

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO

**A FORMAÇÃO ÉTICA EM MARTIN BUBER E SUAS
CONTRIBUIÇÕES À PEDAGOGIA**

RAFAEL E SILVA LIMA

Orientador: Prof. Dr. Ferdinand Röhr

RECIFE
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO

**A FORMAÇÃO ÉTICA EM MARTIN BUBER E SUAS
CONTRIBUIÇÕES À PEDAGOGIA**

RAFAEL E SILVA LIMA

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Educação
da UFPE, sob a orientação do
Prof. Dr. Ferdinand Röhr, como
requisito para obtenção do título
de Mestre em Educação.

RECIFE
2011

Lima, Rafael e Silva.

A formação ética em Martin Buber e suas contribuições à Pedagogia
/ Rafael e Silva Lima. – Recife: O Autor, 2011.
141 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Ferdinand Röhr

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CE.
Programa de Pós-Graduação em Educação, 2011.
Inclui bibliografia.

1. Educação e Filosofia. 2. Ética humanista. 3. Buber, Martin. 4.
Educação moral. I. Röhr, Ferdinand (Orientador). II. Título.

370.1 CDD (22.ed.)

UFPE (CE2011-70)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

A FORMAÇÃO ÉTICA EM MARTIN BUBER E SUAS
CONTRIBUIÇÕES À PEDAGOGIA

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Ferdinand Röhr
1º Examinador/Presidente

Prof.^a. Dr.^a. Maria Betânia do Nascimento Santiago
2ª Examinadora

Prof. Dr. José Policarpo Júnior
3º Examinador

RECIFE, 29 de julho de 2011.

A **Maria Raimunda da Silveira** (*in memoriam*),
minha avó, minha mãe.

AGRADECIMENTO ESPECIAL

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Ferdinand Röhr, que não apenas fez o trabalho de ajudar-me na investigação do problema exposto neste trabalho, mas que se fez presença genuína, constante e efetiva ao longo da preparação desta Dissertação, marcando profundamente no meu espírito o sentido de conversação genuína.

AGRADECIMENTOS

Ao meu fraterno amigo **Pedro Mendonça**, que me ensinou pacientemente a tornar-me presente no mundo de modo mais autêntico;

Aos fraternos amigos **Francisco Cavalcanti, Dayana Moraes, Paulo Mesquita, Jackeline Lira** e tantos outros, pela presença salesiana afetiva e efetiva na minha trajetória humana e espiritual;

Aos amigos **Michela Macêdo, Renatha Costa, Fabíola Melo e José Carlos**, pela doçura, amparo e passeios aos Mercados e Cafés do Recife regados a alegria e otimismo para confirmarmos nas conversas que o sentido existe!

Aos **Salesianos de Dom Bosco**, especialmente os que estão presentes no Nordeste do Brasil, pela formação recebida e pelo ensinamento de amor aos jovens;

A **Waldemar Duarte**, pelo amor e pela intensidade com que se entregou a uma vivência de amor entre iguais;

Ao **Pe. Tony Batista**, que confiou na minha palavra e me ergueu quando eu muito precisei de esperança; foi deste modo que ele me ensinou a amar a humanidade;

Aos professores que me acompanharam ao longo dos anos de estudos, especialmente **Maria José Carvalho**, certamente uma das primeiras pessoas que me incentivou a beber da fonte da leitura e do conhecimento;

Aos **colegas e amigos do Mestrado**, pelo compartilhamento das emoções próprias da vida acadêmica;

Às pessoas que entraram e saíram de minha história, muitas definitivamente; elas também exerceram em mim algum poder de fortalecimento espiritual e humano; negativa ou positivamente, elas estiveram no meu processo evolutivo;

A **Elenilda Lima**, prima, confidente de muitas emoções que confirmaram a minha condição no mundo;

A **Gabriela Fernandes e Artur Cândido**, minha cunhada e meu sobrinho, pela presença e pelas alegrias familiares;

Aos meus pais, **Maria do Rosário Silva e Edilson Cândido Lima**, pelo apoio irrestrito aos meus projetos de vida;

Aos meus irmãos, **Edilson Júnior e Júlio Cândido**, cujo amor incondicional por mim me fez e me faz mais forte;

À **Maria Raimunda da Silveira**, por ter sido uma mãe presente, amorosa, genuína e, acima de tudo, por me dizer certa vez que me amaria ainda mais depois da confirmação mais importante de minha vida. Seu espírito ainda vive e atua em tudo o que faço.

“Para além do eu que pensa, reflete, deseja e ama, e mesmo para além da ‘centelha’ mística na mais profunda base da alma, está o mais elevado agente, ‘ao mesmo tempo puro e livre como Deus e, como Ele, perfeita unidade’. Pois ‘existe algo na alma tão semelhante a Deus que já é um com Ele e nunca precisa ser unido a Ele”

(Thomas Merton)

RESUMO

A discussão ética continua sendo objeto de muitas problematizações, especialmente filosóficas. Este trabalho procura realizar uma investigação dos fundamentos conceituais da ética em Martin Buber, reconhecidamente o filósofo do diálogo. Resgatar e interpretar as bases filosóficas de Buber tem como finalidade identificar a possibilidade de formação ética dos homens a partir da compreensão dialógica desse pensador. Para isso, o trabalho faz uma exposição e análise da dupla atitude do homem no mundo: Eu-Tu e Eu-Isso; da conversação genuína e da significação existencial do homem sustentada na dialogicidade entre os homens. Buber elabora uma ética explicitamente sustentada na religião, representada pela condição de uma vivência pessoal com o Absoluto. A ética de Buber é transcendente: a ação humana justifica-se em valores inerentes ao homem. As relações inter-humanas têm por critério essencial um reconhecimento pessoal do lugar ocupado pelas outras pessoas, em sua inquestionável alteridade, possível com um conhecimento individual de si mesmo, que permite promover no campo das relações, uma aproximação autêntica e coerente com os pressupostos essenciais que constituem a alma humana. O homem ético, para Buber, pode ser descrito como o homem capaz de dispor-se corajosamente em atender solícitamente aos apelos da alma, que tem uma constituição feita da mesma fonte inspiradora da vontade de Deus. No fenômeno educativo, a relação autêntica entre os homens assume papel decisivo na realização existencial dos homens. As questões envolvidas no fenômeno educativo dizem respeito à formação humana do educando ao sentido transcendente que se dá na relação entre os homens, o que pressupõe um sentido ampliado de religiosidade, onde o homem relaciona-se com o Absoluto enquanto, simultaneamente, tem uma vida dialógica com os homens. O diálogo é a atitude condicional para haver educação autêntica. Educar é uma ação intencional que se firma numa visão de mundo particular de quem propõe um fundamento das relações educativas. Deste modo, Buber não pensa a educação sem antes descrever e defender um tipo de homem enquanto indivíduo e enquanto partícipe de uma dinâmica maior que ele: o humano, comum aos indivíduos. Buber acredita no homem singular, cuja vida é uma tarefa a ser desempenhada sob a direção da realização do próprio ser. A existência do homem está orientada a revelar no mundo a substância essencial do homem. No fenômeno educativo, tem-se em conta o âmbito da interioridade do homem, isto é, da individualidade a ser resgatada e posta à prova na existência verdadeiramente vivida na relação com os outros homens e com o mundo. Tal âmbito da individualidade a ser incluído nas metas pedagógicas encontra uma abordagem peculiar no pensamento de Buber, pois este pensador ampliou o entendimento de educação para a transcendência e alteridade.

Palavras-chave: Martin Buber, ética, diálogo, formação humana, conversação genuína.

ABSTRACT

The ethical discussion continues to be the subject of much problematization, especially philosophical. This paper seeks to conduct an investigation of the conceptual foundations of ethics in Martin Buber, the philosopher of dialogue known. Rescue and interpret the philosophical foundations of Buber aims to identify the possibility of ethical education of men from the understanding of dialogical thinker. To this end, work is an exposition and analysis of the dual attitude of man in the world: I-You and I-It, genuine conversation and existential meaning of man in sustained dialogue between people. Buber elaborates explicitly sustained an ethical religion, represented by the condition of a personal experience with the Absolute. Buber's ethics is transcendent: the action is justified in human values inherent in man. The inter-human relationships are an essential criterion for personal recognition of the place occupied by others in their otherness unquestionable, made possible by an individual knowledge of itself, to make progress in the field of relationships, an authentic approach and consistent with the key assumptions that constitute the human soul. The ethical man, for Buber, can be described as the man to have great courage in attending to the calls of soul diligently, who has just made up a source of inspiration of God's will. In the educational phenomenon, genuine relationships between men take decisive role in the existential realization of men. The issues involved in educational phenomenon relates to training the student to the human sense of transcendence that takes place in the relationship between men, which implies a heightened sense of religiosity, where man is related to the Absolute, while simultaneously have a life dialogue with men. Dialogue is the attitude to be conditional authentic education. Schooling is an intentional action that stands in a particular worldview who proposes an educational basis for relations. Thus, Buber did not think education without first describe and defend a kind of man as an individual and as a dynamic participant in greater than he: the human, common to individuals. Buber believes in the remarkable man whose life is a task to be performed under the direction of the realization of self. The existence of man is directed to disclose essential substance in the world of man. In the educational phenomenon has in mind the scope of the inner man that is, of individuality to be rescued and put to the test in real life lived in relationship with others and the world. This part of individuality to be subsumed under pedagogical goals is a unique approach at the thought of Buber, as this thinker has expanded the understanding of education for transcendence and otherness.

