionamento divino ao ser do homem. Nesse instante, um sentimento perturbador o toma provocando uma análise autorreflexiva de sua conduta.

O questionamento de Deus a Adão, se lhe apresenta como um movimento de fora para dentro, o qual lhe propicia a autocontemplação devido ao reconhecimento de sua responsabilidade em relação ao mundo. A questão endereçada a Adão encontra no ato de “esconder-se de Deus” uma resposta na obra *O caminho do homem*, a saber, Buber (1990, p.21) diz: “Adão se esconde para não precisar prestar contas, para fugir da responsabilidade da própria vida. Do mesmo modo se esconde cada homem, porque cada homem é Adão, na situação de Adão”. Tal situação vivenciada por Adão se assemelha à de todos os homens, pois a pergunta “onde você está” aponta para uma provocação de Deus para a pessoa e Sua intenção é atingir o coração. Ao esconder-se, numa atitude de livrar-se da responsabilidade, a existência humana é transformada em um amontoado de esconderijos, pois, esconder-se do

olhar divino é imergir-se no que é errado. A tentativa de esconder-se do olhar de Deus leva o homem esconder-se de si mesmo, portanto, a pergunta de Deus se inscreve na vida humana no intento de despertar no homem o desejo de sair.

Ao nos identificar com Adão, a nosso ver, Buber sinaliza, para o cerne do principal problema que se apresenta à vivência de uma ética na contemporaneidade, o qual se expressa por dois indicativos. Tais indicativos se encontram interligados e de uma forma indissociável, eles são: o não reconhecimento da alteridade como condição indispensável a tal vivência; bem como o não reconhecimento de uma ética que tenha como imperativo o ato de assumir o próprio caminho numa atitude responsável com as “exigências” de Deus para a vida humana.

A afirmação de que o homem tem um caminho que lhe é próprio nos remete a perguntar sobre sua natureza. Teria então o homem uma mesma natureza? Röhr (2003, p.13) “afirma haver uma desigualdade no tocante à natureza do homem, logo, qualquer imperativo ético que tenha como princípio de sua realização a natureza humana está fadado ao fracasso ao encontrar nessa natureza seu limite de realização”. Cada pessoa é diferente, então são insuficientes quaisquer ensinamentos éticos que se coloquem de uma forma vertical a essa indiferença. Segundo Buber (1990, p.27), “Com cada homem vem ao mundo algo de novo, algo único e novo [...] Cada homem é coisa nova no mundo e deve realizar a própria natureza neste mundo”. Sendo assim, torna-se clara a ineficácia de um pensamento ético que tome os homens a partir de uma natureza comum buscando torná-los iguais no seu agir.

A proposta ética de Buber se presta a alcançar um foco: Deus. Ele reconhece a igualdade de possibilidade dos homens de acessá-Lo, mas o acesso não se dá por um caminho universal, comum a todos, e sim, unicamente por um caminho individual, particular. Um princípio universal não atenderia autenticamente à especificidade de cada homem. A proposta ética buberiana sinaliza o que nós chamamos de determinação no ser. Chamamos de determinação a “ousadia” do homem em caminhar segundo o que lhe é próprio, segundo o que lhe conduz em direção a sua natureza. Tal caminho proposto requer muito mais do que a simples observância às normas socialmente construídas, mas o reconhecimento de si como ser que assume o real sentido de existir, ou seja, como ser que responde à palavra proferida numa atitude de reconhecimento da alteridade. Assim, como condição necessária de tal reconhecimento, atenta-se para a proposta buberiana de começar consigo.

A questão postulada por Buber sobre o ato de começar consigo remete ao compromisso particular do homem com o mundo. Segundo Lima (2011, p.129):

É urgente uma decisão originada no seio da própria vontade, um olhar que se volta para dentro, para perceber-se como dono de uma parcela de

responsabilidade nos acontecimentos, eventos que são um resultado exterior ao homem.

A urgência aponta para dois problemas cruciais acerca da relação com a alteridade: a atribuição de culpa ao outro pelos fatos acontecidos; bem como o desejo que ele reconheça sua parcela de culpa livrando-nos do peso de nossa existência. Tal atitude é identificada por Santiago (2008, p.300) como uma atitude de fuga que significa:

atribuir ao outro a culpa pelo acontecido, pela fuga expressa em tomar para si a responsabilidade pelo vivido. Tal fuga revela-se frequentemente por nossa insistência em exigir que os demais envolvidos reconheçam sua parcela de responsabilidade e mudem suas atitudes.

O peso da existência não deve recair sobre os ombros do outro numa postura de busca de sua corresponsabilidade para fazer o caminho que nos é próprio. A palavra endereçada não responde a si mesma, mas solicita ao ser a quem ela se direciona a confirmação de seu som. Não obstante, o olhar do homem para critérios subjetivos, no intento de fornecer uma resposta a estes, não o coloca em direção a seu caminho, pois, somente quando este homem é capaz de reconhecer algo fora de si, é que ele encontra o caminho que lhe é próprio.

O reconhecimento da alteridade se inscreve como imperativo à realização da ética na medida em que nos possibilita, pela dinâmica alternante da distância e da relação, conhecer o nosso caminho como pressuposto para sua realização. A vida ética necessita de uma preocupação honesta em realizar ações coerentes que indiquem nossa responsabilidade pessoal em relação ao mundo, sob a condição de tornar-se efetiva a realização da existência humana. Tal realização sinaliza para nosso ponto de partida. É do lugar onde se está que ela pode ser alcançada.

## **2.5 A realização da existência e o ponto de partida: a relação com o Outro como fundamento**

Realizar-se existencialmente na sociedade hodierna em que vivemos, sociedade em que o ter precede e legitima o ser, surge como imperativo que visa, na busca de tal realização, a meras satisfações econômicas e individuais. O preço a pagar por tais satisfações nos apresenta o consumo do nosso existir como única moeda válida. Aqui, a realização não encontra no outro qualquer justificativa para sua efetivação. O caminho apresentado por ele

não pode ser trilhado de mãos dadas, numa atitude de respeito e reconhecimento de sua importância. Nesse caso, esse Outro apenas significa um meio segundo o qual o “existir” encontra sua “realização”. Ele pode até ocupar um lugar nesse caminhar, mas não é ao lado do Eu numa posição que expressa qualquer perspectiva de reciprocidade ou de responsabilidade. Nesse caminhar, o que o resta é o segundo lugar, a parte de trás (tal expressão não busca estabelecer um desvalor quanto ao Outro, mas reafirmar a responsabilidade pessoal do Eu no caminhar). Portanto, esse lugar que é reservado ao Outro pode ser entendido como princípio norteador dessa sociedade.

A filosofia de Buber nos apresenta outra espécie de realização que não esta, na qual a nossa sociedade está mergulhada. A sua compreensão de realização sinaliza para o lugar onde se está. O reconhecimento desse lugar se dá mediante a resposta comprometida do homem com os anseios do ser, resposta plenamente individual que expressa sua participação efetiva em direção a uma existência autêntica. Na anedota contada por Buber sobre o pedido feito pelo rabi Bar de Radoschitz a seu professor, o vidente de Lublin, acerca de um caminho único para todos os homens e que proporcionasse servir a Deus, a resposta nos encaminha para várias direções. Segundo Buber (2011, p.14): “existe um caminho para servir a Deus pelo estudo; outro, pela oração; outro, pelo jejum; e outro, pela comida. Cada um deve saber por qual caminho seu coração anseia e esse deve ser escolhido, com toda a disposição”.

Contudo, Buber acredita que tudo o que fazemos pode nos conduzir em direção a Deus. Tal caminho não aponta para outra coisa se não para o conhecimento de nossa essência singular, isto é, o conhecimento de nossas características e aptidões. Nossa verdadeira tarefa, aqui entendida como tarefa ética, é não nos afastarmos das coisas e dos seres que se nos apresentam em nossa face, os quais provocam uma afeição no nosso coração, é de nos lançarmos para tocar aquilo que neles se revela como beleza, bem-estar e prazer. A multiplicidade de caminhos, portanto, aponta o outro como principal via de acesso, via que nos remete para a consonância com a essencialidade divina.

Na tentativa de nos possibilitar uma reflexão acerca de onde começamos nossa tarefa existencial, Buber (2001, p.57) nos apresenta a história de Eisik, filho de Jekel, contada pelo rabi Bunam aos alunos que vinham à sua presença pela primeira vez. A narrativa da anedota de Eisik é proposta por Buber como indicativo do local onde está a verdadeira realização. Um sonho o conduziu à busca de um tesouro que se encontrava em outra cidade. Quando chegou ao destino apontado pelo seu sonho, encontrou-se com um comandante que lhe indagou se ele procurava por alguma coisa ou estava à espera de alguém. Ao responder a tais indagações, a

reação do comandante é apresentada a partir do desenrolar dessa narrativa Buber (1990, pp.57-58):

O comandante riu: “E aí, você pobrezinho com seus sapatos estragados, peregrinou até aqui só por causa de um sonho? Pois bem, quem manda confiar em sonhos! Eu também teria feito uma viagem dessas se um sonho me mandasse ir para Karakau, cavar um tesouro embaixo do fogão na casa de um judeu com nome Eisik, filho de Jekel, Eisik filho de Jekel! Posso imaginar, cavando lá, onde uma metade dos judeus se chama Eisik e a outra Jekel, em todas as casas!” e ele continuava rindo. Eisik o cumprimentou, foi para casa, escavou o tesouro. (*nossa tradução*).

A narrativa, inicialmente, aponta para o engano acerca da procura por nossa realização. Os sonhos que sinalizam tal realização não buscam em outros lugares sua real efetivação. O lugar onde se está, a nossa casa (os acontecimentos cotidianos) nos fornecem a possibilidade de nos realizarmos como humanos. Portanto, qualquer busca que não tenha no mundo sua possibilidade de alcance é vã, não expressa êxito autêntico. Somente a partir do lugar que nos é próprio, do lugar no qual nos encontramos (no qual verdadeiramente estamos) é que o homem pode dar início à concretização de sua realização. A abertura para receber a palavra do outro que nos é dirigida, a qual se expressa como palavra do mundo, e o compromisso pessoal em respondê-la nos direcionam para a realização do sonho, nos possibilitam encontrar o tesouro o qual move todo agir humano: a realização da existência. Corroboramos o nosso entendimento Santiago (2008, p.305), quando diz que “a realização apresenta-se como uma possibilidade concreta a ser vivenciada nesse mundo. O lugar da realização é o próprio cotidiano com suas solicitações”.

O princípio dialógico buberiano se apresenta como fundamento da ação humana a qual deve atender às solicitações de Deus. Tais solicitações orientam o agir da pessoa em vista do responder dialógico, o qual se apresenta em forma de relações autênticas. A autenticidade provinda da resposta promove, na medida em que o homem é capaz dessa na relação de pessoa a pessoa, a sua realização plena no mundo. O que melhor traduz a vontade humana de realização, a qual se efetiva devido à confirmação da essência humana, é o anseio de interligar-se.

Segundo Buber (2004), a presença do homem no mundo deve se prestar, sob a condição de ser autenticamente humana e voltada para sua realização plena, a um agir comprometido com os anseios do ser. Tal agir se expressa na medida em que a pessoa é capaz de responder de forma individual a tais anseios. Portanto, realizar-se plenamente tem como

condição, na filosofia do diálogo buberiana, atentar para o que o filósofo chama de impulso de interligação. Esclarece-nos tal impulso Lima (2011, p.117) no excerto que se segue:

O impulso de interligação é o que nos lança para a existência de relação e reciprocidade; é premente e torna evidente um anseio humano por confirmação do próprio ser no ser do outro. Certamente é o impulso que melhor atende àquilo a que o homem é chamado a ser e a desenvolver no mundo.

A coexistência possibilita a compreensão da originalidade do existir humano, ao mesmo tempo em que se oferece como único meio para realizarmos nosso ser plenamente. A plena realização humana traduz-se numa efetiva participação (dialógica) do homem no mundo. O ato de participar efetivamente pode ser traduzido por uma postura coerente, verdadeira e, sobretudo, comprometida com os acontecimentos que compõem e expressam o nosso cotidiano. Tais acontecimentos ecoam das vozes do outro que solicita de nós uma resposta particular e, portanto, única. As vozes provindas do eco não recebem suas respostas quando o Eu sai de seu lugar no intento de encontrar sua origem em outro lugar. A voz que solicita a resposta dialógica emana do interior do homem que a escuta como eco na medida em que a presença do Outro se instaura em sua vida. Essa presença surge como imperativo e via de acesso à realização da existência da pessoa. Os olhos do Outro, além de possibilitar o reconhecimento do Eu como si mesmo, se nos apresentam como palavras que exigem uma resposta autêntica, dialógica e, portanto, ética.

Quem responde, responde a alguém que lhe solicita de algum lugar. Esse lugar proposto por Buber, o ponto de partida da palavra que se oferece gratuitamente e da palavra que também gratuitamente quer ser abraçada numa instância viva da reciprocidade, é o próprio homem na plena realização de sua existência, isto é, interligado de forma dialógica ao Outro. Nesses termos, a predisposição para interligar-se ao Outro é sinônimo de predisposição para o agir ético. Ambas concretizam-se a partir de onde se está numa atitude de reconhecimento da alteridade. A problemática que se apresenta referente à afirmação da alteridade nos lança para a discussão acerca do reconhecimento do Eu como a verdadeira origem dos conflitos interpessoais, bem como atenta para o pressuposto da atitude de não ocupar-se consigo mesmo como finalidade do agir ético.