Keywords: Martin Buber, ethics, dialogue, human, genuine conversation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 - BIOGRAFIA	14
1.1 - Hassidismo	14
1.2 – A Família de Buber	16
2 - O PENSAMENTO	20
CAPÍTULO 1	33
1 – ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE BUBER.....	34
1.1 – As Palavras-Princípio.....	34
1.2 – A Relação Dialógica	40
1.3 – O Tu Eterno e o Tu Individual.....	54
CAPÍTULO 2	61
2 – A ÉTICA DIALÓGICA	62
2.1 – O Discurso Ético na Modernidade: Kant e o dever universal.....	62
2.2 – Entendendo o conceito de religiosidade: o sentido tradicional e o sentido buberiano	65
2.3 – Ética Responsável e de Engajamento	70
2.4 – Elementos Éticos A Partir de Duas Tradições Antigas.....	75
2.4.1 – Primeira Narrativa Judaica: Adão e Eva.....	77
2.4.2 – O Bem e o Mal e o Conhecimento da Contradição	80
2.4.3 – O Caminho do Bem (o próprio caminho) e o Caminho Ético.....	82
2.4.4 – Segunda Narrativa Judaica: Caim e Abel e a primeira ação mal entre os homens	83
2.4.5 – Primeira Narrativa Iraniana: uma escolha eterna	84
2.4.6 – A Conduta Humana e o Mal no Mundo	85
2.4.7 – Como Confrontar o Mal?	88
2.4.8 – Segunda Narrativa Iraniana: Yima e a escolha do mal	89
2.4.9 – As Imagens, enfim, interpretadas.....	91
2.5 – Ser e Parecer: uma definição de essência humana	93

CAPÍTULO 3	96
3 - A Formação Ética.....	97
3.1 – Os Ensaaios Sobre a Educação: O Princípio Dialógico Como Postulado Principal	101
3.1.1 – A Criança, a Esperança e a Tarefa do Homem	102
3.1.2 – O Impulso de Criação: Fragilidades na Fundamentação do Educativo	104
3.1.3 – Eros e Vontade de Poder.....	108
3.1.4 – O Que Educa: Espontaneidade e Assimilação do Educar	110
3.1.5 – Interligação, Liberdade e Responsabilidade: as verdadeiras preocupações	111
3.1.6 – <i>Umfassung</i>	118
3.2 - A Imagem do Bem e o Caminho: Reflexões Em Torno do Caminho Hassídico	121
3.2.1. – A Autocontemplação.....	124
3.2.2 – O Caminho Específico: a singularidade do homem e a multiplicidade das manifestações de Deus	125
3.2.3 – Determinação	127
3.2.4 – Começar Consigo	128
3.2.5 – Não Preocupar-se Consigo.....	130
3.2.6 – Aqui, onde se está	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

Algumas vivências imprimem marcas tão profundas no espírito humano que determinam os rumos de um pensamento, da visão de mundo e até mesmo despertam princípios éticos. O andamento de uma vida, as escolhas, as questões e as crenças podem ser alteradas após a experimentação de uma vivência cujos ensinamentos não provocariam os mesmos resultados se fossem transmitidos de outra forma. Destinos são decididos pelas marcas que vão sendo deixadas pelas vivências ao longo da vida, em qualquer momento da vida, porque elas exercem uma força e poder de permanecer no espírito como aprendizado, escolha e decisão. As vivências são capazes de formar o espírito. Do que somos feitos? De que matéria ou algo semelhante o homem (a humanidade) é feita? Ao longo de uma vida humana, o que permanece como marca indelével e o que se perde no esquecimento do tempo? E por quais motivos alguns fatos exercem profunda influência em tudo na vida e tantos outros sequer são recordados enquanto eventos? O que representa a vivência no fenômeno educativo? Ou o que ela pode promover na vida humana? Certamente, as vivências carregam um valor formativo tão importante como qualquer outro elemento formador da pessoa, determinando a opção que a pessoa escolhe para si.

Cheguei a um encontro com a biografia e pensamento de Buber quando iniciava, em 2004, o curso de Licenciatura em Filosofia, no Instituto Salesiano de Filosofia – INSAF, no Recife. Naquele meu primeiro ano de estudante de Filosofia escutei pela primeira vez algo a respeito da temática dialógica no pensamento de Buber, mas nada consistente que pudesse despertar o meu interesse pelo pensador. Foi somente na disciplina de Antropologia Filosófica que tive a oportunidade de estudar a vida e as linhas gerais de seu pensamento dialógico para a apresentação de um seminário. Juntamente com alguns colegas de curso adentrei numa pesquisa em manuais à procura de informações sobre Buber. Gradualmente fui descobrindo quais eram os seus principais livros, do que tratavam e o que os comentadores diziam a seu respeito. Contudo, o mergulho decisivo foi proporcionado na leitura trôpega de *Eu e Tu*, seu principal livro. Inicialmente o livro me pareceu bastante complexo devido à linguagem concisa e ricamente carregada de sentido filosófico. Devo ter demorado cerca de 1 mês para ler o livro inteiro, mesmo que sem o entendimento necessário de tudo que é apresentado na obra; aquela foi a primeira leitura de um livro de Buber que fiz. Voltei a *Eu e Tu* inúmeras vezes na tentativa de ampliar a compreensão do que seria a existência humana, as atitudes que o homem

pode assumir no mundo, o princípio dialógico que rege a vida dos homens e a vinculação direta e explícita entre o homem e Deus. Depois de *Eu e Tu* passei a ler outros livros do autor, como *Do Diálogo e do Dialógico* e *Sobre Comunidade*.

Durante o curso de Filosofia contei com as orientações preciosas de professores como Anderson de Alencar Menezes e Maria Betânia do Nascimento Santiago, que me forneceram itinerários de leitura interpretativa e, dessa forma, uma compreensão coerente especialmente da categoria de relação dialógica de Buber.

A partir de 2009, iniciado o curso de Mestrado em Educação pudemos muitas vezes, o orientador e eu, definir as principais questões que nos levariam à apresentação do pensamento ético de Buber e de suas contribuições para o debate pedagógico. A ética tornava-se, aos poucos e definitivamente, a maior preocupação da nossa investigação, e, dessa forma, o problema a ser explorado de modo a evidenciar o poder religioso carregado pela questão.

A biografia de Martin Buber é permeada de vivências peculiares – muitas delas narradas pelo próprio filósofo – que, segundo ele, vão decidindo a sua forma de estar no mundo, de como problematizar as questões mais profundas do ser humano e de como deve viver a sua religiosidade. As vivências em si parecem ser bem mais efetivas quando comparadas aos ensinamentos exclusivamente abstratos em torno das questões essenciais à vida. Não compreende-se a perda de alguém muito querido na família se o homem não a vivencia. As transformações que se encaminham com a vivência dessa perda, por exemplo, são reveladas espontaneamente no momento em que a vida exige do homem a atitude necessária para seguir adiante. O modo como esse homem seguirá dependerá de como ele assimilou intimamente a perda. Se caso ele tivesse apenas ouvido falar de como os homens reagem às perdas familiares – não referindo somente à morte de alguém -, certamente não poderia vislumbrar consistentemente a matéria de que são feitas as perdas.

Em muitos campos da existência do homem as marcas podem ir sendo deixadas ao longo do histórico de vida. Cada uma delas representará um momento de escolha importante com impactos diretos sobre o futuro. O filósofo de quem falaremos neste trabalho chegou às questões que demandariam respostas através de momentos dolorosos e alegres de sua vida. Veremos como a ausência precoce de sua mãe exerceu uma tamanha lacuna na sua vida, como o contato com o judaísmo pôde ensiná-lo a ter uma vida religiosa diferente da de seu tempo e de

como é possível entender o fenômeno educativo após vislumbrar a qualidade de uma existência vivida autenticamente.

1- BIOGRAFIA

MORDECAI MARTIN BUBER é uma das poucas pessoas que tiveram suas vidas sintetizadas por sucessivos momentos existenciais cujas consequências extrapolaram a simples realização histórica. A biografia de Buber permite-nos identificar e confirmar muitos desses momentos que representaram vivências decisivas na constituição da própria personalidade e do posicionamento particular do pensador diante da existência. Neste trabalho, decidimos por anteceder a exposição do pensamento buberiano com a sua biografia no intuito de poder visualizar em sua biografia elementos que orientaram a sua escolha por temas existenciais.

Buber nasceu em Viena aos 8 de fevereiro de 1878. Judeu, cresceu cercado pela tradição fortemente religiosa da família, especialmente pela Haskalá¹ e pelo Hassidismo (Cf. item 1.1 deste trabalho). Com o divórcio de seus pais, quando ele tinha 3 anos de idade, Buber foi morar com os avós paternos em Lemberg, “a então capital do ‘reino’ austríaco da Galícia” (BUBER, 1991, p. 7). Enquanto morou com os avós, o seu avô, Salomão Buber, fez com que conhecesse de perto o Hassidismo, movimento de renovação dentro do judaísmo, cujos princípios doutrinários pregavam uma vida de fervor do fiel de sua fé. O Hassidismo havia florescido na Europa Oriental no século XVIII, fundado por Israel Bem Eliezer (mais conhecido por Baal Schem Tov – o possuidor do Bom Nome) (Cf. ANDRADE, 2009, p. 9; ZUBEN, 2003, p. 80); possui grande riqueza mística e espiritual e seus ensinamentos gravitam na sacralização do mundo. O aspecto religioso, especialmente judaico, influenciará na formação humana, intelectual e política de Buber.

1.1 - Hassidismo

Conforme Andrade (2009, p. 2), o Hassidismo

consiste num modo de viver cujo mérito está no confronto da fé com o mundo vívido, instável, imprevisível em que a Deus contempla-se a si mesmo no exercício de seus atributos, os quais

¹ Iluminismo Judaico, “surgido na Alemanha do século XVIII e que propunha a assimilação dos judeus à sociedade ‘cristã’ e à sua cultura” (ANDRADE, 2009, p.9)

são reconhecidos pelo ser humano num esforço contínuo – e infindável por natureza – para se encontrar os sentidos da vida, os quais se confundem com os desígnios de Deus, numa tradição monoteísta como o judaísmo.

Buber foi um exímio hermeneuta do hassidismo, especialmente dos elementos místicos oferecidos pela tradição hassídica. O trabalho de Buber resultou em livros voltados exclusivamente às anedotas hassídicas², sobretudo *As Histórias do Rabi*, *A Lenda do Baal Schem* e *As Histórias do Rabi Nakhman*. Desta forma, Buber “legou ao Ocidente uma das tradições religiosas de grande riqueza mística e espiritual” (ZUBEN, 2003, p. 77). O seu contato com o movimento não foi somente intelectual, no sentido de resgatar e transmitir as narrativas, mas, acima de tudo, pessoal, porque os elementos da mística hassídica serão uma inspiração ao pensamento filosófico e antropológico do pensador, que retirou da mística hassídica os postulados acerca do homem e de Deus e de sua relação no mundo, extraindo, de certo modo, “a universalidade da mensagem hassídica enquanto ética das relações interpessoais, mais do que um código de conduta religiosa” (ANDRADE, 2009, p. 3). O pensador pretendeu estender a visão ética estabelecida na relação entre os *hassidim* e os *tzadikin*³ a uma forma universal de como a ética expressa-se por meio das relações de confiança.

Como movimento de origens históricas, o Hassidismo floresceu na Polônia do século XVIII, especialmente nas comunidades pobres. O seu surgimento refere-se diretamente a um sentimento coletivo de renovação mística na direção de uma vivência cotidiana pautada pela simplicidade, alegria e fervor, onde os desígnios de Deus estavam transfigurados no mundo, como podemos constatar a seguir:

Se dirigires a força integral de tua paixão ao destino universal de Deus, se fizeres aquilo que tens a fazer, seja o que for, simultaneamente com toda a tua força e com essa intenção

² Tipo de narrativa em que há ensinamentos por meio de um humor sofisticado e/ou paradoxos significantes.