## **2.6 O começar consigo e o não ocupar-se consigo mesmo: reflexões pertinentes à ética contemporânea**

Comumente, achamos que a origem dos problemas existenciais, socioculturais e, portanto, éticos se encontram numa realidade para além de nós. O não pertencimento a tais problemas, na maioria das vezes, nos impulsiona a uma postura de não reflexão e de mudança de atitude no ser como saída. A ética, o *Éthos (habitat)* de repente se encontra transgredida (o), às vezes até se torna inviável, pela invasão de ações do não eu que adentra a sua morada. Essa compreensão acerca do problema propõe uma postura pessoal analítica que busca interpretar e solucionar a realidade de fora para dentro. Princípios universais surgem na busca de estabelecer um padrão de comportamento regulador da subjetividade do outro, com vistas a transformar esse *habitat* comum a todos. O verdadeiro foco da problemática, isto é, a análise de si frente ao conjunto das atitudes que viabilizam esse espaço comum, na maioria das vezes, quando não reconhecidos, se torna secundário.

Na tentativa de dar uma fundamentação teórica ao problema, buscamos estabelecer um diálogo com o pensamento buberiano acerca do princípio das dificuldades que se apresentam no nosso dia a dia, as quais nos solicitam uma resposta ética. Nossa intenção foi deslocar a compreensão dos problemas existenciais vividos pelos homens e apontar sua verdadeira origem, isto é, o si mesmo. Buber (2011, p.30) na exposição de uma conversa entre alguns grandes de Israel e o rabi Jizchak nos conta uma história na qual alude que solucioná-los depende de mim. A afirmação tem como base o ensinamento hassídico, o qual nos possibilita reconhecer que as situações de conflitos entre Eu e o Outro provêm do efeito conflitante em que se encontra a nossa própria alma, pois “a problemática exterior da vida aponta para o seu interior” (BUBER, 2011, p.30). Somente quando o homem for capaz de superar o conflito interno, ele será capaz de estabelecer, com o Outro, novas relações. Essa afirmação vincula o agir ético, o qual possibilita o *habitat* comum a mim e ao Outro, ao desejo de realização existencial e à responsabilidade com o mundo.

Sua transformação resulta na transformação do mundo. Para tanto, deve-se começar consigo mesmo, não devemos atentar para nenhuma outra coisa a não ser para esse começo. Afirma Buber (2011, p.32) que “O ponto arquimediano no qual posso movimentar o mundo a partir do meu lugar é a minha própria transformação”. A situação de conflito, a construção de espaços onde a ética não encontra seu lugar entre os pares são alimentados na medida em que damos vazão ao crescimento de nossa contradição, com atitudes que expressam uma postura de mentira no ser. Para o homem alcançar a transformação dessa realidade, ele necessita afastar-se da posse do Eu enquanto indivíduo egocêntrico e aproximar-se do Eu relacional, isto é, ele necessita viver profundamente uma relação autêntica com o mundo.

É notória a importância do reconhecimento da responsabilidade pessoal frente às situações sociais que circundam o mundo, bem como a urgência de uma decisão provinda da própria vontade do homem. Tal decisão precisa de uma atitude do olhar que se volta para dentro, no intento de possibilitar ao homem perceber-se como dono de uma parcela de responsabilidade nos acontecimentos que se apresentam como exterior a ele. Tal percepção aponta para o reconhecimento da alma e dos seus movimentos que nos impedem de agir efetivamente tornando possível uma transformação de nossa condição de ser no mundo com os outros. Se for preciso solucionar conflitos externos, os quais se apresentam como avessos ao agir ético, tal solução não deve ser encontrada a partir de uma realidade exterior ao homem. Sua origem e causa apontam para sua própria alma. Em se tratando dos conflitos internos e externos, estes surgem na medida em que encontram sua causa na desconformidade entre pensamento, palavra e ação. Não há uma coerência entre os princípios que ligam os homens entre si. Esses homens não conseguem viver no mundo realizando ações que identifiquem o seu ser essencial por precisar adequarem-se às exigências da vida social.

Na tentativa de proporcionar uma fundamentação ao existir do homem, Buber (2011, p.38) identifica o mundo como o lugar para onde nossas ações verdadeiras devem se voltar. Esse mundo se apresenta como justificativa para a pergunta “para quê?”. Para que: devo contemplar a mim mesmo, necessito achar meu caminho particular, devo unificar meu ser? Como resposta tem-se: não é por mim, seu fundamento não tem a mim como princípio. A proposta de Buber (2011, p.38) à questão é clara: “Começar comigo, mas não terminar comigo; partir de si, mas não ter a si mesmo como fim; compreender-se, mas não se ocupar consigo mesmo”.

As atitudes erradas não devem tomar conta de nosso ser como um intermitente alerta que nos faz lembrar das falhas cometidas. Em contrapartida, devemos canalizar tais erros para outro lugar que não as ações autorrecrematórias, as quais se interpõem à eminência do verdadeiro retorno essencial. Sobre este, nos diz Buber (2011, p.39):

Significa algo muito maior do que arrependimento e penitências; ele significa que o homem que se perdeu no labirinto do egoísmo, onde sempre se colocou como objetivo, encontra um caminho para Deus por meio de uma mudança de todo seu ser, [...] O arrependimento pode ser apenas o impulso para essa mudança de atitude; quem continua a se debater, sem parar, com o arrependimento, quem se atormenta por suas obras não serem suficientes para sua penitência, esvazia a melhor força da mudança.

O pensamento aponta para a impossibilidade do retorno, pois por não nos desprendermos da condição de arrependimento dos erros este não se torna possível. No

direcionamento proposto por Buber, como postura pessoal que nos conduz ao retorno, temos que a atitude de não pensar no mal e fazer o bem, fazer algo certo como forma de combater o errado são ações que colocam o homem na iminência desse retorno. Este não nos é possível pela busca de realização da vontade individual, mas sim da realização da vontade de Deus. As ações humanas que concentram as forças em si mesmas são ineficazes não levando o homem a lugar nenhum. Na proposta hassídica, evidenciam-se os esforços das ações humanas que nos aproximam de Deus. O caminho, para o qual todos nós estamos destinados aponta para a preocupação com o mundo, e esta preocupação representa a responsabilidade individual de cada um. Logo, o homem deve se ocupar com as atitudes que solidificam os laços dele com os outros homens, como formula Santiago (2008, p.303):

A perspectiva anunciada (dirigir-se ao outro), [...], não visa a um destino pessoal, mas à coletividade, pois é a comunidade que se apresenta como fundamental. A realização de tal projeto tem como pressuposto o descentramento de si em função do outro. Esse aspecto possui uma inegável relação com a vivência humana na sua totalidade.

O pensamento citado estabelece um foco de direção no qual nossas ações particulares devem se voltar na medida em que ele aponta para o caminho de cada um. Direcionar-se para o mundo numa atitude de comprometimento é o imperativo maior, pois, a responsabilidade pessoal tem seu fundamento na coletividade, na comunidade. Para tanto, ter o outro como fim em si mesmo e evadir-se de si numa atitude de descentramento se faz necessário ao desenvolvimento da vida humana que se apresenta a partir da dimensão da totalidade. Somente assumindo o caminho que nos é próprio, propiciando fundamentação ao mundo, de modo que a força particular de cada um seja colocada a serviço deste, é que nos colocamos na direção da realização do projeto divino. Fazer parte desse projeto, numa atitude de responsabilidade pessoal, nos lança para o cerne do pensamento buberiano no tocante à sua proposta ética.

Na sequência de nossa investigação sobre uma possível reflexão ética na contemporaneidade, buscaremos estabelecer um diálogo com o pensamento kantiano no intento de apontarmos seus limites à realização de uma proposta ética contemporânea. A ênfase dada por nós assume a direção da crítica à sua proposta deontológica, a qual se justifica pelo reconhecimento do dever como um *a priori* da razão. Tal reconhecimento se propõe como uma atitude universal do homem e fundamenta a moralidade pleiteada por Kant. O caminho que buscamos perfazer na direção de uma possível fundamentação ética contemporânea, nos guia para enfatizar o caminho pessoal de cada um, o qual aponta para o

comprometimento com o mundo numa atitude de resposta ao chamado divino direcionado ao homem. Responder com a totalidade do ser é o direcionamento ético pretendido, bem como a realização existencial conquistada.

## **CAPÍTULO III**

## CAPÍTULO III - A ÉTICA BUBERIANA COMO ÉTICA DA ALTERIDADE

### 3.1 A ética deontológica kantiana em questão

A modernidade, solo no qual se estabeleceu o pensamento kantiano da moralidade, caracterizou-se por pautar a moral a partir de pressupostos éticos subjetivos, isso porque “uma sociedade moderna é, fundamentalmente, uma sociedade pluralista, ou seja, ela se constitui a partir de um confronto permanente entre diferentes cosmovisões” (OLIVEIRA, 2000, p.7). Esse dado momento histórico também é caracterizado por uma confiança exacerbada na racionalidade humana.

A crença moderna na razão tinha a pretensão de conhecer a natureza para dominá-la ao ponto de esvaziar seus mistérios, garantindo assim um avanço da humanidade. No que concerne à ética na modernidade, as normas universais são afirmadas como princípio e possibilidade de sua realização. Esta afirmação é bastante contestada por uma proposta ética na contemporaneidade, a saber, em Oliveira (2000, p.7):

a reflexão ética contemporânea se faz em meio à suspeita de que qualquer tentativa de fundamentação de normas universais não passa de generalização indevida das normas próprias a uma determinada visão de mundo, a um determinado sistema de valores parcial, contextual.

Kant (2009, p.73), filho do seu tempo, credita à racionalidade humana pura, isto é, sem que esta esteja sob qualquer móbil sensível, a possibilidade de o homem reconhecer a lei moral que se pretende única. Para tanto, ele nos deixa um legado acerca da moralidade buscando estabelecer uma teoria moral com pretensões universais. Sua investigação teórica é consolidada a partir de três grandes obras: “*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” (2009), “*Crítica da Razão Prática*” (2011) e “*Metafísica dos Costumes*” (2003). Ambas veem na moralidade a necessidade de uma lei objetiva que se estabeleça em sentido contrário ao âmbito gnosiológico. As regras com caráter pragmático baseadas na inclinação a partir da experiência sensível, segundo Kant (2009, p.129), não se prestam como constituintes de uma moralidade, isso porque sua ação não garante a universalização pretendida devido aos móveis individuais que a animam. Logo, faz-se necessário pautar a prática da moralidade no *a priori* da pura razão.

Para Kant (2011, p.69), a natureza nos concedeu a razão como uma faculdade prática a qual tem o papel de orientar a vontade para a conduta da ação moral, sendo esta vontade boa não como um meio que visa a um fim, mas boa em si mesma. A vontade é boa em si mesma

quando ela não se expressa conforme o dever, mas por dever numa ação de obediência à voz da razão. Ela reconhece no dever a possibilidade de ação moral. Sobre a vontade, Kant (2009, p.183) expõe: “a vontade é uma faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessária, isto é, como bom”. A razão, em Kant, assume o papel determinante na prática da vontade boa. Caso a razão não esteja determinando a vontade, esta se encontra submetida às condições subjetivas, as quais não garantem a prática da moralidade. Sobre a importância da razão em moldes kantianos, acentua Apolinário (2012, p.45):

A postulação de que tudo que há na natureza orchestra-se segundo leis racionais (princípios), posiciona os seres de razão como capazes de agir de acordo com a representação desta, justamente porque possuem vontade. A razão faz-se necessária para que ações possam promanar de suas leis.

A concepção kantiana de moralidade coloca todo ser racional sensível sob a égide das leis racionais (princípios). A lei moral tem a racionalidade como uma faculdade que é capaz de avaliar as ações humanas. A racionalidade, portanto, é *conditio sine qua non* para legitimar a ação moral, uma vez que ela é responsável por constranger a vontade individual (expressa por ações hipotéticas) em vistas de leis universais (expressas por ações categóricas). Nessa perspectiva, pois, corrobora tal leitura Silva (2013, p. 21/22) no que se segue:

Percebe-se, pois, que a razão assume um lugar singular no pensamento moderno, e, de forma especial, na teoria moral kantiana. Somente uma razão capaz de legislar a vontade humana possibilita o agir autônomo e, conseqüentemente, moral. Razão é autorregulação, pois permite que a vontade enquanto faculdade reconheça por sua vez enquanto necessidade o que é bom, optando por escolhas que são boas em si mesmas.

O juízo racional realizado pela razão em relação à ação é quem confere legitimidade moral e não o conteúdo dessa ação, ficando a prática da moralidade sujeita ao cumprimento de uma lei universal (lei racional) e não a leis sensíveis. As normas que regem a ação moral são de ordem subjetiva interior, é uma imposição racional que figura como dever, sendo este, segundo Kant (2009), uma ação por respeito à lei.

O reconhecimento do dever (lei objetiva) suscita na subjetividade a prática da moralidade com vistas à universalização da ação, eis o reconhecimento de uma ação moral, isto é, quando ela pode ser realizada não apenas de forma singular, mas por qualquer outra pessoa. Sendo a imposição de ordem racional, ela não pode vir de fora, ficando descartadas

quaisquer espécies de imperativos de cunhos religiosos e jurídicos. Portanto, a ética kantiana é uma ética deontológica, haja vista que o princípio responsável por reger a ação caracteriza-se pelo reconhecimento racional do dever, este, por sua vez, se apresenta como possibilidade da não contradição entre o agir individual e o querer universal, legitimando este como ação moral, e não aquele.

Contra-pondo-se à ética deontológica kantiana, Martin Buber (2007b, p.92) propõe uma ética a partir de sua ontologia da relação. O caminho seguido pelo filósofo parte do princípio de abertura interior do homem. Este deve voltar o olhar para o fluxo de sua alma. É clara a posição contrária de Buber (2007b, p.64) acerca da ética que se pretende puramente subjetivista, propondo assim uma ética com base na religião. Esta, para ele, não deve ser entendida como um conjunto de doutrinas que buscam fundamentar impondo imperativos externos, mas como uma solicitude da alma, a qual tem como fonte de inspiração a vontade de Deus. Tal vontade não se impõe ao homem, mas reclama sua liberdade na tentativa de ser abraçada. Abraçá-la livremente nos coloca no caminho de nossa realização.

Nesse sentido, a ética proposta por Buber se evidencia na medida em que o homem é capaz de estabelecer uma vivência pessoal com o absoluto no mundo. Por justificar-se a partir de valores inerentes ao homem os quais, mediante a vivência desses valores, o aproximam de uma relação direta com Deus, podemos dizer que a ética buberiana é transcendente. Ela assume um caráter religioso, e este é interpretado por Lima (2011, p.70):

Religioso, na vida e obra de Buber, possui um significado ampliado em relação ao entendimento comum que se tem desse conceito. Em Buber, religioso refere-se à união entre o homem e Deus através de uma atitude de re-ligamento (Re-ligare) à vida humana sustentada na orientação divina.

Trata-se de um autor que reconhece na orientação divina o fio norteador para o agir ético. No entanto, tal reconhecimento não se efetiva por um pleito de universalidade do agir com vistas à uniformidade e nem encontra na razão pura sua principal fonte de fundamentação, o que configuraria uma ética em molde moderno, a qual encontra uma das suas representatividades na ética kantiana.

A ética dialógica de Buber (2007b, p.91) legitima-se, sobretudo, na verdadeira vida que emana entre os homens e na vivência do próprio caminho. Os acontecimentos provindos do caminho próprio do homem correspondem ao que lhe é ontológico e, por conseguinte, apontam para a relação essencial. A vivência deste caminho é singular, cada homem o percorre na medida em que está de prontidão ao chamado do espírito. As atitudes tomadas

pelo homem evidenciam-se ao mesmo tempo em que ganham seus contornos no mundo. Para tanto, é a alma humana responsável por dar impulso ao que acontece fora.

Buber estabelece sua ética imbricada na estreita relação entre as pessoas, no inter-humano. Ao contrário de Kant, ele não a compreende como uma postura universal que atende a um determinado dever reconhecido de forma *a priori* na razão, mas sim, como uma resposta singular ao caminho que nos é próprio frente às situações da vida. A interpretação da ética buberiana é explicitada por Zuben (2003, p.18) no que segue: “os princípios éticos e morais devem levar em conta, para serem eficazes, a singularidade de cada situação e adaptar suas exigências às circunstâncias e contingências”.

O formalismo kantiano, em contrapartida, vê o dever como uma condição de possibilidade de efetivação do imperativo categórico, tendo assim o mesmo valor para todas as pessoas. Portanto, diferentemente do pensamento buberiano, a ética proposta pelo filósofo de Königsberg defende uma moral *a priori* que independe das condições subjetivas, isto é, não tem nenhuma relação com qualquer tipo de conhecimento empírico. Recorda-se aqui a exortação de Kant (2011, p.52):

uma razão pura, em si prática, é aqui imediatamente legislativa. A vontade é pensada como independente de condições empíricas, por conseguinte como vontade pura, determinada pela simples forma da lei e este fundamento determinante é considerado a condição suprema de todas as máximas.

Buber, portanto, coloca a ética de Kant em questão na medida em que, para ele, a vivência da ética pelo homem não assume o ditame da condição *a priori* da razão, mas volta-se ao que lhe é ontológico a partir das solitudes cotidianas que se apresentam como apelos ao homem da vivência do próprio caminho. Tal vivência consiste em uma predisposição coerente de responsabilidade pessoal com o mundo, consiste, portanto, em uma postura honesta para caminhar à luz do espírito.

Buber entende por responsabilidade a resposta dada ao Outro, esta supõe uma atitude de reconhecimento da sua alteridade. A resposta do homem ao apelo dialógico concorre para o projeto do homem na história de viver numa instância real e essencial da vida humana, uma vez que é por meio da resposta ao Tu que nos tornamos efetivamente humanos, seres capazes de vincular-se ao Outro. Nesses termos, a responsabilidade proposta por Buber questiona a moral kantiana na medida em que transcende o nível dessa moral para um nível mais amplo o qual nos expõe Zuben (2003, p.153):

Buber situa o problema da responsabilidade imediatamente no nível da vida vivida. Ele não a aborda no plano de uma ética autônoma, de um “dever”

abstrato. Na realidade, a vida humana é vivida em situações concretas de relações inter-humanas. A verdadeira responsabilidade se encontra onde há possibilidade de resposta. A responsabilidade se torna então o nome ético da reciprocidade, uma vez que a resposta autêntica se realiza em encontros inter-humanos no domínio da existência em comum.

O reconhecimento do dever humano em vistas de um agir ético não é pleiteado por Buber a partir de condições abstratas, haja vista a sua filiação dialógica a qual tem na concretude da existência sua fundamentação. Qualquer imperativo legitimado num reconhecimento abstrato puramente racional é vão e ineficaz para se afirmar uma ética que encontra na dialogicidade seu princípio fundante. Nesses termos, a dinâmica inter-humana da relação fundamenta o agir ético na medida em que a resposta concretiza-se a partir da atitude responsável numa perspectiva buberiana.

Sendo a responsabilidade uma atitude existencial do homem capaz de se mover para encontrar o Outro no diálogo, ela figura como condição essencial para a formação da comunidade ética na medida em que o ser da responsabilidade é capaz de vincular-se ao ser do Outro que o convoca à verdadeira vida, ao encontro existencial. A ação de vincular-se pretendida por Buber configura-se na resposta singular dada por cada indivíduo na sua forma própria de ser. Ela é pretendida numa instância da primazia pré-cognitiva e pré-reflexiva existente entre o homem e o ente que está no face a face da relação dialógica.

A racionalidade, no que concerne a assumir um papel determinado acerca de uma tomada de atitude para o encontro dialógico que, por si só já é ético, é posterior, não assumindo, assim como pensava Kant (2009), um lugar central frente à determinação da vontade individual em vista da moralidade. Buber deixa claro sua preferência pela teoria intuicionista na composição de sua filosofia, na medida em que compreende tanto a inteligência como o conhecimento conceitual, este capaz de analisar um dado ou um objeto, como posterior à intuição do ser. Ele afirma haver para o conhecimento do mundo uma conveniência ontológica intrínseca entre o Eu e o Tu. No exposto a seguir, Buber (2004, p.35) diz: “A coparticipação dialogal é o fundamento ontológico do existir e de suas manifestações”.

A filosofia do diálogo buberiana mantém uma estreita relação com a experiência religiosa, a qual tem seu fundamento na dualidade Eu-Tu. Tal experiência é compreendida por Buber como o desdobramento da existência que nos foi dada. Para o filósofo de Viena, a vivência de uma religiosidade viva produz uma ética viva, o que o faz afirmar a indissociabilidade entre ambas as atitudes. A religião, portanto, figura como expressão do

dialógico na medida em que Buber não a compreende como uma vivência de meros preceitos dogmáticos, mas a relaciona com a verdadeira vida que brota entre os homens.

Contudo, portanto, a ética buberiana admite a presença de condições subjetivas e não de uma condição *a priori* da razão para sua efetiva realização. Tais condições não são compreendidas por Buber como uma mera escolha individualista, as quais nos lançariam para longe da universalidade pretendida, universalidade esta não identificada como uma forma única de agir, o que desconsideraria o caminho próprio de cada pessoa diante do ético, mas, no sentido único de direção, a vida assumida de forma dialógica.

A subjetividade reclamada pelo filósofo tem seu princípio no distanciamento da relação, momento em que o Eu se reconhece como ser separado, onde a razão vai estabelecer seu papel, mas também momento em que ele é convocado, agora como ser de consciência (de razão) a novamente vincular-se à vida dialógica. Resume-se, portanto, que embora a proposta ética buberiana não encontre na razão *a priori* seu princípio de realização, ela não se mostra avessa ao reconhecimento dessa como fator importante.

A seguir, buscaremos refletir sobre a querela em que se encontra o pensamento filosófico buberiano, com base religiosa, em relação à filosofia representada estritamente pelo caráter lógico e racional. O exposto não buscará tirar a legitimidade da importância da racionalidade como possibilidade de reconhecimento da verdade, mas problematizar acerca de sua limitação quando se pretende como autônoma, como uma realidade que independe da pessoa. Trata-se, portanto, de afirmar a concretude da vida a partir da proposta Eu-Tu e, ao mesmo tempo, de se opor à tentativa analítica de sua compreensão. A certeza que torna possível tal afirmação é uma certeza de fé, a qual possibilita, em Buber (2007a, p.143), o sentido de nossa existência que é alcançado mediante a autenticidade assumida com os acontecimentos da vida.

### **3.2 Considerações acerca da relação entre religião e filosofia: a religião como expressão do dialógico**

A relação entre religião e filosofia é compreendida por alguns intérpretes da filosofia como uma realidade, no que concerne à aquisição do verdadeiro conhecimento, que se estabelece a partir da condição hierárquica desta sobre aquela. A filosofia buberiana, por vezes, é acusada por alguns adeptos dessa pretensão filosófica de teologia. Tal acusação se dá pela vinculação feita por Buber do seu pensamento filosófico à religião, uma vez que ele compreende a existência humana a partir de sua dupla possibilidade de existir, isto é, sendo

expressa através da atitude Eu-Tu, na qual ele fundamenta a religião, ou seja, na atitude Eu-Isso, a qual fundamenta a filosofia, devido ao método sujeito objeto assumido.

Estabelecer a compreensão de Buber acerca da religião e da filosofia se faz necessário para uma melhor compreensão acerca de sua filosofia do diálogo. Para tanto, nos cabe desde já afirmar que ele ao expor sua visão não busca invalidar ou minimizar a importância de uma sobre a outra, mas compreendê-las como duas atitudes existenciais, nas quais o existir humano desabrocha. Portanto, estabelecer uma diferença entre a religião e a filosofia é o mesmo que estabelecer a diferença entre as dualidades Eu-Tu e Eu-Isso, responsáveis por compor o existir humano.

Ao tematizar sobre a religião, Buber não vincula seu sentido a um conjunto de normas instituídas a serem seguidas, bem como não pretende reduzir a realidade divina à instância de pessoa, o que para ele não representa a autêntica religião. O que garante o *status* de sua autenticidade é a forma que o homem se comporta diante do ser, reconhecendo-o como caminho e indo-lhe ao encontro. Deus não se limita ao transcendente. A recusa de limitá-Lo à realidade transcendente possibilita ao homem ter uma ideia maior de Deus do que quem o limita a isso. No entanto, a compreensão de Deus limitada ao imanente faz com que o homem sequer pense Nele. Buber estabelece, em seus escritos no livro “Eclipse de Deus” (2007b, p.32), algumas diferenças entre a religião e a filosofia. Suas afirmações, antes de qualquer coisa, buscam traçar uma linha de demarcação entre ambas como possibilidade de superar a visão dicotômica que procura evidenciar o grau de importância de uma sobre a outra. No intento de compreendê-las como duas formas dinâmicas do existir humano, o filósofo expõe suas considerações.

Enquanto a evidência da religiosidade ganha seu significado quando se vive conforme a essência do que se acredita, isto é, a verdade torna-se legítima devido à prática do que se crê, a filosofia legitima-se na medida em que a verdade do pensamento reduz o Absoluto à condição de objeto. Quando pensamos no Absoluto como objeto do qual todos os outros são derivados, não se está fazendo religião, mas filosofia. Enquanto a religião fundamenta-se na dualidade Eu-Tu, a filosofia fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto por esgotar suas forças na capacidade de observar e refletir. Sobre a diferença estabelecida entre a religião e a filosofia, bem como a subsistência da palavra-princípio Eu-Tu, Buber (2007b, p.32) pondera:

A primeira nasce da situação primordial do indivíduo: ele em presença do ente que aponta para ele e para quem 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 ser refletido. Eu-Tu subsistem graças à

concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração.