³ *Hassid* – é o discípulo devoto e piedoso do hassidismo, seguidor dos *tzadikin*. *Tzadikin* – são os mestres do hassidismo, referências espirituais para uma vida de fé fervorosa e participativa; seus ensinamentos visam à perpetuação dos princípios hassídicos: pertencimento ao mundo como caminho de encontro com Deus, portanto, de partida para uma vida de fé dialogante com a vida no mundo; é metaforicamente associado à fagulha, que é suficiente para acender a chama, em explícita referência à linguagem cabalística das centelhas divinas (sobre a metáfora e a herança cabalística, Cf. ANDRADE, 2009, p. 6).

sagrada, a Kavaná⁴, reúne Deus e a Shekhiná⁵, eternidade e tempo. Para tanto não precisas ser erudito nem sábio: nada é necessário exceto uma alma humana, unida entre si e dirigida indivisamente para o seu alvo divino (BUBER, 1995, p. 22).

Os termos de Buber apontam para alguns elementos que serão explorados, oportunamente, neste trabalho, como por exemplo, a condição da alma unificada para acessar o Absoluto, a vivência dos apelos do ser (“se fizeres aquilo que tens a fazer”), a relação indissociável do homem com o Absoluto, cuja plenitude reúne “eternidade e tempo”; e a urgência humana de despertar para os desígnios de Deus por meio de uma vida humana direcionada ao ser verdadeira e autenticamente humana.

A relevância dos ensinamentos hassídicos é incontestável no amadurecimento do pensamento buberiano acerca do homem, de Deus e, ponto que nos interessa particularmente neste trabalho, da educação. Os princípios hassídicos – judaicos, originalmente – oferecem muitos dentre os princípios que fundamentam a presença do homem no mundo e diante de Deus, exteriorizando as iniciativas concretas de como assegurar a vida ética ansiada pela sabedoria judaica.

1.2 - A Família de Buber

Assim como o judaísmo, a família também mobilizou no espírito de Buber a tomada de decisões e a fixação de uma escolha existencial que pudesse responder aos mais trágicos acontecimentos na vida de um homem. Conhecemos, através das memórias recordadas por ele mesmo, uma experiência vivenciada na infância, período em que morou com os avós paternos até os 14 anos de idade, que deixou a marca profunda daquilo que se tornaria uma busca permanente:

A casa na qual moravam meus avós tinha um pátio interno grande e quadrangular, cercado por uma galeria de madeira no térreo e nos demais pisos até o telhado, no qual se podia, em cada pavimento, andar em volta da construção. Aí estava eu, certa vez, no meu quarto ano de vida, com uma menina alguns anos mais velha, filha de um vizinho, a cujos cuidados a avó me tinha confiado. Nós nos debruçávamos na

⁴ “Intenção do coração” humano diante de Deus ao reverenciar-se na sua presença, que prepara a alma para as bênçãos de Deus; significado místico das frases bíblicas, das orações e dos atos religiosos; concentração em tais significados; direção para Deus enquanto cumpre um ato religioso.

⁵ Manifestação visível da glória de Deus; presença apreensível Dele; esplendor, presença de Deus habitando no meio de seu povo; presença de Deus entre os homens.

balaustrada. Não posso me lembrar o que havia falado à minha pensativa companheira sobre minha mãe. Mas ainda ouço como a menina mais velha que eu me dizia: “Não, ela não volta nunca mais”. Sei que fiquei mudo, mas também que não nutri nenhuma dúvida quanto à verdade da palavra dita. Ela permaneceu agarrada a mim e agarrava-se, de ano a ano, sempre mais ao meu coração. Já depois de mais ou menos dez anos, eu havia começado a senti-la como algo que não dizia respeito somente a mim, mas também ao ser humano. Mais tarde, apliquei a mim mesmo o sentido da palavra “desencontro”, através da qual estava descrito, aproximadamente, o fracasso de um verdadeiro encontro entre seres humanos. Quando, após outros vinte anos, revi a minha mãe, que viera de longe visitar a mim, minha mulher e meus filhos, eu não conseguia olhar nos seus olhos, ainda espantosamente bonitos, sem ouvir de algum lugar a palavra “desencontro” como se fosse dita a mim. Suponho que tudo o que experimentei, no correr da minha vida, sobre o autêntico encontro, tenha a sua primeira origem naquela hora na galeria (BUBER, 1991, p. 8).

A ocasião narrada determinou nele, através do “desencontro”, a urgência de compreender e buscar o *encontro* como princípio gerador de sentido e de realização (Cf. ZUBEN, 2003, p. 162); o “desencontro” agiu como uma vivência propulsora de uma busca existencial permanente, para entendimento não apenas de si mesmo, mas da natureza humana. A leitura de *Encontro: fragmentos autobiográficos* permite-nos visualizar, além de um panorama de sua biografia, quais ocasiões exerceram algum tipo de alteração e/ou direcionamento de rota e escolha moral. O pensador nos deixa cientes dos momentos que ele considerou marcantes no direcionamento de sua vida e pensamento. Para cada período, infância, adolescência, juventude e vida adulta, destaca ocasiões e personagens envolvidos na transmissão de experiências que permanecerão indelévels na sua trajetória biográfica. Interessa-nos sublinhar as vivências de Buber que correspondem indubitavelmente àquilo que é matéria-prima de sua obra intelectual e existencial: o encontro do ser está condicionado a um conjunto de realizações humanas, das quais se depreende a intuição verdadeira do ser. Buber (1991, p. 7) intenciona “relatar alguns momentos que afloraram da minha introspecção e exerceram influência determinante sobre o modo e a direção do meu pensamento”.

Buber cresceu em ambientes bastante propícios à formação humana, entendida como a totalidade da pessoa em movimento conduzido ao ser. Viveu os anos da infância na casa dos avós paternos, em Lemberg, onde recebeu uma intensa influência dos avós. Segundo o pensador, o avô, Salomão Buber, representou a figura do homem zeloso das coisas religiosas e interessado pelas

questões filológicas: um “amante da palavra”. A avó, Adele Buber, também era uma amante da palavra, contudo, de modo mais intenso e exigente: “o amor da avó à palavra legítima atuava mais forte sobre mim que a sua (a do avô), por ser este amor tão espontâneo e tão devotado” (BUBER, 1991, p. 10). Vemos o poder exercido pelo ambiente familiar na internalização de valores e princípios através da própria vida de ações, única forma de confirmação da legitimidade do discurso e da existência de um ponto a partir do qual florescem as ações e as escolhas existenciais. Os avós paternos de Buber promoveram, espontaneamente, no espírito do jovem neto, um modo particular de pensar e agir existencialmente.

Na companhia dos avós, Buber empreendeu o aprendizado de línguas, o que, segundo ele, propiciou uma compreensão profunda do poder da palavra enquanto expressão do pensamento. As novas línguas que conhecia e aprendia, através de aulas particulares, fomentou no espírito do menino Buber a inquietação específica originada no interior das línguas como manifestações autônomas do significado. Sobre a questão da intencionalidade do emissor e a percepção do receptor (ambos falantes de línguas distintas), Buber narra o seguinte:

Eu imaginava conversas em duas línguas, com um alemão e um francês, depois com um hebreu e um antigo romano e lograva sempre sentir, meio de brincadeira e, no entanto, às vezes, com o coração saltitante, a tensão entre aquilo que eu dizia e aquilo que o outro percebia desde seu pensamento em outra língua. Isto atuou profundamente em mim (BUBER, 1991, p. 11).

A linguagem humana manifestada pelas incontáveis línguas promoveu no menino Buber o início do amadurecimento da ideia da significação: o alcance possível em maior ou menor medida do pensamento original quando este é traduzido para outra língua. A palavra carrega consigo o significado que foi definido pela língua cuja compreensão completa existe somente dentro da sua originalidade.

Se na infância Buber recebeu dos avós um importante ensinamento de amor à verdade proferida pelo discurso e pelo relacionamento prático com os negócios, a religião e a sociedade, Buber extraiu do pai uma figura de homem prático, empenhado em cuidar e fazer crescer os negócios da família. Na juventude, uma vivência igualmente marcante floresceu nos anos escolares, imprimindo no espírito do adolescente uma recusa justificável do proselitismo forçado e da tolerância aparente. Isto se deveu aos anos escolares onde estudou com colegas cristãos em escola de confissão católica:

Já lembrei que em nossa escola não havia nenhum ódio perceptível pelos judeus; não me lembro de nenhum professor que não fosse tolerante ou, então, que não quisesse passar por tolerante. Porém, em mim, a obediente permanência em pé, diária, na sala em que ressoava a oração desconhecida, produzia algo pior que um ato de impaciência poderia ter produzido. Éramos como convidados forçados, objetos, que tinham de participar numa cerimônia religiosa, na qual nenhuma parcela de minha pessoa podia ou queria participar, e isto, durante oito anos, manhã após manhã. Isto gravou-se no mais profundo do ser daquele rapaz (BUBER, 1991, p. 15-16).

Impressiona saber pelas palavras de Buber o efeito que é provocado pela aparente filiação à tolerância religiosa. A verdadeira ação tolerante, nos anos escolares de Buber, camuflava-se na convivência aparentemente tranquila entre cristãos e judeus. A gravidade deste tipo de convivência entre filiados de religiões diferentes – mesmo uma com origem na outra – encontra-se na fragilidade dos laços sociais; há certo tipo de imposição doutrinal de um grupo sobre o outro, e de um exercício de poder institucional sem o necessário respeito e valorização da tradição e dos ensinamentos do outro grupo.

Em outros momentos biográficos é possível ver evidenciados os paradoxos na formação intelectual de Buber (tradição judaica e modernidade ocidental), intensa produção literária e militância política em movimentos judaicos:

Participante ativo dos primeiros Congressos do movimento sionista, do qual foi escolhido 1º secretário, anos mais tarde lidera uma revolta que resultou numa cisão no seio do movimento, por (Buber) discordar da orientação do presidente e fundador Theodor Herzl. Este propunha como meta uma renovação política, a volta para Israel, enquanto Buber visava a mais uma renovação cultural e espiritual do povo judeu (ZUBEN, 2003, p. 66).

Sobre a sua relação com Herzl, exclusivamente marcada pelos assuntos políticos ligados ao sionismo, consideramos relevante descrever um episódio que foi relatado por Buber (Cf. BUBER, 1991, p. 29) e que evidencia claramente a sua decepção com a maneira com a qual Herzl estava conduzindo o movimento sionista, e não somente com isso, mas com o que a personalidade de Herzl deixava manifestar nas relações humanas de um modo geral.

O episódio ocorreu em 1903, no sexto congresso sionista. Herzl havia proferido um duro discurso contra as ideias de Davis Trietsch⁶, apresentando mais

⁶ Em *Encontro: fragmentos autobiográficos*, onde o episódio é narrado, Buber não detalha a que, especificamente, Herzl replica à crítica anteriormente feita por Davis Trietsch.

argumentos de cunho pessoal do que objetivamente ligados ao progresso da causa sionista. Ficara claro para os ouvintes, especialmente para Buber e seu companheiro Berthold Feiwel que o discurso em nada contribuía aos anseios autênticos a que se propunha realizar o movimento sionista, mas reforçava um projeto exclusivamente pessoal de Herzl de expandir o seu poder de influência entre os militantes do movimento. Atentos ao perigo que se mostrara no discurso de Herzl, Buber e Feiwel procuraram imediatamente Herzl para alertá-lo da “insustentabilidade de sua acusação e exigir a instituição de uma comissão para a sua revisão” (BUBER, 1991, p. 29). Ao deparar-se com Herzl, Buber pôde testemunhar um aspecto até então desconhecido de seu amigo, que demonstrava não separar “objeto” de “pessoa” no trato com as questões consideradas importantes para a causa para a qual todos lutavam. Buber manifestou neste mesmo dia a sua oposição a Herzl, mas baseada em argumentos objetivos: “Eu já havia estado, desde o congresso anterior, em firme oposição a Herzl; porém fora uma oposição totalmente objetiva; eu não havia cessado um só instante de acreditar nos homens” (BUBER, 1991, p. 29). Para Buber, tornou-se inviável continuar trabalhando com Herzl sem a abertura necessária ao diálogo e a clareza com que se deveria levar adiante a causa coletiva sem deixar sobrepor-se a esta causa coletiva propósitos pessoais.

O episódio descrito evidencia o firme propósito de Buber pelas escolhas que valorizam a verdade, além de uma profunda clareza pessoal da confiança que deve manter nas causas humanas, mesmo que isso provoque uma separação dolorosa.

Buber produziu uma considerável e respeitosa obra intelectual. Livros, artigos, ensaios, conferências e discursos; em variadas modalidades de comunicação registrou as suas ideias, que foram aplicadas aos temas mais representativos de sua atuação: política, religião e filosofia.

2 - O PENSAMENTO

Quais os temas centrais e, portanto, essenciais de Buber que se desdobram em outros pontos de reflexão e que, como num círculo, retornam à essência problemática do pensamento antropológico de Buber? Zuben (2009, p. 11), ao propor destacar as principais ideias e conceitos do pensador, afirma que os desdobramentos teóricos se sustentam na ideia central do pensamento visto como totalidade doutrinal e temática. O que não nos autoriza defender ou afirmar

categoricamente um sistema filosófico buberiano tal como pretenderam elaborar filósofos como Hegel, mas uma atitude filosófica de assentamento teórico nas evidências concretas do mundo do homem; afinal, o papel da filosofia e do pensamento é a reflexão a partir dos problemas práticos retirados do mundo da vida, do mundo dos homens. A trama filosófica buberiana se tecerá coerentemente com os elementos diretamente ligados ao diálogo, ao encontro e à realização humana. É o que Zuben nomeia de “(temas) equi-fundamentais” (2009, p. 18): filosofia, política, religião, educação etc, cuja abordagem crítica mantém uma unidade e um princípio elevado sobre o qual estão fundamentados os movimentos e postulados de análise e reflexão sobre os assuntos e questões de seu tempo. Trata-se, portanto, de um postulado conceitual que dá sustentabilidade e veracidade quanto às condições reais de o homem concretizar um determinado projeto existencial.

Os temas de interesse de análise e crítica ganhavam de Buber uma leitura de perspectiva dialógica e humana, categoria fulcral de sua produção intelectual. A obra é o resultado de um longo e rico processo de experiências intelectuais, afetivas e religiosas. No terreno dos estudos filosóficos conheceu ou conviveu com as ideias de Feuerbach, Nietzsche, Landauer, Kant, Kierkegaard, Dilthey, G. Simmel e Franz Rosenzweig, extraindo, assimilando, criticando e alterando para si aquelas ideias que apresentavam carência de problematizações existenciais de cunho dialógico.

De Feuerbach, Buber “recebeu [...] um impulso decisivo para a construção de sua filosofia de diálogo. Primordial no pensamento de Feuerbach sobre o conhecimento do homem é que ele o considera o objeto mais importante da filosofia. Ele não vê o homem enquanto indivíduo, mas como a relação entre o eu e o tu” (ZUBEN, 2003, p. 72). O legado de Kant sobre o pensamento de Buber recai especialmente sobre o princípio moral defendido por aquele de que o homem é sempre um fim, devendo ser tratado como tal, e nunca só como meio. Nas devidas proporções, este princípio é o mesmo regente da palavra princípio Eu-Tu⁷, desenvolvido por Buber. Landauer, amigo de Buber, inspirou e amadureceu as questões de comunidade e misticismo alemão. De um lado, Landauer fez um trabalho sobre a obra de Mestre Eckart, e, de outro lado, Buber o fez sobre o hassidismo (Cf. ZUBEN, 2003, p. 71-74). A leitura de Nietzsche propiciou uma

⁷ As palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso serão oportunamente exploradas no capítulo 1 deste trabalho.

compreensão do tempo e da eternidade (Cf. ZUBEN, 2003, p. 65). Buber, na Universidade de Berlim, foi aluno de Dilthey e G. Simmel (Cf. ZUBEN, 2003, p. 65).

Se o tema central da obra de Buber é a busca de sentido da existência humana, ele o faz partindo da vida concreta da trama real para elaborar as reflexões, o que põe em relevo a sua preocupação ética. As questões envoltas no problema de responder pelo que significa a vida do homem encontraram diferentes respostas ao longo da história; entretanto, as respostas sinalizam um resultado que foi anteriormente direcionado pelo próprio homem.

“Para muitos Buber é sempre lembrado como o filósofo da relação” (ZUBEN, 2003, p.62), porque desenvolve coerentemente uma trama filosófica cujos pressupostos estão pautados no entendimento do homem em sua essência, que, segundo defende o pensador, passa pela relação. Desdobra um conjunto de categorias que gravitam em torno do diálogo.

No livro *Eu e Tu*, principal referência dentre os seus escritos, Buber sintetiza os pressupostos da filosofia do diálogo. Apresenta ao leitor a ideia de duplicidade do mundo conforme a duplicidade das atitudes humanas. As palavras-princípio são introduzidas e clarificadas afim de serem exploradas ao longo da obra. O que elas significam atuam nos escritos posteriores na tentativa de explicitar e aplicar os conceitos de relação nos terrenos da vida humana.

São duas as palavras-princípio, Eu-Tu e Eu-Isso, cada uma assumindo uma atitude diante do mundo: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir” (BUBER, 2001, p.53). A palavra é princípio porque fundamenta o ser da pessoa; quando é proferida, carrega o ser numa atitude específica, do Eu em relação a outro elemento. Daí as palavras-princípio serem pares, e nunca virem como elementos isolados: o Eu existe no par Eu-Tu ou Eu-Isso, e nunca sozinho, independente do Tu ou do Isso. Buber declara o seu postulado mais essencial: o homem é um ser de relações. Não existe Eu sem que ele esteja ligado a outro elemento. Oportunamente, no capítulo 1 deste trabalho, faremos uma exploração aprofundada das duas atitudes, contudo, parece-nos importante antecipar a presença permanente das palavras-princípio na produção filosófica de Buber.

Uma palavra-princípio é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isso no qual, sem que seja alterada a palavra-princípio, pode-se substituir Isso por Ele ou Ela.

Deste modo, o Eu do homem é também duplo.

Pois, o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente daquele da palavra-princípio Eu-Isso (BUBER, 2001, p. 53).

O postulado buberiano de relação encontra nas palavras-princípio o ponto de partida de realização da vida humana. O Eu encontra-se, sempre, em relação com alguma coisa ou alguém, portanto, realiza-se *com*, e nunca sozinho. Existem os pares – palavras-princípio, porque o Eu existe em função de outra existência.

As duas ‘palavras-princípio’ estão intimamente ligadas entre si no ritmo constante de suas atualizações e latências sucessivas. Para Buber o homem pode tomar uma atitude somente. As atitudes excluem-se mutuamente. [...] As duas atitudes se sucedem continuamente (ZUBEN, 2003, p.122).

O homem não profere simultaneamente as duas palavras-princípio; uma exclui a outra na atualidade de cada uma, e para que uma seja atual, a outra deverá estar latente (Cf. ZUBEN, 2003, p.122).

Como dissemos anteriormente, a palavra é o próprio ser da pessoa; proferir uma das palavras-princípio é o mesmo que pautar a existência em conformidade com as exigências e desdobramentos inerentes à palavra proferida. No pensamento buberiano em geral, a importância das palavras-princípio justifica-se no fato de definirem uma existência.

Zuben (2003, p. 117) auxilia-nos no empreendimento de tornar clara a definição das palavras-princípio:

O homem não é um ser para-si, ele é essencialmente um ser-no-mundo. A realização existencial do homem se faz como um ser em relação ao mundo. Onde quer que o encontremos, o homem se acha sempre, numa certa medida – quer saiba, quer não – ligado ao mundo. O homem considerado em si mesmo é uma pura abstração. O mundo do homem não pode ser compreendido como o meio ambiente do animal que é o conjunto de objetos acessíveis a seus sentidos, condicionados pelas circunstâncias da vida particular do animal.

É fundamental reconhecer a temática ao redor da qual circulam todas as outras que, de certo modo, convergem na confirmação de um princípio humano essencial: a relação, intuição de Buber que definiu a sua vida e pensamento numa permanente coerência entre o que ele viveu e afirmou. A relação é a atitude essencial do homem, o impulso original que move o estar do homem no mundo. Em

todas as áreas do saber humano por onde se movimentou exercendo algum tipo de militância e preocupação, a relação evidenciou-se como o estágio a partir do qual se fundamenta a ética humana e da qual depende o sentido existencial mais profundo, “para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o Homem e Deus” (ZUBEN, 2003, p. 84). Desta forma, “[...] a ontologia da relação (da palavra como diálogo) está presente como fundamento de todos os outros temas. [...]. O fato primordial do pensamento de Buber é a relação, o diálogo na atitude existencial do face-a-face” (ZUBEN, 2003, p. 63).