A compreensão religiosa exposta pelo filósofo figura como o desenrolar da própria existência, ao passo que a filosófica se confunde com o fazer da consciência que se pretende autônoma. Buber afirma que o olhar filosófico busca apreender o religioso como se faz com um objeto, o qual se busca apontar conceitualmente, constatar, provar em um puro ato de conhecimento. A filosofia vê o fundamento da religião a partir do seu caráter noético, postura que evidencia seu equívoco. Já a religião não se presta, no que concerne ao conhecimento, à compreensão deste de forma noética, mas afirma o caráter da reciprocidade como princípio que o constitui.

A religião, segundo Buber, pretende abandonar-se a si mesma em vistas de sua superação. Atos religiosos não são, nessa perspectiva, tão importantes, mas sim, o que diz respeito à história e à biografia do próprio homem. Buber (2007b, p.34) se posiciona: “Seria contrário à vontade mais verdadeira da religião descrevê-la a partir de suas especificações, em vez de fazê-lo a partir de sua conformidade com a vida”.

A determinação de toda e qualquer religião tem como pilar essencial a certeza de fé. Tal certeza assume em Buber o sentido da existência que pode ser alcançado na vivência autêntica de cada um. A concretude da vida não é atingida por meios analíticos possibilitados pela reflexão, mas no próprio acontecimento da vida. Somente é capaz de “conhecer” o verdadeiro sentido da vida quem o responde com a própria vida de forma autêntica.

Encontrar a manifestação do verdadeiro sentido da vida só é possível se houver participação e envolvimento da pessoa com ele. Daqui segue a afirmativa buberiana que diz que toda realidade religiosa tem seu início no que a religião bíblica chama de “temor a Deus”. Este, para Buber, significa ir ao encontro da situação existencial compreendendo-a como um ato de oferecimento.

A manifestação religiosa autêntica de uma forma aparente ou oculta possui um caráter pessoal que se torna evidente a partir da situação concreta vivenciada da pessoa. Para Buber, essa vivência é possível na medida em que a palavra “Eu” é evitada dando prioridade ao Tu. A relação pessoa a pessoa, nesses termos, possibilita uma manifestação religiosa verdadeira diferente daquela que se pretende firmar a partir da observação “correta” dos preceitos dogmáticos. Estes apenas alimentam certo tipo de abstração religiosa, ao passo que a manifestação religiosa propriamente dita apenas é alimentada por sua ligação com a situação concreta da pessoa, isto é, apenas quando ela é capaz de ir ao encontro numa ação que se

caracteriza pela dinâmica da passividade e da atividade. Para tanto, ir ao encontro, nos diz Buber, não significa a aceitação absoluta da realidade como preestabelecida por Deus, mas cabe ao homem manifestar sua singularidade na escolha do próprio caminho.

O ser humano se constrói na dualidade da relação com o ente, haja vista que o que existe assume alternadamente uma dupla função: ou se apresenta como confronto, ou como um objeto passivo. Tais apresentações não figuram como duas formas de manifestações, mas se apresentam como duas formas de coexistência com os seres.<sup>20</sup> Buber apresenta as realidades religiosa e filosófica como um binômio que coexiste de forma constitutiva ao existir humano na medida em que as compara com as duas formas de coexistência. Na perspectiva religiosa, a pessoa ao unir-se à totalidade encontra nesta a inclusão do pensamento como uma esfera da autonomia, mas que não gasta mais energia em função de sua absolutização.

Com a realidade filosófica a totalização também acontece, mas não como união que inclui a pessoa na autonomia do pensamento. Aqui o pensamento se pretende autônomo e busca superar a própria pessoa como se fosse uma realidade independente. Enquanto a religião se compreende imbricada na dualidade da existência, a filosofia busca se afirmar como uma autarquia. Portanto, o pensamento pleiteia, nesses termos, promover uma superação dos poderes e reinos da pessoa de uma forma que, Buber (2007b, p.44) nos diz: “no grande ato de filosofar, mesmo as pontas dos dedos pensam – mas deixam de apalpar”.

Buber deixa claro sua compreensão do existir humano a partir de sua dupla possibilidade, as quais são representadas tanto pela realidade religiosa como pelo agir filosófico. Ambos representam a dualidade da existência em si. Ora assumimos e lidamos com os entes de modo Eu- Tu, aqui representado pela realidade religiosa, ora de um modo Eu-Isso, representado pela realidade filosófica. Essas duplas formas responsáveis por compor a existência promovem o que chamamos de verdade divina, que nas palavras de Franz Rosenzweig, *in* Buber (2007b, p.45) “quer “ ‘ser implorada com as duas mãos’”, a da filosofia e a da teologia”. Mãos estas que, num dado momento, no momento em que o encontro face a face acontece, a relação dialógica desabrocha.

A religião, em Buber, identifica-se como expressão do dialógico na medida em que ela figura a pura relação Eu-Tu, não possibilitando nenhuma espécie de imagem que possa ser

---

<sup>20</sup>A metáfora a seguir apresentada pelo filósofo busca aludir à sua compreensão sobre a dupla forma da existência humana desenrolar-se, as quais se expressam pelas palavras-princípio Tu e Isso. Buber (2007, p.44) explica: “A criança que chama pela mãe e a criança que contempla a mãe, ou, para especificar melhor o exemplo, a criança que se dirige à mãe sem pronunciar palavra, apenas olhando-a nos olhos, e a mesma criança que percebe a mãe como qualquer outro objeto, mostram a dualidade em que o homem se encontra e se mantém”.

abordada como um objeto, mas que possibilita o reconhecimento da pessoa que está presente. O homem religioso é aquele capaz de, a partir do chamado do mundo, chamado este que lhe é singular, se comprometer com a resposta que possibilita o reconhecimento da alteridade por sua predisposição para dizer Tu.

A religiosidade compreendida por Buber assume contornos diferentes dos comuns à nossa época, uma vez em que o filósofo busca relacioná-la a um comportamento do homem com vistas a um agir ético. Trataremos acerca da associação entre ética e religiosidade no capítulo seguinte. Para tanto, tal associação não denota a existência de duas realidades extremas. Segundo Buber (2007b, p.94), a verdadeira religiosidade produz o verdadeiro agir ético. Este se encontra de forma intrínseca naquela.

### **3.3 A religiosidade como postura ética**

Nossa época, alerta Buber (2007b, p.19), é maculada pelas diversas incompreensões e equívocos que marcaram negativamente o nome de Deus e, conseqüentemente, o lugar da religião na vida dos homens. As denominações religiosas, na busca de autoafirmação, estimularam diversas guerras. Homens por elas mataram e morreram certos de que estavam afirmando e defendendo o nome do Altíssimo. Em nome de ‘Deus’, mortes se justificavam. Como se não bastasse todo esse desejo das religiões de se firmarem, com o surgimento da modernidade, devidos ao mau uso e às práticas existenciais em discordância com a fé do homem religioso, Deus é destituído do seu lugar central na vida humana, onde era percebido como uma realidade com que o homem se relacionava, mesmo que dela se tivesse uma ideia imperfeita, e passa a ocupar outro lugar.

A realidade, a partir de então, é substituída pela ideia subjetiva que se faz dela, ao ponto de a pessoa poder manipulá-la como bem quer. Justifica-se então a afirmativa nietzschiana *apud* Buber (2007b, p.62) “Deus está morto”, uma vez que o homem contemporâneo busca esvaziar o conceito de Deus como ser objetivo e o pressupõe a partir da imanência da subjetividade. Um Deus que não tem seu princípio na subjetividade é insuportável à perspectiva filosófica da modernidade. Portanto, ao paralisar a capacidade humana de ir ao encontro de uma realidade que independa dela, no entanto acessível à busca, Buber (2007b, p.84) afirma: paralisa-se concomitantemente a capacidade de apreensão do divino em imagens.

O pensamento moderno caracteriza-se por sua capacidade de decidir o que é e não é realidade. Em sua obra “Eclipse de Deus” Buber acentua a filosofia existencial de Heidegger e Sartre, bem como a psicologia de Jung com a teoria do inconsciente coletivo, como principais responsáveis pela evolução da crise da religião na modernidade. O existencialismo sartreano credita na subjetividade humana, na liberdade, para tornar possível a existência do mundo e de suas normas. Buber (2007b, p.63) cita Sartre: “não existe nenhum outro universo a não ser o humano, o universo da subjetividade humana”. Ao discutir com os representantes da filosofia, da psicologia e da religião, Buber lhes indaga se a imagem que eles têm de Deus é fruto do encontro com Ele ou da abstração do pensamento. Ele afirma que a deturpação da palavra “Deus” impediu que o homem realmente acessasse o Deus verdadeiro, isto é, aquele que é acessível no diálogo na medida em que se profere a palavra Tu.

Uma dupla perspectiva caracterizou o pensamento de nossa época, ora abertamente, ora velada na linguagem da metafísica ou da psicologia: a preservação da ideia de “Deus” como mantenedora da religião e o ato de suprimir o caráter de realidade da sua ideia e, por conseguinte, a realidade de nossa relação com Ele, sobretudo por Kant (1992, p.36), ao reduzi-lo apenas a um princípio moral. A filosofia, representada por tal pensamento, buscou reconstruir o absoluto em si mesmo, o que inviabiliza compreender sua existência como uma realidade que se constitui exclusivamente em nós. Hegel, *in* Buber (2007b, p.21), solícito a tal pensamento, diz que Deus apenas é acessível à razão, afirmação que inviabiliza o seu acesso pelo homem a partir de sua vida concreta. Para Hegel, *in* Buber (2007b, p.22), não há possibilidade de Deus entrar em relação real e direta com o homem como também não nos concede tal feito.

Buber na busca de desmascarar a incompreensão feita de Deus e, conseqüentemente, da religião propõe a compreensão de seu autêntico conceito a partir das experiências humanas. Na filosofia de Spinoza, *in* Buber (2007b, p.17), encontramos no argumento de que Deus possui infinitos atributos, dos quais é destacado por ele “extensão e pensamento”, a autoridade para o argumento buberiano: Deus é um ser a ser pensado de forma viva. A partir da compreensão da substância divina representada pelos atributos “extensão e pensamento” Buber (2007b, p.18) afirma, assim como pensou Spinoza, que tudo que nos é dado, seja dentro ou fora de nós, é constituído unicamente desses dois atributos.

Na busca por demarcar uma vivência religiosa autêntica, Buber associa a compreensão de Deus legada por Spinoza à sua proposta dialógica entre Ele e o homem, ao vincular a essência divina como parte integrante do mundo. Todas as coisas, diz Buber, estão circunscritas nos atributos divinos. Contrapondo-se à ideia de Deus como um “princípio

espiritual”, que em nossa visão hodierna associa às imagens meramente angelicais, Buber (2007b, p.18) reflete Spinoza buscando a identificação de Deus com a realidade: “toda abstração, a grandeza de Deus é aqui proclamada, antes de tudo, de maneira insuperavelmente viva”. Portanto, Buber se posiciona afirmando que nossa época é marcada pela compreensão fragmentada da religião no que concerne à relação entre Deus e o homem. Sua proposta à compreensão do homem religioso autêntico toma outra direção ao vincular a fé não a um sentimento da alma, mas à entrada do homem na realidade respondendo a esta à luz da autenticidade de seu espírito. A religiosidade pretendida pelo filósofo pode ser vislumbrada na medida em que somos capazes de responder com a totalidade do ser às solitudes do mundo. A resposta dada nos coloca frente ao mistério divino.

Para Buber, uma verdadeira postura religiosa não deve ser entendida como uma ação do homem que, mais do que uma forma de manifestação da fé em atos que expressam a pessoa concreta, responde a preceitos dogmáticos os quais, muitas vezes, colocam em xeque ou aniquilam a alteridade. A verdadeira religiosidade identifica-se com disposição do homem para receber a graça divina de sua manifestação por meio da criação e, de forma atenta, comprometer-se, a partir de sua vida, a realizar Deus no mundo. A compreensão religiosa de Buber permite-nos associar a autêntica religiosidade à sua proposta ética.

O filósofo busca deixar claro que a essência da relação entre o ético e o religioso não se determina sob moldes comparativos de ambas as doutrinas. Ele afirma a necessidade de adentrarmos nas duas, as quais ganham formas na situação concreta de cada pessoa. Afirma, ainda, a essência da relação, não a relacionando a uma mera faculdade da pessoa, como por exemplo, sua capacidade de pensar, sentir ou de ter vontade, mas à indissociabilidade do seu conjunto, isto é, ao homem integral. Pensar o ético e o religioso é uma só e mesma coisa. A afirmação encontra em Buber sua justificativa na medida em que ele vincula a religiosidade viva a uma ética viva.

Ao citar a ligação entre o ético e o religioso em Israel, Buber identifica um equívoco quando esta ligação é vista de forma exclusiva como um imperativo celestial em tons de ameaça e castigo. No entanto, o mais importante, segundo ele, deixa de ser evidenciado: uma constituição imposta pelo divino que visa a partir da observação (prática) do povo para chegar ao “sagrado” uma meta, não a de tornar-se um povo “bom”, mas um povo “santo”. O conjunto das exigências éticas outorgada pelo divino tem a finalidade de dissolver o ético no religioso. O imperativo maior é o desaparecimento da diferença entre ambos na proximidade do divino. O desaparecimento de tal diferença é possível de ser compreendido a partir da proposta de uma filosofia do diálogo. A perspectiva em que se realiza tal filosofia não se encontra restrita

a autarquia da razão, numa primazia do Isso sobre o Tu, mas, no reconhecimento desse como fundamental ao ato de escuta do imperativo ético provindo do absoluto. A meta a seguir expressa o pensamento buberiano. Buber (2007b, p.100) a expõe no excerto que segue:

Israel deve santificar-se “porque eu sou santo”. A imitação de Deus pelo homem, o “seguir-lo em todos os seus caminhos”, evidentemente só pode ser realizada nos atributos divinos voltados para o etos humano, e todos os atributos se tornam transparentes na superlativa santidade, que somente poderá ser imitada pelo homem em dimensão humana radicalmente diferente.

O filósofo identifica a autonomia como condição da ligação entre o ético e o religioso, isto é, de posse de sua liberdade, o homem assume seu lugar no diálogo. A apreensão do ético somente acontece quando a pessoa, por vontade própria, se confronta com suas possibilidades decidindo entre elas numa situação concreta sobre o que é certo ou errado. A certeza da decisão é garantida pelo conhecimento de si mesmo, daquilo que elas (as pessoas), em sua condição de criatura, foram destinadas a ser. Ao falar em destino, Buber (2004, p.85) nos esclarece:

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

Buber caracteriza essa certeza como pré-consciência, a qual tem seu fundamento na realidade ontológica. Ao falar em destino, Buber (2004, p.90) não deixa o homem exposto a causalidade do Isso, mas reconhece que o existir humano é composto pela alternância do Tu e do Isso, os quais são reconhecidos, no conjunto do existir, como álibis. O destino o qual ao homem é proposto se apresenta como possibilidade e se impõe como obrigação humana de ultrapassar o limiar do santuário da relação. Nesse limiar, o qual Buber (2004, p.85) chama de “umbral”, é que surge uma nova resposta ao apelo do espírito. Tal resposta é reconhecida por ele como o ato de atualizar a liberdade na direção do reconhecimento do destino humano.

A religiosidade, sendo uma prática ancorada na certeza de fé, na qual o homem assume o seu destino no intento de realizar o seu ser, se apresenta como postura ética na medida em que ela se identifica com nossas atitudes cotidianas frente às respectivas solicitações mundanas que se inscrevem em forma de convocação. A resposta responsável e comprometida com o verdadeiro desenrolar da existência nos coloca face ao mistério do Tu Eterno. Zuben (2003, p.115) afirma que a roupagem da ética buberiana aponta para critérios religiosos: “A tarefa empreendida pela ética do Eu e Tu se manifesta não somente na abertura em direção a uma antropologia filosófica, mas também em um nível religioso”.

A relação homem-absoluto proposta por Buber é uma relação intersubjetiva, isto é, uma relação real caracterizada pela reciprocidade entre duas pessoas. A fundamentação da antropologia filosófica de Buber se dá mediante a base de uma antropologia teológica. Estabelece-se, portanto, que o pensamento antropológico buberiano se expressa numa atitude de preocupação com o ser concreto.

O termo religioso em Buber assume uma conotação de ligação à realidade divina, e orientação desta figura como sustentáculo para a vida humana. Isso não significa dizer que Buber propõe um caminho seguro para cada homem, mas ao contrário, manifesta sua adesão à condição de se colocar na “estreita aresta”. A certeza de sua proposta ética dialógica emana da realidade concreta de cada pessoa. Afirma Buber que as respostas engajadas ao mundo, o qual cotidianamente nos interpela, possibilitam o verdadeiro desabrochar da existência. O homem religioso para o filósofo, assim como o sentido de sua religiosidade, é inerente ao mundo. Comprometer-se com a vida é o imperativo supremo da verdadeira religiosidade. O cotidiano convoca o homem a uma participação efetiva de seu existir a partir dos acontecimentos históricos, das relações interpessoais, enfim, de tudo o que acontece em seu entorno.

O homem, portanto, lhe responde na medida em que é capaz de viver no espírito. Espírito em Buber (2004, p.76) é: “em sua manifestação humana é a resposta do homem a seu Tu”. Ele se encontra essencialmente na relação entre o Eu e o Tu. A resposta pretendida pelo filósofo é um posicionamento singular frente ao que nos acontece e ao que nos é dado no ver, no ouvir e no sentir. A religiosidade está imbricada na capacidade humana de responder, o que para Buber configura um compromisso com o mundo. Aqui se evidencia o que Buber identifica como ético. O homem ético é aquela pessoa que efetivamente assume a responsabilidade da resposta ao Tu, o qual se oferece gratuitamente a partir das solitudes cotidianas.

O compromisso com os acontecimentos cotidianos orna e legitima a indissociabilidade existente entre o ético e o religioso. A condição posta do compromisso é expressa através do pensamento de Buber (2007a, p.111) a seguir:

Não é possível que a relação da pessoa humana com Deus seja estabelecida pela omissão do mundo; o indivíduo deve, portanto, levar o seu mundo, o que o mundo de vital lhe é oferecido e confiado, sem redução, para a devoção de sua vida e deixar este mundo participar integralmente da essencialidade desta sua devoção. Não é possível que o indivíduo encontre as mãos de Deus quando estende suas mãos para ele por cima e para além da criação. Não é possível que o espírito de redução reine também na relação de fé: o indivíduo que vive na sua relação de fé precisa querer que esta se realize nas dimensões irreduzidas da sua vida vivida.

Responsabilizar-se com o mundo é, portanto, *condição sine qua non* para uma ética que se compreende imbricada à prática da religiosidade autêntica. Uma ética da responsabilidade pressupõe uma postura de engajamento, afirmação que iremos investigar a seguir.

### **3.4 A responsabilidade ética: uma postura de engajamento**

A filosofia do diálogo buberiana tem no existir humano o seu principal campo de reflexão e atuação. Seu pleito é desvendar e propor um novo caminho às formas (padrões) sociais que historicamente aglutinaram a existência transformando-as em meros arquétipos, modelos determinados, que, segundo Buber, não dá conta de expressar o ser humano na sua totalidade. Tais padrões buscaram estabelecer uma máxima ética para a atuação singular de forma que ela possa voltar-se para valores universais historicamente reconhecidos (legitimados).

Muito mais que uma resposta singular às solitudes cotidianas, essa forma de atuação ética visa a uniformizar o existir, de modo que, a reflexão particular possibilitada pela dinâmica que anima a vida fique em segundo plano em favor do imperativo universal que melhor satisfaz os padrões de atuação do humano. Aqui, a máxima moral é da ordem do extremo, uma vez que ela não se apresenta como possibilidade do agir, mas como imperativo regulador e uniforme coordenado pela racionalidade, a qual é capaz de reconhecê-la como necessária. A realização da ética é assegurada, desde que as possibilidades do agir humano se curvem à racionalidade universal, atitude que condensa a existência singular reduzindo-o a uma de suas dimensões, a razão.

Martin Buber se inscreve na discussão se opondo à defesa de uma ética a partir de padrões universais, na medida em que apresenta o conceito de “estrita aresta”. Acentua ele que o agir ético do homem se estabelece pela dinâmica atuante das possibilidades, as quais se apresentam como palavras que lhe indagam e que exigem uma resposta pessoal. Buber propõe um caminho de insegurança, uma vez que potencializa o caminho próprio de cada homem como responsável pelo agir ético. A ética buberiana está intimamente relacionada ao compromisso humano com a vida concreta, a qual se encontra vinculada à contemplação do ser que está em relação. Ademais, sua proposta ética torna-se explícita na medida em que potencializa o encontro do homem consigo. Tal encontro traduz o verdadeiro sentido da existência, o qual se traduz naquilo que fazemos na autenticidade do ser conosco e com o mundo. Eis a conquista do próprio ser, finalidade pretendida por um existir que tem o dialógico como princípio.

A conquista do ser em Buber está atrelada à sua compreensão de totalidade, e não estritamente à capacidade cognitiva do homem. Ele compreende a existência humana a partir de uma dimensão maior que a da razão contrapondo-se às teorias modernas, como a de Descartes e a de Kant, as quais tinham na capacidade deliberativa da razão sua justificativa e veracidade. O esforço da filosofia buberiana no estabelecimento de uma postura ética se evidencia na medida em que o filósofo atenta para as exigências da cotidianidade como possibilidade de sua realização. A “linha de demarcação”<sup>21</sup> é proposta por ele dado a contradição entre o desejável e o possível de cada ação, haja vista as diversas circunstâncias às quais ela busca responder.

Buber afirma como único, o mundo real para se estabelecer normas acerca da moralidade e se coloca avesso ao estabelecimento de preceitos previamente definidos, afirmando apenas a existência da palavra de Deus e a situação particular de cada um. Portanto, o primado ético buberiano assenta na transcendência e na facticidade. Esta possibilita, devido a uma postura dialógica, o acesso àquela. Qualquer motivação que se coloque como princípio da ação singular do homem, que possibilite o seu jeito de agir específico tem, segundo Buber, um caráter religioso. Deus nos fala e nos solicita, sobretudo, de forma ética, por meio de sua criação. Tal como nos apresenta Buber (2007a, p.99):

---

<sup>21</sup> Sobre tal linha encontramos seu significado em Zuben (2003, p.18): “De modo esquemático, a linha de demarcação significa o seguinte: o homem contemporâneo (note-se a situação mundial em meados do século passado, na Europa) se vê defrontado com uma trágica realidade, constrangido, o mais das vezes, a deliberar constantemente, num crucial dilema, em relação a um mínimo de mal que deve cometer para assegurar sua sobrevivência física, moral, espiritual, social e, de outro lado, do máximo de bem que deve realizar a fim de preservar-se como pessoa humana. Diante dessa contradição entre o desejável e o possível, o realizável, cada indivíduo se encontra impelido a traçar, como denomina Buber, uma linha de demarcação entre exigências imperativas e a possibilidade, limitada e relativa, de poder atendê-las”.

O único meio pelo qual Deus se comunica com o homem é o ético. O ético, entretanto, na sua verdade não falsificada, significa: ajudar Deus, amando sua criação em suas criaturas, amando-as em direção a ele.

Buber chama a atenção acerca da responsabilidade do homem com a criação. Tal responsabilidade se evidencia na medida em que o homem é capaz de responder às exigências cotidianas as percebendo e aceitando como suas. Zuben (2003, p.12) apresenta: “A responsabilidade só existirá na medida em que houver a resposta. A resposta a uma interpretação supõe a situação prévia de reconhecimento do outro em sua alteridade”. Ao mesmo tempo em que o outro se apresenta na cotidianidade da pessoa evocando-a a iniciar um diálogo, a pessoa, na medida em que o responde, assume sua responsabilidade. O Tu, com sua gratuidade se oferece e instaura a percepção do Eu da obrigação ética com o mundo. O mundo, representado pelas exigências emanadas da cotidianidade, é o *locus* onde o homem pode exercer seu papel existencial. Portanto, o existir humano está circunscrito por solicitações as quais buscam de nós respostas engajadas. Tal engajamento nos coloca no fluxo da comunhão com o existir, ao mesmo tempo em que aponta para sua compreensão do verdadeiro agir religioso. Sobre estes, nos apresenta Buber (2007a, p.47):

Como quando tu rezas e com isto não te afastas desta tua vida, mas, pelo contrário, é justamente na prece que o teu pensamento se refere a ela, nem que seja apenas para entregá-la; assim também no inaudito e no surpreendente, quando, de cima, és chamado, és requisitado, eleito, investido de poderes, enviado; é a ti, com este teu pedaço de vida mortal, que isto diz respeito, este instante não está disto excluído, ele se apoia naquilo que se foi e acena ao que ainda resta por viver; tu és reivindicado para o vínculo de uma comunhão.

O pensamento acima expressa a indissociabilidade entre a religiosidade e a concretude da vida humana. O homem de vivência religiosa a torna verdadeiramente efetiva na medida em que é capaz de engajamento existencial (compromisso). Este homem é aquele que assume uma responsabilidade ética em consonância com a concretude da existência. Responsabilidade é resposta, mas responder a quê? Esclarece Buber (2007a, p.49) no excerto que se segue:

Responder ao que nos acontece, que nos é dado ver, ouvir, sentir. Cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. Para aquele que está atento; pois não é preciso mais do que isto para iniciar a leitura dos signos que nos são dados.

A cotidianidade do mundo, para Buber, se apresenta e se oferece em palavras buscando do homem uma participação ativa de seu existir. Os sons constitutivos dessas palavras são os próprios acontecimentos do dia a dia da pessoa. As respostas figuram como linguagem intraduzível da ação e da omissão, onde ambas podem se comportar com a especificidade da outra, tal como nos apresenta Buber (2007a, p.112): “o indivíduo, deve responder, responder com sua ação e omissão, aceitar a hora, a hora do mundo, a hora do mundo inteiro, como hora que se tornou sua, que lhe foi confiada e pela qual deve responder”.

A imprevisibilidade do mundo que se aproxima e se apresenta como palavra, é palavra de Deus. A formulação da resposta se dá ao realizar, mediante as ações possíveis, a ação correta segundo o entendimento singular de cada pessoa. Mesmo que de uma forma insuficiente, nossas escolhas são responsáveis por responder à palavra que nos é endereçada. As escolhas são feitas mediante o que cada um tem como certo. O homem encontra em sua própria alma a certeza da ação, esta se efetiva na medida em que ele é capaz de vincular-se ontologicamente ao outro.