O diálogo é a esfera na qual as relações ocorrem, onde os homens se encontram, sem, para isso, precisarem lançar mão de uma conversação linguística, baseada em signo; mesmo o silêncio pode representar plenamente o dialógico entre os homens. Tal entendimento do diálogo nos antecipa a profundidade ontológica com a qual Buber trata o sentido primordial da relação.

A realização de um estudo acerca do problema ético vinculado à fundamentação educativa justifica-se na evidente conexão entre os dois campos: o sentido do educativo converge para o sentido do ético na existência humana. Compreendendo, portanto, a indissociabilidade entre as duas questões, identificamos na filosofia humanista de Buber uma profunda preocupação ao mesmo tempo reflexiva e concreta com os mecanismos que concorrem para a constituição da postura ética do homem. No autor, ainda percebemos o lugar destacado que é ocupado pela alteridade, a educação espiritual (termo que nós utilizamos, mas que aparece na obra de Buber como postura essencial do homem no mundo), e responsabilidade humana assumida no lugar onde as relações ocorrem, ou seja, a ênfase na existência cujo sentido reside na resposta autêntica que cada homem dá aos apelos originados na trama concreta do mundo.

O entendimento da ética buberiana passa pela relação fundamental entre ética e religião. Essas duas instâncias da vida do homem representam a possibilidade de manifestação do sentido do homem no mundo, de realização espiritual e de comprometimento com os destinos traçados pelo Absoluto. Coerente com a atitude de permanecer numa “estreita aresta”, Buber propõe-se a explicitar e descrever uma instância que não pertence a nenhuma das partes, mas que torna-se possível através de uma relação sem imposições ou parcialidades; trata-se da existência de uma instância que não obedece a pressupostos racionais ou mesmo

transcendentes elaborados pelo entendimento humano, mas sim de uma realidade plena onde o espírito *vivencia* o sentido de si no homem e no mundo:

O sentido mais completo da reciprocidade encontra-se em que ela não admite ser imposta, mas quer ser livremente abraçada. Ela nos dá algo a ser apreendido, mas não nos dá o apreender; nosso ato tem de ser basicamente um ato próprio, para que se nos manifeste o que deve ser manifestado, aquilo que, em cada indivíduo, se deve manifestar a si mesmo (BUBER, 2007b, p. 94-95).

O conhecimento de um sentido no comportamento reto é, portanto, possível sem a exigência das categorias conhecidas de imposição e racionalidade, mas sim com a entrega confiante de si mesmo ao que deve ser conhecido. A relação carrega nela mesma a possibilidade real de cada homem poder contemplar o conhecimento acerca não apenas da relação, mas da vida dos homens, conhecimento revelado no espaço do inter-humano, e não fora dele.

A evolução da consciência humana na história dele no mundo é, segundo Buber, possível de ser percebida graças à relação entre os problemas éticos e religiosos: “Um traço essencial da caminhada do espírito humano ao longo da história, [...], é percebido quando a consideramos do ponto de vista das mudanças ocorridas na relação entre o ético e o religioso” (BUBER, 2007b, p. 91). Uma questão que nos permite confirmar essa assertiva diz respeito ao modo como o homem pretendeu viver: desligando-se de um sentido acima dele, de uma instância que não pudesse ser ele próprio. Os modos de manifestação humana sofreram transformações provenientes de um sentido mais profundo que escapa à compreensão particularmente ética e religiosa. Buber realiza um trabalho de resgate histórico em diferentes tradições filosóficas e religiosas, pontuando a convergência e coerência das substâncias que dão forma à dinâmica do cosmos. Houve momentos da história do pensamento onde uma ruptura foi proposta e a ela deu-se crédito, validade e legitimidade. Buber cita-nos o propósito dos sofistas de engrandecer o homem e atribuir a ele o poder único de tornar-se centro das práticas, de definir o que lhe melhor convir. Tal momento é considerado por Buber uma crise da ideia de sentido unificado no cosmos – o homem e o Absoluto.

Evidencia-se com tenacidade, à medida que vamos conhecendo os posicionamentos de Buber acerca da ética religiosa, a ideia de uma vida intimamente ligada ao Absoluto, desde sempre, a partir do desejo divino de revelar-

se ao homem como medida para que este homem conhecesse a si próprio. Ética e religião, na verdade, confundem-se e se mostram como sendo a mesma coisa, apresentando a mesma finalidade de uma ação humana desejada no coração do Absoluto. Liga-se à ação ética, humanamente possível no mundo, a ação religiosa, desejada pelo sentido presente no Absoluto. Entenda-se aqui religião não como um modo humanamente possível de sinalizar a vontade do Absoluto, mas como a união cósmica do homem com o Absoluto sem representantes, normas, ritos etc.

O tema da alteridade é tratado de modo radical por Buber. É uma questão essencial nos campos do educativo e ético quando partimos do pressuposto da existência vivida sob a lei natural das inter-relações. O autor oferece pistas filosóficas e antropológicas de como o outro deve ser pensado, além de apontar a atualidade do outro na vivência genuína da postura ética.

Compartilhamos neste trabalho, assim como o fez Buber em sua extensa obra ético-educativa, de uma recusa aos reducionismos com os quais a educação foi e continua sendo submetida, quando a sua problematização mantém-se guiada pelas exigências do mercado, mascaradas sob os temas das competências e habilidades, que por sua vez devem ser uma ocupação da educação para atender aos fins da dinâmica moderna. Não obstante o olhar crítico sobre a fragmentação do homem exercida pela ação educativa moderna, Buber também oferece-nos contribuições atuais e vigorosas para o debate da educação espiritual: a formação do homem a partir de um sentido ontológico que abrange a condição humana em todas as suas manifestações, num debate que contempla a individualidade a ser resgatada e posta à prova na existência verdadeiramente vivida na relação com os outros homens e com o mundo. Tal âmbito da individualidade encontrou uma abordagem peculiar no pensamento de Buber, pois este pensador ampliou o entendimento de educação para a transcendência e alteridade.

Assimilando o caráter transcendente da vida humana, Buber reconhece como pressuposto a finitude humana, ou seja, o fato da vida humana ser finita implica a aplicação de um “modelo” educativo que ajude o homem a encontrar-se com a essência e sentido desta existência em relação ao mundo onde se está, as motivações que marcam as práticas e ações, que, numa perspectiva transcendente não tem somente justificativas circunstanciais, mas tem uma justificativa firmada em princípios permanentes. A vida do homem é toda ela marcada de sentido; o homem,

na educação, deve despertar e perseguir este sentido, colocado nele como sinal da vontade do Absoluto.

Deste modo, o projeto educativo buberiano orienta-se na direção de um sentido maior e permanente – o Absoluto, que foge a toda e qualquer tentativa coletiva de defender um tipo de educação que atenda somente aos interesses próprios de uma visão de mundo. Os limites de certas visões de mundo estão no fato de ter a educação como legitimadora de suas finalidades. Buber introduz a afirmação de que há um momento anterior a qualquer tipo de formulação da visão de mundo a partir do qual devem basear-se os modos de ação, mesmo que distintos, garantissem a conformidade com o que se encontra na origem. Para Buber, “o verdadeiro conceito de formação que, de fato faz jus ao tempo, tem que se basear na compreensão de que para chegar a algum lugar, para ir ao encontro de algo, não é suficiente se direcionar a algo, mas tem que se ver também de onde se parte” (BUBER, 1969, p. 42, Apud SANTIAGO, 2008, p. 240). O fenômeno educativo encontra razão de ser e existir não nas formas sob as quais se expressa, mas na substância da qual é feita.

Certamente, enquanto afirmarmos haver uma instância ôntica que sustenta a ação educativa, podemos, ao nos firmar na condição transcendente, estar nos referindo ao Absoluto e a orientação individual – e, ao mesmo tempo comum a todos – impressa no espírito humano. Esta orientação é um ponto de partida do qual todas as coisas ganham contornos e cores no mundo, mas sempre firmados por uma substância transcendente. Ela está presente em cada manifestação humana. “Tem que ser uma realidade primordial que me acompanha, que me guia para que eu não me perca no caminho. É uma realidade que me gerou e que quando eu tenho confiança nela é capaz de me sustentar, de me proteger e de me formar” (BUBER, 1969, p. 42, Apud SANTIAGO, 2008, p. 240). Acerca desse momento primordial a que Buber se refere, Santiago (2008, p. 242) nos descreve o valor transcendente e independente deste fundamento:

A afirmação revela aspectos significativos ao pensamento de Buber, em sua referência à dimensão de transcendência que envolve a sua visão de humano e do educativo. Nessa perspectiva, as propostas formativas assentadas em visões de mundo particulares seriam ilegítimas e mesmo incapazes de cumprir o seu papel, pois o que verdadeiramente importa no processo formativo é o ponto de partida que fundamenta a ação. Trata-se de uma realidade primordial, uma fonte de inspiração que

não se confunde com a visão de mundo do educador, embora não possa ser compreendida sem ela. É possível apreender daí o componente transcendente da questão, que perpassa e orienta a ação educativa.

Se assumirmos o mundo como um lugar de realização daquilo que deve ser o mundo, e para isso reconhecemos precisar empreender uma busca pelo que compõe, de fato e seguramente, a realidade à qual nos ligamos explicitamente, tornando-nos, assim, participantes ativamente de uma unidade coesa que envolve tantos e tantos outros indivíduos e formas diversas de manifestar um mesmo princípio, precisaríamos, segundo Buber, ficar atentos à íntima e necessária coerência entre a visão de mundo – onde a educação acontece - e o mundo tal qual ele tem sido; dito de outra forma, a abstração do mundo sem a vivência dele por quem o interpreta de modo peculiar, não tem valor algum, e muito menos legitimidade.

Santiago (2008) nos completa a ilegitimidade de uma visão de mundo toda vez que exige de seus membros aquilo que, concretamente, não existe:

É necessário considerar até que ponto essa visão está em consonância com a realidade, expressando suas contradições e exigências, ou apenas se nos apresenta como uma via de conformação com aquilo que se delineia como verdade instituída, e, por isso, tende a nos distanciar da realidade. O risco de distanciar-se, preso nas teias da imaginação, no ensimesmar-se, cria para si uma realidade paralela, que o afasta do mundo (p. 242).

Vemos e nos relacionamos com o mundo sempre porque adotamos um referencial de participação neste mundo. É necessário falarmos de um lugar específico, contudo, este lugar específico não configura efetivamente o mundo que é analisado; ele permanece substancialmente atuante sem precisar firmar-se numa determinada visão de mundo.