A ontologia da relação buberiana busca desmascarar os diversos problemas imbricados no existir humano. Essa ontologia aglutina as exigências endereçadas a cada pessoa, a qual deve responder com a própria existência, assumindo assim, uma atitude de responsabilidade. A responsabilidade é, portanto, a resposta ao apelo do dialógico. Nesse sentido, cada homem tem uma tarefa existencial, a qual deve ser cumprida sem nenhum tipo de transferência a terceiros. Responsabilizar-se é uma postura de engajamento, a qual o homem assume quando é capaz de, com sua ação particular, na hora que lhe é própria, signo da evocação do mundo, palavra de Deus que chega aos seus sentidos e pensamento, vincular-se ontologicamente ao outro. A atitude de recusar-se a responsabilizar-se com o mundo é uma ação que inviabiliza a relação com Deus. Não há, portanto, em Buber, uma dicotomia entre Deus e o mundo, uma vez em que aquele, através deste, se apresenta solicitando o nosso agir ético. Este agir torna-se possível na medida em que nos tornamos conscientes da contradição, que é inerente à existência humana, assumindo o caminho que nos é próprio em vista da atitude de voltar-se para o bem.

Ao propor o bem como caminho a ser assumido, Buber (2007a, p.127) o reconhece como uma atitude nostálgica de retorno à “terra natal”. Fazer essa “viagem” de volta pressupõe ser capaz de lançar-se no mundo das relações a partir de uma postura existencial dialógica e pressupõe responsabilizar-se de uma forma recíproca a qual encontra no verdadeiro ato de responder uma atitude ética. Para tanto, o conhecimento de si mesmo torna possível tal atitude, afirmação esta que pretendemos elucidar a seguir.

### **3.5 A consciência da contradição e o caminho do bem: o autoconhecimento como responsabilidade ética**

A consciência da contradição é apresentada por Buber a partir do relato bíblico do pecado original. A interpretação dada por ele tem um caráter singular na medida em que ele propõe outro olhar, que não o comumente dado, no qual expressa três diferentes interpretações: a primeira defende que, após o ato de comer o fruto, surge a aquisição do desejo sexual; a segunda faz a defesa da aquisição da consciência moral; e, por fim, a terceira diz ser o conhecimento do bem e do mal um conhecimento em geral, um saber relativo das coisas boas e más.

Buber também se contrapõe às formas de leituras que compreendem o relato como uma escolha entre o bem e o mal, afirmação encontrada em Santiago (2008, p.198) no trecho que se segue: “Buber avalia que a recusa da Eva, a primeira mulher, em aceitar a proibição divina, ainda não se trata de uma ação, por isso não é uma escolha entre o bem e o mal”. Comer o fruto da árvore do conhecimento não faz o homem abrir os olhos para o feixe de luz cujos tons se identificam com o bem ou com o mal, mas possibilita a ele ter consciência da contradição que lhe é inerente e se encontra no estado de latência.

Ao descobrirem que estão nus, Adão e Eva sentem um mal-estar, o qual provoca um certo constrangimento diante de Deus. Tal experiência lhes possibilita a consciência dos opostos, uma vez que o conhecimento do bem surge como experiência do mal. Ao envergonhar-se de Deus, surge o reconhecimento da atitude realizada de forma errada, isto é, surge a consciência da irrealização da vontade de Deus. Diferentemente de Santo Agostinho, que afirmava que o mal não tem existência própria, sendo este apenas a ausência do bem, Buber o identifica não como realidades opostas, mas como pertencentes a uma mesma condição existencial. Buber (2007a, p.127) nos esclarece:

O bem e o mal não podem então ser aqui um par de oposições como direita e esquerda, como acima e abaixo. “Bem” é o movimento que tende para a direção da volta ao lar, mal é o tumulto sem direção da força da potencialidade humana, força sem a qual nada se consegue e pela qual, se ela não aceita a direção e se entrega à confusão, tudo fracassa.

A partir do que nos foi apresentado até o momento, podemos inferir que homem algum, segundo Buber, é bom ou mal, ele é no sentido eminente, bom e mal, eis o reconhecimento de sua nudez. É importante compreender que não se trata de afirmar uma maldade inerente ao homem, pois ela evidencia-se na perversão de sua conduta. A maldade

não pertence ao interior da alma, pois o sopro vivificador não introduziu no homem uma maldade essencial. Para tanto, a experiência do mal, aqui provinda da recusa à proibição divina, a qual expressa a falta de conhecimento da vontade de Deus, nos coloca no caminho do que é o bem, uma vez que surge o reconhecimento do homem do não cumprimento da vontade divina. O caminho do bem é reconhecido no avesso de sua realização, possibilitada pela atitude de comer do fruto proibido. O conhecimento do mal, entretanto, manifesta-se a partir da concretude da existência do homem no mundo.

A ação em oposição ao bem é realizada pelo homem, pois a ausência da prática do mal, por este, impossibilita a existência do mal no mundo concreto, histórico. O mal passa a existir quando é praticado; a alma humana, quando desajustada do caminho, é responsável por ele ganhar forma no mundo concreto. O mal, para Buber (2007a, p.127), é interpretado da seguinte forma: “Enquanto estado de alma individual, o mal é o esquivar-se convulsivo da direção, o esquivar-se da total direção da alma, que se eleva em ordenadas que determina no espaço a responsabilidade pessoal diante de Deus”. A manifestação do mal, portanto, ganha notoriedade no mundo devido à desorientação das ações do homem acerca do caminho indicado por Deus. Seja pela paixão ou pela indolência, a desorientação significa perder-se dentro de si mesmo.

Ao conhecer a dualidade que anima a existência humana, Adão e Eva rompem com a situação de segurança na qual viviam e afirmam-se como humanos. Distanciam-se de sua condição ontológica essencial (da relação Eu-tu) e passam a conhecer a outra. A contradição a qual conhecem é, sobretudo, a consciência de sua mortalidade. Tal consciência é apresentada como benéfica por Buber, uma vez em que cabe ao homem, de agora por diante, assumir-se como ser histórico e único responsável por seguir o próprio caminho em busca de sua realização. Caminho, segundo o qual, Deus traçou para ele, mas que depende de sua liberdade para voltar abraçá-lo como seu.

Segundo Buber, destino e liberdade fizeram um pacto. O mal adentra o mundo a partir das ações humanas guiadas pela desorientação, isto é, da falta de conhecimento do caminho proposto por Deus. A proposta buberiana para se voltar a trilhar o caminho específico é o autoconhecimento. A autorreflexão acerca dos movimentos do espírito é o imperativo. O ato de dirigir-se no sentido introspectivo, isto é, de voltar-se para dentro de si mesmo poderá fornecer pistas para o reconhecimento do caminho do bem.

A interioridade nos possibilita escutar os apelos do espírito e o espírito nos convoca a partir da facticidade da existência. O conhecimento dos seus apelos não prescinde da relação consigo mesmo, sem a qual permaneceria no desconhecimento. O homem deve estar atento à

voz do espírito que ecoa da concretude do existir e lhe evoca uma resposta. Respondê-la é uma atitude de responsabilidade ética, uma certeza de que já está seguindo o caminho do bem. O ser humano tem necessidade de viver sob a égide de relações autênticas, de retornar ao mundo primordial, onde mesmo que de forma fugaz, ele possa se ligar novamente ao vínculo natural.

O mundo é o lugar escolhido por ele para ser feliz, o verdadeiro *locus* onde se pode acessar o caminho do bem. O bem se identifica com o ético e, uma vez que não existem dois caminhos, ambos compartilham da mesma trajetória. Toda ação ética representa uma escolha do homem pela vontade de Deus. É errado inferir que a ação ética não passa de um ato de obediência aos imperativos do alto. Também, segundo Buber, é errado pensar que sua proposta ética se coloca a favor da heteronomia moral e contra a autonomia moral, pois a fala que provém do alto caracteriza-se pela relação de mutualidade, pela reciprocidade e, portanto, não se impõe, mas busca ser livremente abraçada. Diz Buber (2007b, p.95): “Na teonomia, a lei divina procura ser tua própria lei, e a verdadeira revelação revela-se a ti próprio”.

Portanto, escolher caminhar na direção dos passos divinos é o mesmo que fazer a opção pela realização pessoal. Não se pode polarizar a vida do homem no mundo e em Deus, pois é no seio do mundo que ele vive em Sua presença. O existir humano é composto pela dualidade de ser e parecer, a qual figura como ponto nodal da problemática do inter-humano. Sendo um binômio que compõe a existência humana, o dialógico somente desabrochará na medida em que a primeira atitude sobressair-se à segunda. Aquele que, por um processo de autoconhecimento, de autorreflexão, vive conforme o ser que lhe é próprio responsabiliza-se eticamente assumindo o bem como seu caminho.

### **3.6 O dialógico e a dualidade de Ser e Parecer: um problema do inter-humano**

O diálogo proposto por Buber tem um caráter de ação e de passividade, uma vez que é o outro que se oferece e nos convoca a responder-lhe, e depende da atitude do convocado para ele efetivar-se. Ao lançar-se à iniciação do diálogo, o Tu oferece o seu ser gratuitamente, sem reservas e máscaras que busquem ofuscar sua real imagem. Ao doar-se, ele não intenciona qualquer troca ou restituição de sua presença. Porém, a conversação dialógica depende, sobretudo, da forma como o Eu se predispõe para a aceitação. Aceitar implica também ser capaz de doar-se no ser e confirmar, ao mesmo tempo, o ser do outro. Para tanto, o ser humano é compreendido na perspectiva buberiana a partir do que ele chama de dualidade de ser e parecer.

Cotidianamente e, por um tempo mais duradouro, este se efetiva devido à necessidade exacerbada de provocar uma impressão de si nos outros. Por vezes, essa questão é investigada a partir da lente da moral, mas, sobretudo, ela implica um problema antropológico, o qual nos coloca frente à investigação acerca do sentido do humano. A dualidade latente à condição humana torna-se evidente na dupla forma de existir, a qual é expressa pela vida no ser, ou seja, a apresentação do que se é verdadeiramente e a vida no parecer, isto é, a apresentação da imagem que se quer parecer.

A dualidade é identificada por Buber não como uma atribuição da “natureza humana”, mas como um fenômeno exterior potencializado devido à necessidade de confirmação pelo outro, o qual produz um desejo humano de aparência de si. A compreensão desse fenômeno é posta pelo filósofo, bem como sua crença no humano para superá-lo, quando Buber (2007a, p.144) diz:

A tão difundida tendência de viver a partir da diversidade da impressão causada, em lugar de viver a partir da permanência do Ser não é uma “natureza”. Ela se origina de fato no avesso do próprio inter-humano: na dependência dos homens entre si. Não é fácil fazer-se confirmar no seu Ser pelos outros; aí a aparência oferece a sua ajuda. A ela ceder é a verdadeira covardia do homem; resistir, sua verdadeira coragem. Mas esse não é um ser-assim inexorável, não é um ter-que-permanecer-assim.

Em vários espaços de nossa sociedade, a diversidade não é pretendida, não encontrando lugar para sua efetivação, postura que enclausura o homem ao ponto de promover uma adequação de sua imagem real à socialmente legitimada. Nesse momento, ele distancia-se do ser e se traveste do parecer em busca de ser aceito. Os jogos de poder evidenciados por Foucault nos fornecem maiores explicações da organização social contemporânea, a qual é desenvolvida através de forças estrategistas que compõem e legitimam os relacionamentos sociais. Frente a tais forças, que na maioria das vezes se encontram implícitas nas instituições sociais e nas relações entre os homens, as quais estabelecem um paradigma como forma de reconhecimento, se encontra o homem, que, na necessidade de tornar-se pertencente à sociedade na qual está inserido, promove uma curvatura de seu ser à segurança e à aceitação social garantida pelo parecer.

A atitude de permitir-se se adequa aos pré-requisitos sociais estabelecidos como forma de se sentir pertencente a um grupo, e fez cada vez mais com que o homem produzisse uma imagem fictícia de si para os outros, fato que, segundo Buber, configura-se como um obstáculo para a relação autêntica e que é possibilitado pela covardia de ser.

Ao demonstrar algumas das circunstâncias que se apresentam como imperativo de reconhecimento e, sobretudo, potencializam a covardia do homem ao promover uma vida de aparência, não estamos falando de uma mera representação que pode ser facilmente desmascarada. A vida que potencializa sua covardia, isto é, sua forma de ser, o Parecer, é constituída como um modo de ser, no qual a imagem fictícia é tão bem forjada ao ponto de não mais causar dúvidas ao outro e, em muitos casos, a si mesmo. O homem perde-se de si mesmo quando se propõe a viver sob a perene vida de aparência. Segundo Buber, o problema a ser combatido é da ordem da alma, uma vez que é dela que provém a ação humana. Portanto, urge a necessidade humana de retornar à sua essência, isso porque a natureza da alma não potencializa a aparência, mas ao contrário, identifica-se com o ser o qual é sinônimo de retidão, honestidade, verdade e coragem. Uma relação autêntica entre os homens, caracterizada pela verdade expressa nas intenções, atitudes e palavras torna evidente a essência da alma humana.

Ser e parecer são duas formas de ação responsáveis por expressar a dualidade que compõe a existência humana. A vida referente ao ser é uma vida autêntica por expressar aquilo que se é, ao passo que, a vida referente à imagem é determinada pelo que se quer parecer. O olhar do homem que vive conforme o seu ser é um olhar “espontâneo”, “sem reservas” que expressa a verdade de si através de seu brilho e transparência; já o olhar do homem que vive conforme o seu parecer se preocupa, unicamente, em produzir uma imagem, ou melhor, em produzir uma aparência de si para o outro. Para os que vivem conforme esse olhar, segundo Buber (2007a, p.142) “o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro”.

Este homem fabrica um olhar que atua como uma manifestação “espontânea”, mas no fundo, seu brilho não passa de um esconderijo sob o qual sua alma se encontra negligenciada. A dualidade aqui demonstrada possibilita aquilo que Buber chama de Crise do inter-humano, isto é, crise do entre. Caracterizado por ser um espaço ontológico, o entre, o “intervalo” é local onde a palavra proferida pelo ser se revela fundamentando a vida da relação. A crise mencionada é uma crise que expõe a fragilidade em que se encontram as relações vividas pelo homem com os seus pares.

O inter-humano é manifesto por várias formas: dominação, subserviência, cooperação, contracooperação, grupos, estratos, classes, organizações; formas de associações, naturais e normativas, econômicas e culturais. Suas ações identificam-se com a própria história: a econômica, a social, a da cultura, uma vez que suas estruturas se identificam com as manifestações objetivas da coletividade humana. Buber (2008, p.43), em sua obra “Sobre

Comunidade”, diz que “o problema do inter-humano é, no fundo, o problema psicossocial, seu objeto é o social, visto como processo psíquico”. Sua preocupação, portanto, não assume estritamente um caráter ontológico da relação, mas também antropológico. As formas múltiplas usadas para representar o ser do homem em conformidade com o paradigma social vigente não figuram sua essencialidade substancial, isso porque ser o que se é só é possível quando as ações humanas são realizadas em correspondência com sua essência ontológica.

A essencialidade ontológica do homem é caracterizada pela dialogicidade. Esta desabrocha na esfera do entre na medida em que o homem é capaz de vincular-se ao ser do outro. Tal vínculo é possível mediante a verdadeira vida, vida da relação autêntica que se estabelece pela relação de ser a ser. Segundo Buber, a vivência dessa relação pressupõe uma disposição pessoal de aceitação do Ser da outra pessoa. Aceitar, ora é ser capaz de assumir-se a partir do próprio ser, ora é possível por meio da imitação do ser do outro. A partir desta segunda possibilidade, podemos compreender outra forma de parecer a qual Buber identifica como autêntica por viabilizar uma disposição pessoal para afirmar e aceitar o ser de outra pessoa.

Portanto, mesmo que a vida no parecer seja responsável pelo grande problema do inter-humano de forma a potencializar a inviabilidade da relação dialógica, Buber faz uma defesa de uma espécie de *aparência genuína*. A compreensão desta é encontrada em Santiago (2008, p.186) no trecho que se segue:

Trata-se de um movimento singular, provisório e em certos casos necessário à efetivação do humano, que, devido a sua longa condição de pré-maturidade e de ser único, pressupõe a relação com outros seres humanos, que o confirma e o torna capaz de assim também reconhecer-se. Nesse caso, a *aparência genuína* é um tomar emprestado algo do outro até que se reconheça o modo próprio de ser, que Buber enfatiza de modo poético: “deixai-me, pois, parecer até eu ser”; até eu encontrar o meu caminho próprio.

A imitação assume apenas um caráter inicial e possibilita a assimilação da própria pessoa pelo desejo de ser, deixando de lado a atitude inicial de parecer. O que confere autenticidade ao parecer é o desejo de imitação que anima e torna possível a realização do ser próprio. Mesmo sendo o parecer uma forma hegemônica de vida social responsável por colonizar a vida entre os homens, Buber não o vê como um idôneo representante de sua proposta dialógica, mas também não assume uma postura fatalista diante de sua real evidência. Ele acredita na potencialidade do homem, inspirada pelo desejo de realização de

sua humanidade para inverter a situação. Acredita na saída do cárcere psicossocial construído para o ser.

Sair pressupõe lutar mesmo sem dispor de uma estratégia de batalha, pois não há uma resposta pronta, nem tão pouco uma saída previamente definida. No entanto, arriscamos a hipótese de uma primeira possibilidade ao acreditar no papel do outro como aquele que, pela sua presença, evoca uma resposta no ser que está no face a face o conclamando à conversação genuína, onde toda tentativa fictícia de relação não se sustenta. O reconhecimento da presença do outro pressupõe estar presente a si mesmo numa atitude que representa o ser na sua totalidade. O conceito de presença, em Buber, caracteriza-se como um conceito central na medida em que a verdadeira relação somente pode ser pretendida se admitir este como princípio.

Portanto, a tentativa de se pensar uma ética da alteridade a partir do pensamento buberiano aponta, primeiramente, para uma reflexão acerca da relação inter-humana no cenário contemporâneo, bem como intenta uma mudança de atitude particular do homem frente ao outro em consonância com o projeto divino. Na medida em que este homem se compromete com os apelos do espírito, ele se coloca no caminho do postulado ético buberiano. A presença a si mesmo se inscreve como condição da resposta e do reconhecimento da voz do espírito. Responder ao Tu, ao Outro, que nos convoca à relação, é sinônimo da vivência no espírito. Tal resposta caracteriza-se pela singularidade com que é proferida, numa atitude particular e intransferível da pessoa positivando a alteridade como indeclinável.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: ética e alteridade: a resposta dialógica como fundamentação**

*O abismo e a luz do mundo, urgência e anseio pela eternidade, visão, evento e poesia; era e é diálogo contigo. (BUBER, 2007a, p.30).*

O presente trabalho teve como objetivo refletir sobre a relação entre a ética e a alteridade, buscando elucidar as implicações acerca da compreensão do Outro no pensamento de Martin Buber. A partir de uma metodologia hermenêutica, o pensamento filosófico de Buber se inscreveu como suporte conceitual nos possibilitando definir um norte para compreender o que é o outro, qual seu lugar no cenário de uma ética contemporânea, bem como entender qual o papel de cada um frente às indagações cotidianas com vistas a atingir a eticidade.

Tendo como princípio tal pensamento, notadamente temos que o Outro não é reduzido à esfera estritamente humana podendo ser identificado como natureza ou como seres espirituais. Ademais, este outro assume um lugar de destaque junto a uma proposta ética, pois figura como o alfa e o ômega para os quais as ações particulares de cada um devem se voltar no intento de afirmá-lo em sua alteridade numa postura de dialogicidade. O diálogo não é uma particularidade de alguns determinados grupos humanos, mas a condição ontológica de todos os homens. No diálogo nos encontramos com o outro num acontecimento da vida. Frente a essa realidade, como o outro concorre à realização de uma ética contemporânea?

Com a finalidade de percorrermos um caminho no qual pudéssemos buscar responder à questão, iniciamos refletindo sobre quem é esse a quem chamamos de outro e qual a sua importância para que o Eu conquiste o si mesmo. Nesse itinerário, refletimos sobre quais são as condições de que o encontro dialógico não prescinde, bem como reconhecemos esse outro como via de acesso ao Tu Eterno. Ao fazer esse movimento interpretativo, reconhecemos que o Eu fora da relação com o outro não é uma realidade, mas apenas uma abstração. A limitação que encontramos em perfazer esse trajeto sem dúvida se encontra na proposta intuitiva de Buber de vislumbrar uma distância originária como pressuposta da relação. De uma forma até certo ponto exaustiva, buscamos compreender o desfecho desse conceito em sua aplicabilidade em nosso trabalho dissertativo na tentativa de um melhor conhecimento conceitual sobre a condição ontológica do homem como ser de relação.

A compreensão do outro no pensamento buberiano se consolidou através da reflexão de algumas categorias que aqui existiram como chave de compreensão da filosofia em Martin

Buber. São elas: relação, palavra-princípio, entre. Por relação compreende-se um acontecimento de Ser a Ser o qual marca a singularidade de cada um possibilitando a ambos experienciar a relação do lado do outro sem perder sua singularidade. Na discussão ética, a relação aparece como condição, uma vez que ela evidencia-se como um movimento recíproco entre os parceiros envolvidos de afirmação da alteridade.

As palavras-princípio traduzem a atitude do homem frente ao mundo, proporcionando fundamentação ao Eu, isso porque “não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o da palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 2004, p.53). Portanto, ao pronunciar uma ou outra o homem está dando fundamento a sua existência. A primeira palavra-princípio serve de fundamento para o mundo da relação, ao passo que a segunda fundamenta o mundo da experiência. Na presente discussão isso se fez fundamental para definirmos o que estamos chamando de uma atitude ética. Ao pronunciar o Tu o homem afirma a singularidade e unicidade do outro numa atitude de aceitação destas, produzindo uma resposta responsável e comprometida em consonância com o verdadeiro existir. Em contrapartida, ao pronunciar o Isso esse homem não reconhece o outro em sua indeclinável alteridade, mas apenas olha para ele à procura de servir-se, isto é, apenas como um meio de realização particular.

Por fim, a categoria “entre” nada mais é do que uma realidade ontológica na qual a relação com o outro acontece. O “entre” se configura como *locus* onde a palavra proferida se revela. Ele é o lugar e sustentáculo daquilo que se passa entre humanos. Na condição ética, o “entre” fornece a chave epistemológica de compreensão do homem como ser dialógico, bem como figura como um local não espacial de intervalo entre as palavras-princípio, as quais, por sua dinamicidade, ocupam alternadamente esse espaço proporcionando uma diferença no estatuto ontológico do outro. Na filosofia buberiana e, de modo peculiar, numa leitura contemporânea da ética, essas categorias se inscrevem e fundamentam um solo conceitual de compreensão da relação homem-mundo.

Ao considerar este contexto filosófico, chegamos à conclusão de que um acontecimento dialógico pressupõe um movimento do Eu em direção a afirmar a alteridade do outro. Em tal afirmação, a imediatez se apresenta como condição indeclinável. A relação dialógica é marcada por uma disponibilidade do Eu de doar-se no Ser em resposta à gratuidade do Tu. Ao nos comprometer com a situação que nos interpela, falamos de quem realmente somos: eis a palavra verdadeiramente dialógica de nossa resposta. A resposta verdadeira às indagações do cotidiano é direcionada ao Outro o qual nos coloca face ao Tu Eterno. Este nos fala através dos acontecimentos “exigindo” de nós uma atitude em consonância com nossa condição essencial.

O pensamento filosófico de Buber, nesses termos, assume uma dimensão antropológica na medida em que ele se volta para refletir sobre como os homens mantêm relação uns com os outros, mas também religiosa, haja vista ser o acontecimento dialógico um fenômeno marcado pelas indagações no dia a dia do homem, cujas respostas o aproximam da realidade divina. A reflexão buberiana aponta para uma demonstração da fé desse filósofo no humano ao acreditar ser possível na sociedade atual, marcada pelo individualismo, pelo egocentrismo, pelo pragmatismo das relações, vivermos novas relações que venham a possibilitar o encontro verdadeiro entre seres humanos.

Investigar acerca das condições de possibilidade para o acontecimento do encontro existencial, bem como sobre as barreiras que se erguem na tentativa de impossibilitá-lo foi preocupação deste trabalho dissertativo ao considerar que somos seres de relação, e que, somente nos entregando a esta, alcançaremos nossa realização enquanto humanos. Nesse sentido, tal leitura filosófica colaborou para a compreensão da vivência ética contemporânea ao nos possibilitar refletir sobre nossa condição de ser no mundo e ao proporcionar, na ênfase de uma forma conceitual, caminhos os quais expressam o existir verdadeiro e, portanto, comprometidos, para os quais devemos nos voltar.

Ainda percorrendo o itinerário hermenêutico e discursivo, foram evidenciadas algumas abordagens de compreensão da ética. Fizemos uma breve digressão histórica no tocante à sua gênese como forma de delimitarmos a discussão a partir do campo da filosofia. Foi necessária para uma leitura dinâmica e conjuntural da questão ética nossa apreciação sobre os pensamentos de alguns filósofos, como Sócrates, Platão e Aristóteles, representantes da filosofia antiga. Os mesmos posicionam-se dizendo que a ética volta-se para a prática da virtude, não podendo ser resumida ao âmbito da moral, a qual figura como “costume” ou “hábito”. Buscamos também dialogar com o pensamento de Rousseau, Sartre, Camus, mas, a partir de Levinas nos encontramos com o mesmo direcionamento dado à reflexão acerca da ética contemporânea, isto é, a discussão sobre a relação inter-humana.

Por que buscar possibilidades de definições para a ética? Nossa resposta para tal questão se dá na compreensão de que era preciso delimitar nosso “objeto” de investigação no intento de definir o que estamos chamando de ética, bem como o fim para o qual ela concorre na sua roupagem contemporânea. Esta tem, pois, o Outro (a alteridade) como fundamento de nossa investigação. Investigar como se dão as relações com os homens, com Deus e com o mundo se fez necessário. No caminho de tal investigação, refletimos acerca de algumas categorias, como presença, conversação genuína e nostalgia.