A relevância do pensamento buberiano encontra sentido e confirmação no âmbito do fenômeno educativo porque o pensador reconhece o valor intencional de uma prática educativa: educar é uma ação intencional que se firma numa visão de mundo particular de quem propõe um fundamento das relações educativas. Deste modo, Buber não pensa a educação sem antes descrever e defender um tipo de homem enquanto indivíduo e enquanto partícipe de uma dinâmica maior que ele: o humano, comum aos indivíduos. Buber acredita no homem singular, cuja vida é uma

tarefa a ser desempenhada sob a direção da realização do próprio ser. A existência do homem está orientada a revelar no mundo a substância essencial do homem.

Ao tratar da formação humana como um processo de interligação das dimensões multifacetadas do homem, Buber compartilha da concepção alemã de *Bildung*, porque refere-se à educação do caráter segundo um ideal compartilhado pela comunidade; os esforços de formação convergem a uma meta que é comum e desejada por todos.

Por fim, dentre as justificativas que identificam a força e o potencial do pensamento ético buberiano para o debate educativo, encontramos, sobretudo, uma mensagem sobre o papel do homem no mundo; trata-se, portanto, de uma conexão indispensável entre a reflexão e a trama da vida como proposta de postura educativa.

Considerando, desta forma, o valor teórico do pensamento de Buber e as suas contribuições para o debate ético-educativo, traçamos como objetivos principais deste trabalho de dissertação pesquisar os elementos que constituem a visão geral do homem, da ética e da educação em Martin Buber, sem, com isso, intuir da palavra do filósofo soluções para os problemas existenciais, mas de evidenciar a pertinência da mensagem dialógica na vida dos homens, enfatizar o princípio dialógico na mobilização de uma existência humana autêntica e coerente com o ser da pessoa; analisar a vivência ética buberiana, que sinaliza uma existência humana coerente com os desígnios do Absoluto, demonstrando haver um princípio transcendente na ética.

O trabalho de estudo obedeceu a um percurso metodológico previamente estabelecido baseado em uma abordagem específica e organizada em momentos complementares que sistematizam o texto.

Partimos o estudo de um levantamento bibliográfico das produções escritas publicadas de Buber sob o critério da relevância direta para fundamentar o pensamento ético e educativo no autor. Considerando que Buber mantém uma coerência temática em seus escritos e produções, nos permitimos apoiar-nos em obras básicas e específicas, como o livro *Eu e Tu*, *As Imagens do Bem e do Mal*, os ensaios compilados em *Do Diálogo e do Dialógico*, os *Discursos Sobre a Educação* e outras obras que poderão ser conferidas nas Referências Bibliográficas.

Serviram-nos de apoio interpretativo os estudos específicos de alguns temas buberianos realizados, por exemplo, pelos professores Zuben (2003), Santiago,

(2008) e Röhr (1990, 2001, 2002, 2003), cujas pesquisas representam uma compreensão mais refinada dos textos buberianos.

Baseados nos textos e estudos mencionados anteriormente, pudemos empreender um trabalho hermenêutico das temáticas mais pertinentes ao problema geral deste trabalho. A abordagem hermenêutica visou a uma compreensão da totalidade do pensamento que pudesse oferecer os elementos fundamentais que definem a categoria ética no pensador, precisando, para isso, abordar as linhas mestras que sustentam e perpassam todo o pensamento filosófico, antropológico, religioso e educativo de Buber. Algumas dessas linhas foram apresentadas e interpretadas a partir da própria palavra do filósofo. Neste sentido, o procedimento interpretativo concorreu para a apreensão do problema da dialogicidade do homem, no conjunto da obra de Buber. Foi fundamental clarificar os princípios da existência humana antes mesmo de empreender a análise do compromisso buberiano com a educação. Se a singularidade do pensamento de Buber está envolta numa preocupação ética, tornar-se-á necessário assumir um percurso que considere o alcance de sua intuição de humanidade. Os parâmetros deste percurso foram concretizados na medida em que procuramos estabelecer uma definição das complexas possibilidades da realização humana em Buber. Significa dizer que houve questões fora do debate educativo que mereceram tomar parte na pesquisa.

Apresentamos este trabalho organizado em três capítulos, precedidos por uma Introdução e sucedidos por uma Conclusão. A Introdução está dedicada a uma apresentação geral do problema a ser investigado no trabalho, como também na exposição biográfica de Buber, baseado, especialmente, no seu livro autobiográfico *Encontro: Fragmentos Autobiográficos*, não obstante baseada também nas referências históricas fornecidas por alguns de seus estudiosos. A descrição da historicidade biográfica justifica-se porque permite ao leitor aproximar-se dos componentes existenciais vivenciados pelo autor que influenciaram diretamente o seu pensamento. Desta forma, o pensamento de Buber é abordado inicialmente na Introdução sob linhas bastante gerais, antecipando os conceitos principais que os capítulos foram dedicados a explorar. O momento final da Introdução percorre a justificativa do estudo no pensamento ético no pensador, e expõe o itinerário metodológico estabelecido e os objetivos a que se propõe alcançar com o resultado final.

No Capítulo 1, *Antropologia Filosófica de Buber*, encontramos a apresentação e interpretação de conceitos buberianos presentes na sua produção intelectual, começando pelas palavras-princípio, que sinalizam as atitudes que o homem pode assimilar e transformar em ação no mundo e que são originárias do ser da pessoa. Procuramos fazer uma exposição e interpretação de cada uma das duas palavras-princípio sem deixar de evidenciar as convergências e divergências entre ambas. Em seguida, dedicamos à exposição e interpretação da relação dialógica, que é senão a categoria que sustenta a envergadura do pensamento buberiano. Na verdadeira relação, que é dialógica, o homem apreende o homem e o mundo em sua totalidade, ao mesmo tempo em que nada pode ser possuído ou definido. Trata-se de um conhecimento imensurável e sem correspondentes completos na linguagem humana. Certamente, a vivência do diálogo foi um fato na vida de Buber, e ele trata do tema como algo possível de ser conhecido se for vivenciado também pelos outros homens, e não somente pela apreensão intelectual. Faz parte do capítulo 1, ainda, uma exploração do conceito de Tu Eterno, ou Absoluto, cuja fonte principal é a terceira parte de *Eu e Tu*. Segundo Buber, as relações humanas Eu-Tu convergem à relação plena com o Absoluto, que é origem e fim do sentido mais profundamente humano. O Absoluto é uma instância essencial de significação da existência humana.

No Capítulo 2, *A Ética Dialógica*, procuramos evidenciar algumas das premissas que dão estrutura ao postulado ético buberiano. Começamos com a premissa da historicidade, isto é, a existência concreta e real do homem como condição fundamental de engajamento entre saber e ação éticos. A ética que é vislumbrada por Buber é comprometida e engajada na trama da vida. A facticidade e transcendência também evidenciam o primado ético de Buber, e instauram a totalidade vivenciada no mundo. Para abordar a questão, o autor explora a riqueza mítica das tradições iraniana e judaica extraíndo imagens em torno do bem e do mal: duas imagens do mal e uma imagem do bem. Procuramos evidenciar nesse capítulo a intrínseca relação entre a ação humana e a vontade de Deus; o mal aparece quando o homem não age segundo o caminho escolhido por Deus para a sua vida. O homem pode estar ou não consciente deste caminho. Em todo caso, as origens do mal se localizam nos desvios humanos quanto ao itinerário específico de sua existência. Ainda são analisadas as colocações de Buber acerca da conduta humana; sobre isso é dito que o homem não é mau em si, mas torna-se mau quando

foge do caminho específico, optando sempre por vivenciar realidades paralelas à única realidade que lhe diz respeito.

No Capítulo 3, *A Formação Ética*, procuramos evidenciar a explícita relação de sentidos entre a ação humana e sua religiosidade, entendida no pensamento de Buber como o modo de ser no mundo. A análise que fazemos procura enfatizar a mesma substância que há na relação do homem com o mundo e com Deus. À educação é atribuída a tarefa de formar o homem em direção ao Absoluto, para o conhecimento claro e pleno do estar individual no mundo, associado, conseqüentemente, a uma relação autêntica com o Absoluto. No fenômeno educativo, o diálogo ocupa um lugar importante e fundamental de efetivação da formação humana para o sentido religioso, pois é o pressuposto original da vida humana. Abordamos como Buber descreve o desenvolvimento educativo, explorando a unificação do ser e a busca pela substância ôntica existencial e de como o mundo exerce função importante na educação dos indivíduos. O Capítulo está baseado em três ensaios proferidos por Buber, *Sobre o Educativo* (1919), *Formação e Visão de Mundo* (1935) e *Sobre a Educação do Caráter* (1939), e no livro *O Caminho do Homem Segundo a Doutrina Hassídica*, especialmente por se tratarem de falas especificamente direcionadas à compreensão da educação.

CAPÍTULO 1

1 - ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE BUBER

1.1 - As Palavras-Princípio

Na mais importante obra de Martin Buber, filósofo, antropólogo, hermenêuta religioso e militante de causas judaicas, *Eu e Tu*, o autor apresenta, descreve e explora o campo conceitual das palavras-princípio que o homem profere no mundo: Eu-Tu e Eu-Isso. Proferir uma das palavras-princípio é o mesmo que *ser*. Desta forma, proferir a palavra-princípio e ser correspondem à mesma atitude.

As palavras-princípio são, exatamente e sempre, pares, isto é, não existem se os vocábulos aparecem isoladamente, como nos explica Buber:

Não há Eu em si mesmo, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. Quando o homem diz Eu, ele quer dizer um dos dois. O Eu ao qual se refere está presente quando ele diz Eu. Do mesmo modo ele profere Tu ou Isso, o Eu de uma ou outra palavra-princípio está presente (2001, p. 53-54).

A condição de dependência dos vocábulos sinaliza o elemento fundamental do ser do homem: a relação. O homem é um ser que se inter-relaciona, e nisso consiste a categoria primordial do ser humano: “As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência” (BUBER, 2001, p. 53). O homem é enquanto pronuncia uma das palavras-princípio na medida em que estabelece um tipo de relação com os homens, o mundo e Deus.

As palavras-princípio são originárias em relação ao ser da pessoa; é de onde partem, onde encontra fundamentação a atitude do homem diante da própria vida. As palavras-princípio representam a possibilidade de o homem relacionar-se com os homens e com o mundo. Elas também determinam, quando proferidas pelo homem, a realidade do mundo, configurando-o e significando-o de acordo com a atitude do homem. Ao mesmo tempo em que as palavras-princípio significam atitudes distintas, elas também carregam em si mesmas o próprio ser da pessoa, ou seja, aquilo que é próprio dela, sua natureza, sua essência, o que há de permanente, único e inalterável. O ser do homem é o homem na instância mais originária possível, “âmbito” onde ele é, de fato, sem necessitar de meios ou estratégias para desvelar certeza ontológica. As palavras-princípio revelam-se,

portanto, como categorias essenciais da filosofia dialógica, cuja condição de legitimação é o postulado do ser-no-mundo do homem, isto é, sua inegável ligação com o entorno.

Buber define a palavra-princípio dando a ela uma significação que a atualiza em ação, isto é, a palavra é, ao mesmo tempo, pensamento e ação juntos, manifestando uma só coisa e desejo, atualizando a existência de determinado modo. A palavra é uma atitude motivada intencionalmente: ao proferir uma das palavras-princípio, o homem assume um posicionamento específico no mundo, uma postura que define a sua existência; ao ser o meio pelo qual o homem manifesta um modo de viver, a palavra é a portadora da própria intencionalidade existencial. O homem escolhe dispor-se ou não a um efetivo encontro com aquilo que o cerca. Depende desta escolha a atualização da vida do homem: “o mundo é duplo para o homem, pois sua atitude é dupla” (BUBER, 2001, p. 72).

Buber anuncia em *Eu e Tu* um aspecto que é fundamental na existência humana: o Eu existe no mundo, e não fora dele. Segundo o autor:

Não se supera esta dualidade fundamental pela invocação de um “mundo de ideias”, como um terceiro elemento acima de quaisquer contradições. Pois, eu estou falando, na verdade, só do homem atual (*sic*), de ti e de mim, de nossa vida e de nosso mundo e não de um Eu em si ou de um ser em si. Para este homem atual o limite atravessa também o mundo das ideias (BUBER, 2001, p. 60).

Buber recusa uma visão idealizada do homem. Para o pensador, correspondem ao homem, na trama da vida no mundo, as contingências e a historicidade, que serão responsáveis pela evidenciação do ser do homem, a exemplo de sua finitude.

Se é o próprio ser que a palavra-princípio transporta, ele poderá manifestar-se parcial ou totalmente, dependendo sempre da palavra proferida. A palavra princípio Eu-Isso, por exemplo, pertence ao terreno da objetificação, da aproximação parcial com a natureza. Já o Eu-Tu é capaz de promover a relação autêntica. O fenômeno do encontro acontece na relação entre o Eu que pronuncia plenamente o Tu.

A palavra-princípio Eu-Isso pertence ao mundo dos “verbos transitivos”, exatamente por referir-se às ações que “têm algo por objeto” (Cf. BUBER, 2001, p. 54). Assim, uma definição adequada do mundo do Isso ocorre 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” (BUBER, 2001, p. 54).

O Isso pertence ao domínio dos objetos. Ao proferir o Isso, o Eu se movimenta no terreno do saber puramente apreensível pela razão ou pelos sentidos; trata-se, deste modo, de uma esfera onde o homem conhece, apreende e explora a realidade, tomando os seus elementos como objetos de análise, medição e experimentação. O mundo do Isso é o domínio de um tipo restrito de saber acerca do homem, do mundo e, especialmente, da natureza, onde ele se movimenta intencionado a desmembrar e pôr sob reflexão analítica a realidade que o cerca. Portanto, a palavra-princípio Eu-Isso é uma atitude humana imprescindível para o progresso de certas dimensões humanas.

No campo da experimentação o conhecimento é fragmentado, o saber é disperso e desconectado de uma unidade dotada de sentido. Nas partes às quais temos acesso, manipulando-as, alterando-as, estão manifestas somente a parcialidade de um sentido total de mútua colaboração e ação. Sobre o mundo o homem exerce um poder de acesso à superfície e nunca à profundidade da qual se compõe a natureza, por exemplo na palavra-princípio Eu-Isso, o Eu não acessa a totalidade do Isso, pois esse está limitado por outros Issos. Como afirma Buber: “O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 2001, p. 55).

Na atitude específica de quem profere Eu-Isso de objetificar tudo o que compõe a realidade, o homem pode assumir o lugar de objeto. No mundo do Eu-Isso, o Isso pode ser substituído sem perda de sentido por Ele ou Ela. O Isso pode ser o próprio homem e, assim como os objetos, sofrer as ações específicas da palavra-princípio Eu-Isso. A relação Eu-Isso é de objetificação e manipulação. O Eu do par Eu-Isso confronta-se com um objeto passível de exame e avaliação, que é posto à submissão para que se chegue a resultados pretensamente orientados pelo Eu. E mais ainda: “A palavra-princípio Eu-Isso jamais pode ser proferida pelo ser em sua totalidade” (BUBER, 2001, p. 53). Contudo, “o homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas” (BUBER, 2001, p. 57). O homem não pertence ao mundo do Isso, mesmo que, em certos momentos, seja tomado como tal. O homem pertence a uma instância “sem limites, nem costuras, preenchendo todo o horizonte” (BUBER, 2001, p. 57), exatamente ao domínio do Tu, quando é presentificado genuinamente quando o Eu profere o Tu. Ao mesmo tempo em que exercemos sobre a realidade funções de classificação, detalhamento, dominação, separação – funções próprias do domínio do Isso – o homem pode estabelecer um outro tipo de

poder, mais ampliado e totalizante, sobre a mesma realidade. Quando isto ocorre, “por vontade própria e por uma graça”, o homem pronuncia o Tu, e vivencia a unidade da relação. Mesmo proferindo a palavra-princípio Eu-Tu, os elementos apreendidos pela atitude inicial do Eu-Isso permanecem inerentes à realidade profunda percebida e propiciada pela graça.

A relação ocorre exclusivamente na palavra-princípio Eu-Tu, cujas condições para ser um evento dependem da atitude do Eu face ao Tu, marcadamente genuína, que recusa qualquer estratégia analítica. No mundo da relação, o homem profere o Tu, e se torna humanamente pessoa face à presentificação autêntica do Outro. “Quem diz Tu não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação” (BUBER, 2001, p. 54). Portanto, a palavra-princípio Eu-Tu é o terreno onde se sustenta a relação, cuja possibilidade real de manifestar-se vincula-se à totalidade com que o ser profere o Tu.

A primazia de ser humano refere-se ao impulso inato de dizer Tu, isto é, de entrar em relação. Segundo Buber, o homem, naturalmente, desde o início da sua vida, anseia por estar face-a-face com o mundo, por estabelecer vínculos autênticos: “a originalidade da aspiração de relação já aparece claramente desde o estado mais precoce e obscuro” (BUBER, 2001, p. 69). O filósofo nos aponta para o caráter original de ser homem: aspirar à relação, cujas manifestações são sinalizadas desde muito cedo, numa procura original pelo confronto. Mesmo que esse impulso inato se expresse, muitas vezes, inarticuladamente, aparentemente sem direção, ele procura nas imagens a projeção da essência simbolizada por ela. A este respeito, Buber afirma:

Antes de poder perceber alguma coisa isolada, os tímidos olhares procuram no espaço obscuro algo de indefinido; e em momentos em que, aparentemente não há necessidade de alimento, é sem finalidade, ao que parece, que as suaves e pequeninas mãos gesticulam, procuram algo de indefinido no vazio. Afirmar que se trata de um gesto animal, é nada exprimir. Pois estes olhares, na verdade, depois de minuciosas tentativas, se fixarão em um arabesco vermelho de um tapete e dele não se desprenderão até que a essência do vermelho se lhes tenha revelado. [...], não se trata de uma experiência de um objeto, mas de um confronto, que sem dúvida, se passa na “fantasia”, com um parceiro vivo e atuante (Esta “fantasia” não é de modo algum, uma “animação”: ela é o instinto de tudo transformar em Tu, o instinto de relação que, quando o parceiro se apresentar em imagem e simbolicamente e não no face-a-face, vivo e atuante ele lhe empresta vida e ação tirando de sua própria plenitude). Suaves e inarticulados gritos ressoam, ainda, em sentido no vazio; mas, um

belo dia, de repente, eles se transformarão em diálogo (2001, p. 69).

O impulso humano de entrar no evento da relação é inato e primordial. Nas atitudes e gestos, o homem tem como motivação original o desejo de dizer Tu, que, em momentos fugazes, ocorre plenamente para, em seguida, voltar a ser meta existencial. A fugacidade do evento não é, em si, algo que confirme ou sirva de prova da impossibilidade de o homem atender ao apelo de si, mas, ao contrário, é o que permite intuir a meta existencial que deve ganhar forma e poder cada vez mais claros e firmes. Ainda na relação, não ocorre apenas o encontro com o Tu encontrado, mas confirma-se o Tu inato do homem, pressentimento natural da essência dele.

A palavra carrega uma motivação; a palavra manifesta uma vontade de ganhar forma, de encontrar no mundo sem signo – apenas com matéria bruta – o material a ser significado; a palavra dá vida a si mesma quando é proferida sobre uma realidade no mundo. “Para Buber, a palavra é portadora do ser” (ZUBEN, 2003, p. 120). A palavra carrega em si mesma ou em sua manifestação estruturada linguisticamente algo que constitui o homem enquanto realidade humana (Cf. BUBER, 2003, p. 120).

A palavra proferida carrega o ser fundante da pessoa, manifesta qualidades desse ser, características da humanidade, traços da realidade humana que encontram complementaridade ao transpor-se da realidade essencial à realidade concreta e dinâmica do mundo. A palavra enquanto uma realidade contemplativa permanece incompleta e não encontra a plena realização. Segundo Buber, pronunciar a palavra significa o deslocamento do ser para uma plenificação na vida concreta do homem; não nos autoriza a existência de duas realidades distintas e separadas, porém duas realidades que se auto completam e interdependem uma da outra para realizar a essência do homem. A palavra dá sentido à vida do homem, fundamenta a trama existencial na qual está inserido.

Ser no mundo tem muito a ver com o pensamento do homem: coerência entre o pensar e o agir. A ação que ocorre onde se está é a expressão de uma atitude assumida pelo homem, que definirá a existência e confirmará o próprio mundo. O que está posto diante do homem é o resultado da atitude do homem. O mundo torna-se aquilo que o homem pretende dele. O Eu de cada par: Eu-Tu e Eu-Isso atualiza a existência humana de modo distinto em cada palavra-princípio. Sendo a

palavra o próprio ser da pessoa em relação ao mundo e Deus, proferir a palavra é adentrar na existência, é tomar parte na totalidade do universo. O princípio desta palavra é a sua dialogicidade, como coloca Zuben (2009, p.30): “A reflexão inicial de *Eu e Tu* apresenta a palavra como sendo dialógica. [...] Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da relação atribuindo a ela, [...], o sentido de portadora do ser. É através dela que o homem se introduz na existência”. O ser do homem é revelado pela palavra que ele profere. O homem é o que profere, de acordo com uma das duas palavras-princípio que Buber desenvolve em *Eu e Tu*. O ser é intuído na contemplação de uma ou das duas palavras-princípio.