Diante deste desafio, Martin Buber instiga através do convite efetivado em sua filosofia a uma compreensão do que ele chama de presença. Segundo o próprio, tornar-se presente configura-se na atitude de voltar-se de forma autêntica, a partir do que se é, sem esconder nada de si, para o Outro. Na perspectiva ética, a presença possibilita aos seres participantes do diálogo instaurar-se no que Buber chama de vinculação ontológica do Eu ao Tu, sem ambos sofrerem a perda de sua realidade e atualidade. Aqui, a responsabilidade recíproca acontece. Portanto, a presença abre a dimensão da conversação genuína, isso porque:

onde a conversação se realiza em sua essência, entre parceiros que verdadeiramente voltaram-se um-para-o-outro, que se expressam com franqueza e que estão livres de toda vontade de parecer, produz-se uma memorável e comum fecundidade que não é encontrada em nenhum outro lugar” (BUBER, 2007a, p.155).

No campo da ética, essa conversação torna-se o grande objetivo, uma vez que somente a partir da palavra verdadeira podemos alcançar o Outro em sua indeclinável alteridade. Direcionar a existência em busca de alcançar essa conversação nos coloca no caminho da nostalgia de viver num mundo novo.

Quando Martin Buber fala de uma espécie de nostalgia do homem, nossa compreensão desse universo conceitual é a seguinte: seu pensamento aponta para o desejo humano de retornar ao âmago natural, isto é, ao mundo da relação. Imerso em sistemas que buscam enquadrar sua singularidade, o ser humano encontra em si uma forma latente desejante do retorno. Eis mais uma possível leitura para a realidade existencial presente. Buber aposta nessa nostalgia como elemento capaz de instigar o homem a romper com a solidão do ser numa atitude de saída do enclausuramento pessoal financiado pela modernidade. Para tanto, ele acredita que somente assumindo o caminho que nos é próprio nos colocamos na direção dessa nostalgia.

Sua proposta filosófica atenta para a realização da existência pessoal. Começar consigo mesmo é o ponto de partida se quisermos mudanças em nossa relação de eticidade. O filósofo defende que os problemas sociais antes são problemas da alma, do indivíduo. O hassidismo certifica-nos de que: “a problemática exterior da vida aponta para o seu interior” (BUBER, 2011, p.30). Uma vez começando a resolvê-la a partir de nós mesmos não podemos consumir nosso existir ocupando-nos de nós mesmos.

Por fim, reunimos, a partir de uma leitura pontual da filosofia buberiana, o que se acredita ser uma possível contribuição do seu pensamento para uma roupagem ética na

contemporaneidade. Buscamos, portanto, tratar da proposta filosófica de Martin Buber e a expor como ética da alteridade. A compreensão de uma ética contemporânea (no crivo da alteridade) torna-se um desafio porque, numa sociedade onde o outro é o que produz (economicamente), tal compreensão ressignifica o outro, reconhecendo-o enquanto fim, valorizando-o na dignidade e no respeito. Isto porque ela, a filosofia buberiana, insiste em pensar o humano como problema de si mesmo, e busca esclarecer fundamentos das relações nas dimensões pluralistas (de ideias, valores, circunstâncias sociais) bem como nos modos marcados profundamente pela possibilidade de se firmarem e anularem através das redes e grupos sociais. Por fim, diante de novos paradigmas no modo de formação do SER, pensar a alteridade é dar uma resposta existencial ao momento presente da história e do tempo na construção da identidade e na (re) invenção “complexa” de si e de outrem.

Com o interesse de dialogar com uma abordagem ética mais próxima de nosso tempo, a reflexão sobre a deontologia kantiana se fez presente, pois o caminho hermenêutico não sobrevive de modo isolado. É preciso considerar a história da Filosofia que antecede Martin Buber no pensamento ético. Daí, esta reflexão possibilitou reconhecermos o limite de uma proposta ética ancorada no dever que busca efetivar-se em tons de universalidade, bem como reconhecer o peso de uma ética alicerçada apenas na racionalidade humana no intento de tê-la como único parâmetro regulador. Em nossa leitura sobre o pensamento de Buber, essa racionalidade assume um papel, mas não garante por si só, de forma *a priori*, como pensava Kant, a prática da moralidade.

Intentamos ainda refletir sobre a religiosidade para além de sua comumente compreensão nos tempos atuais, nos quais ela é identificada como mera observância de dogmas religiosos. Sendo assim, pensar a religiosidade como postura ética é reconhecer que o autêntico religioso toma uma direção diferenciada numa postura de não confundir a fé com um sentimento da alma, mas relacioná-la à entrada de si na realidade, buscando responder de forma autêntica a voz que vem do espírito. Portanto, a prática da religiosidade defendida por Buber figura na atitude do homem em responder com a totalidade do ser as indagações do cotidiano.

Tal resposta nos coloca face ao mistério divino engajando-se com o seu “projeto” para o homem. De livre vontade, esse homem assume engajar-se nesse projeto numa atitude de responsabilidade ética com os clamores do espírito. No pensamento buberiano, o engajamento existe na medida em que este homem se compromete com a existência numa atitude que expressa uma profunda comunhão com o Outro. Ao assumir tal postura, o ser humano expõe o seu Ser esquivando-se da outra forma de existir possibilitada pela atitude Eu-Isso, o parecer.

Nesse sentido, Ser e parecer deixaram diante do engajamento ético de tornar-se um mero dualismo, e assumem um caráter de condição existencial. Nossa resposta, diante da leitura buberiana acerca dessa dualidade existencial para se pensar a ética, apresenta-se como uma realidade latente à condição humana. Buber não a identifica como um atributo da natureza humana, mas como um fenômeno exterior ocasionado pela necessidade de confirmação. Portanto, temos como definição que, no Ser, o homem produz um olhar espontâneo “sem reservas”, no qual expressa a verdade de si, ao passo que, no parecer ele se preocupa com produzir uma imagem de si para o outro. Trazendo esse acontecimento para o campo da ética, temos, pois, que o olhar produzido pelo parecer configura-se em um esconderijo sob o qual a alma humana se mantém negligenciada. Os problemas sociais traduzem-se nessa dualidade, tornando possível o que chamamos de crise do inter-humano.

A ousada atitude de se pensar pressupostos para a realização de uma ética justifica-se pela necessidade de refletir sobre outra forma de relação entre homem, mundo e Deus na sociedade hodierna. Para a academia (Universidade), por exemplo, uma contribuição desta natureza pretende ser, em seu esforço teórico, um olhar filosófico que possibilite dialogar com a realidade na busca de uma reflexão particular e coletiva acerca do nosso papel como pesquisador e ator social. Assim sendo, pensar o outro como acesso foi, nesta pesquisa, uma atitude filosófica em prol de enveredar-se na tentativa de redefinição (repensar) sobre seu lugar dentro do cenário contemporâneo na relação com o Eu. Ao fazer um esforço para recriar esse *locus*, chegamos à conclusão na qual nos encontramos com o pensamento kantiano (2009) no qual o homem assume a condição de ser fim em si mesmo.

Pode-se dizer que a atualidade desta teoria é representada nas diversas formas de organização social do tempo presente, fato que por si só já legitima sua importância e ensina a sua leitura e compreensão. A pertinência do pensamento filosófico de Buber para os dias de hoje, na conjuntura social, justifica-se a partir de sua proposta ontológica de discutir as questões relativas ao homem e ao mundo no qual ele está inserido. Não somente nos livros, mas na vida do pesquisador e daqueles que comungam e atentam para estudar criticamente tal pensamento, este estudo é uma tentativa de estabelecer um diálogo com a existência com vistas a instigar uma reflexão particular sobre nosso estar no mundo com os outros. Portanto, tal reflexão busca inflamar nossa alma rumo aos desígnios divinos, os quais podemos efetivamente ver nas atitudes de compaixão, de cumplicidade, de amizade, de respeito, etc.

Sendo assim, não se deve distanciar formação (inclusive a acadêmica) da vida, uma vez em que o pensamento já é uma forma da práxis. No itinerário desse estudo, nos sentimos em todos os momentos questionados, sobretudo no nosso fazer docente. Descobrimos nas

leituras e interpretação do pensamento de Martin Buber que era possível viver outra forma de relação. Assumindo, mesmo que de uma forma fugaz, seu legado dialógico, poderíamos “iluminar” (sem pretensões salvacionistas) os caminhos pelos quais passaríamos, dando testemunho prático de uma vida engajada com as problemáticas sociais, buscando oferecer-lhes nossa contribuição (nossa parcela de responsabilidade) com vistas, se não a solucioná-los por completo, mas a promover uma força contrária à sua hegemonia. Nesse sentido, portanto, estamos cientes de que esse trabalho não esgota o campo das possibilidades de se pensar a relação entre ética e alteridade, mas colabora como um caminho de reflexão filosófica que busca “definir” (sob o crivo buberiano) como o outro concorre para o reconhecimento desse caminho pelo Eu.

## **REFERÊNCIAS**

## REFERÊNCIAS

### a) Obras de Martin Buber:

BUBER, Martin. **Caminhos de Utopia**. Trad. de J. Rovira Armengol. México: FCE, 2006.

\_\_\_\_\_. **Do Diálogo e do Dialógico**. Trad. de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007 a.

\_\_\_\_\_. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Trad. de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus Editora, 2007 b.

\_\_\_\_\_. **Encontro: fragmentos autobiográficos**. Trad. de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **EU e TU**. Trad. e introd. de Newton Aquiles Von Zuben. 9 ed. São Paulo: Centauro, 2004 a.

\_\_\_\_\_. **II problema dell'uomo**. Genova: Marietti 1820, 2004 b.

\_\_\_\_\_. **Imagens do bem e do mal**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os Caminhos do Homem**. (trad. italiana: **II cammino dell'uomo**. Magnano, Itália: Edizioni Qiqajon, 1990.

\_\_\_\_\_. **O caminho do homem segundo o ensinamento chassídico**. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Socialismo Utópico**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **Sobre comunidade**. Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008.

### b) Obras de outros autores:

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

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Ed. Nova Cultura, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. De Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argo, 2009.

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. **Nietzsche e Kant: sobre a crítica e a fundamentação da moral.** Recife: EDUFPE, 2012.

ARAÚJO, Willamis Aprígio de. **A formação ética em Martin Buber e suas contribuições à pedagogia.** 2011. 58 f. Monografia (Especialização em Educação). Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE), Recife: 2012.

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

BAUMAN, Zygmund. **Vida Líquida.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

BOLLNOW, Otto F. **Pedagogia e filosofia da existência: um ensaio sobre formas instáveis da educação.** Trad. Hermógenes Harada. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1974.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de Hermenêutica.** Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

DROIT, Roger-Pol. **Ética: uma primeira conversa.** Trad. Anália Correia Rios. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **Princípios da filosofia do futuro.** Trad. Artur Morão. Covilhã-Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.

GUINSBURG, J; FALBEL, N. (org). **Aspectos do hassidismo.** São Paulo: Ed. Bnai Brith, 1971.

HASSIDISMO. **As grandes religiões.** São Paulo, 1973. Caderno nº 40, p. 609-624.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Trad. Artur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática.** Trad. Valério Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editoria: Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes.** Trad. Edilson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaio sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Pivatto. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Ética e infinito.** Trad. João Gama. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem.** Trad. Pergentino Pivatto. 3 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa-Portugal: Edições 70, 2011.

LIMA, Rafael e Silva. **A formação ética em Martin Buber e suas contribuições à pedagogia.** 2011. 141 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

LIMA VAZ, Herique C. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1.** São Paulo: edições Loyola, 1999.

MELO, Nélvio Vieira de. **A escolha de si como Escolha do Outro: liberdade e alteridade em Sartre.** Recife: INSAF, 2003 a.

\_\_\_\_\_. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 b.

MARTINS, Jasson da Silva. A fundamentação da intersubjetividade em Martin Buber. **Studium – Revista de filosofia**, Recife nº 23 e 24, Dezembro, 2009, pp. 71-96.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** Trad. Carlos Alberto R. de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LOPES, Luiz Roberto. **História do século XX.** 3. ed. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.

RÖHR, Ferdinand (org.). **Diálogos em educação e espiritualidade.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

\_\_\_\_\_. O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber – uma contribuição à educação espiritual. **Studium – Revista de filosofia**, Recife, nº 12, Dezembro, 2003, pp. 7-28.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O bom selvagem.** São Paulo: FTD, 1989.

SANTIAGO, M Betânia do Nascimento. Ética, educação e transcendência: compreendendo a formação humana na visão de Martin Buber. **Caderno de Filosofia.** Recife, n. 4, pp. 47-90, 2002.

\_\_\_\_\_. **Diálogo e Educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber.** 2008. 346 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** Lisboa: Presença, 1970.

\_\_\_\_\_. **L'êtr e Le néant: essai d'ontologie phenomenologique.** Paris: Gallimard, 1994.

SILVA, Luis Lucas Dantas. **Sobre a Pedagogia: a preparação pedagógica para a conquista da moralidade sob a luz de Immanuel Kant.** 2013. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

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

\_\_\_\_\_. Introdução. *In*: Eu e Tu. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. **O sentido das Palavras-Princípio na Filosofia da Relação de Martin Buber**, out. 2008. Disponível em: [www.fae.unicamp.br/vonzuben/palavras.html](http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/palavras.html). Acesso em: 4 dez. 2013