Na filosofia da relação de Buber, o homem é, essencialmente, um ser que dá sentido à existência no âmbito do inter-humano. Somente na esfera dialógica o homem pode encontrar o fundamento que o faz viver. Sobre o princípio da relação, Buber desenvolve a sua visão antropológica e dá pistas de como a ética e a educação podem encontrar sustentação segura nas categorias do diálogo e da autenticidade.

O mundo revela-se múltiplo ao homem porque a sua atitude também é múltipla: “O mundo é múltiplo para o homem e as atitudes que este pode apresentar são múltiplas” (ZUBEN, 2003, p. 90). É importante evidenciar neste trabalho a idéia de uma existência onde apela-se ao homem desvelar-se no ser. O apelo é um só, é único: ser, tornar-se Eu no ser. Situados no postulado buberiano de relação, o Eu desvela-se em conformidade com a resposta do homem ao apelo, isto é, o homem possui múltiplas possibilidades de resposta: Buber desenvolve as duas: Eu-Tu e Eu-Isso. O desvelamento do ser dependerá da possibilidade escolhida. O mundo configura-se diante do homem no compasso da resposta que ele dá ao apelo do ser; e o homem torna-se homem, pleno e autêntico, na relação permanente, com o mundo e com Deus, a partir de posturas distintas assumidas e escolhidas por ele.

O Eu das palavras-princípio distingue-se quando faz par com uma ou outra. No mundo do Eu-Isso, o Isso pode ganhar a forma das coisas, e pode ser objetificado, avaliado e analisado, portanto. Todo Isso é limitado por outro Isso e pertence ao âmbito da experiência: “O que isso significa? O homem explora a superfície das coisas e as experiencia. Ele adquire delas um saber sobre a sua natureza e sua constituição, isto é, uma experiência. Ele experiencia o que é próprio às coisas” (BUBER, 2001, p. 54). Buber admite ser esta uma forma de compreender o mundo e a si mesmo. Contudo, clarifica que este não é o único modo de

apreender o mundo. O que o homem conhece enquanto experimentador permanece como um saber superficial e fragmentado, quase sempre, desvinculado de outros saberes. Até mesmo as experiências “internas” estão classificadas no mundo do Isso, porque também elas são coisas: “Se acrescentarmos experiências internas às externas, nada será alterado, de acordo com uma fugaz distinção, que provém do anseio do gênero humano em tornar menos agudo o mistério da morte. Coisas internas, coisas externas, coisas entre coisas!” (BUBER, 2001, p. 55).

A relação é um postulado fundamental no pensamento antropológico de Buber e que se evidencia na sua ontologia das palavras-princípio. A existência do homem não pode ser entendida sobre a égide de um dos pólos, mas sobre o paradoxismo destes pólos, na contínua e alternante relação entre eles. O Eu em si não existe em si, existe o ser que é fundamentalmente atitude manifesta que encontra fora dele um horizonte de realização de si mesmo.

1. 2 - A Relação Dialógica

Se o homem é um ser de relações, a condição primordial para que ele se torne pleno e autêntico é proferir a palavra-princípio Eu-Tu, ou seja, dispor-se a vivenciar o mundo no domínio da reciprocidade, da mútua presença e do espontâneo interesse pelo “outro lado”, na intenção de enxergar nele o princípio originário do Eu. Somente no *zwischen*, “entre” Eu e Tu, os homens circulam na existência de modo dialógico.

No domínio da palavra-princípio Eu-Tu, os homens se encontram entre si, com a natureza e com os seres espirituais (Cf. BUBER, 2001, p. 55ss). Na sua relação com a natureza, o homem depara-se com a impossibilidade de conhecer da outra parte, através da linguagem, a resposta à palavra proferida inicialmente. Com isso, podemos apenas afirmar um direcionamento que é enviado, mas que não encontra uma resposta similarmente pronunciada. Com os seres espirituais, por sua vez, o homem participa de uma conversação carregada de relações que não ocorrem, necessariamente, por meio de uma linguagem pronunciada. Direcionam a totalidade do próprio Ser à presença do Outro (o Tu) que, por sua vez, direciona igualmente o próprio ser à presença do Eu. Nesta ação recíproca entre os envolvidos na fugaz vivência do sentido original da existência, confirma-se e legitima-se a real possibilidade de o homem presentificar-se no face-a-face e, desta

forma, realizar-se como pessoa total. Assim, na relação eminentemente recíproca e presentificadora, o homem alcança a articulação total entre as dimensões aparentemente desconexas.

Na relação genuína, o diálogo se baseia inicialmente em uma das partes, mas é no espaço do “entre” que a mútua presença não permite haver, em nenhuma das partes, sobreposição à outra parte. A palavra-princípio Eu-Tu é “ilimitada enquanto único modo de fazer o Eu existir no mundo, e de dar sentido ao mundo” (ANDRADE, 2009, p. 77), isto para valorizar o critério da exclusividade da relação Eu-Tu: o Tu não é experimentado, mas conhecido em sua singularidade de modo total e ilimitado, sem qualquer vestígio de tentativas de objetificação ou detalhamento por parte do Eu. Caso isso ocorra, não se tratará mais da palavra-princípio Eu-Tu, mas da palavra-princípio Eu-Isso. Acerca desta exigência, Santiago (2008, p. 156) formula desta forma o evento da exclusividade:

Não é possível fazer uma experiência do outro na relação Eu-Tu, pois, ao experimentá-lo, já efetuamos um distanciamento do Tu. A exigência maior é a “exclusividade” vivida no “face-a-face; a necessária vivência da totalidade, pois “a palavra-princípio não pode ser proferida senão pelo ser em sua totalidade” (BUBER, 2001, p. 58), sendo uma condição não ocultar nada de si, sob o risco do desvanecimento do Tu. A presença, que se me revela como instante fugaz, não permite que seja submetido ao critério da objetividade, que, necessariamente a remeteria para o passado ou para o futuro. Dessa singular condição, deduz-se a total impossibilidade da redução do mundo do Tu ao âmbito da experiência, que decorre do fato dessa vivência situar-se no presente.

O próprio Buber coloca a questão de modo conciso:

O Tu se revela, no espaço, mais precisamente, no face-a-face exclusivo no qual tudo o mais aparece como cenário, a partir do qual ele emerge mas que não pode ser nem seu limite nem sua medida. [...] O Tu se manifesta como aquele que simultaneamente exerce e recebe a ação (BUBER, 2001, p. 71).

No acontecimento do encontro o tempo tal qual o conhecemos não existe. Por mais que desejemos identificar temporalmente o evento do encontro, a fugacidade do Tu que foi vivenciado duplamente perde-se ou não se enquadra no modelo mensurável de como enxergamos o tempo, dilui-se na ilimitada compreensão do Outro de modo pleno.

Nos ensaios específicos sobre o diálogo⁸, Buber explicita magistralmente o que chamou de princípio dialógico da vida dos homens em *Eu e Tu*. Dedicase a ilustrar a vivência dialógica com exemplos retirados da sua vivência pessoal e das situações do cotidiano humano. Buber procura defender o princípio governante das vidas existentes, que é vinculado ao “comportamento dos homens um-para-com-o-outro” (Cf. BUBER, 2007a, p. 40). Neste princípio originário a atitude evidente do homem é um direcionamento espontâneo das forças do ser, uma atitude amplamente voltada ao outro:

[...] mesmo que se possa prescindir da fala, da comunicação, há contudo um elemento que parece pertencer indissolivelmente à constituição mínima do dialógico de acordo com seu próprio sentido: a reciprocidade da ação interior. Dois homens que estão dialogicamente ligados devem estar obviamente voltados um-para-o-outro; devem, portanto, [...], ter-se voltado um-para-o-outro (BUBER, 2007a, p 40-41).

A atitude do homem é substancialmente dialógica, e move-o na direção, portanto, do que está diante de si: refere-se, segundo Buber, a uma condição inata do homem, a de colocar-se não apenas diante, mas com-o-outro; nisto reside o sentido do homem enquanto existência no mundo. A colocação pessoal diante do outro, o verdadeiro voltar-se, é carregado de sentido: significa uma disposição em relação ao que está sendo dito pelo emissor. No papel de receptor, o homem vivencia melhor a ação que vimos procurando descrever: que não pode ser esgotada com definições, descrições, fórmulas ou mesmo comparações; permanecerá sempre uma apreensão que passa ao largo dos modelos conhecidos de limitação conceitual.

A atitude pessoal de voltar-se para-o-outro refere-se a uma postura receptiva da mensagem transmitida pelo encontro entre as almas envolvidas no diálogo: certamente o que importa no fenômeno dialógico. A mensagem é um apelo existencial direto à vida de quem emite ou recebe a mensagem; de qualquer modo, um apelo que exige uma resposta. Trata-se de uma mensagem apreensível e interpretável quando o homem recusa-se a adotar um posicionamento meramente objetificante no momento de apreender o outro.

A vivência descrita por Buber que se aproxima do verdadeiro ser do homem, do voltar-se-para-o-outro numa entrega atenta e generosa, ao longo da história,

⁸ Em português, estão compilados em *Do Diálogo e do Dialógico*.

ocultou-se por debaixo de hábitos e atitudes diversas que, por sua vez, se configuraram no cotidiano que não tem algo a dizer sobre a ação do homem, que o prende a um tipo de comportamento circunstancial historicamente e que o distancia da fonte importante. Contudo, para Buber, é possível que o cotidiano seja “perfurado” pela experiência da alteridade, colocando o homem no caminho que lhe é próprio:

Quando eu era mais jovem, o fenômeno “religioso” constituía-se para mim numa exceção. Havia horas subtraídas ao curso normal das coisas. De um lugar qualquer, perfurava-se a sólida crosta do cotidiano. Fracassava aí a constância fidedigna das aparências; a agressão que se dava rompia sua lei. A “experiência religiosa” era a experiência de uma alteridade que não se enquadrava dentro do contexto da vida. Tudo isto podia iniciar-se com algo corriqueiro, com a observação de qualquer objeto familiar, mas que aí se tornava, subitamente, misterioso e ameaçador, penetrando, por fim, transparente nas trevas do próprio mistério, com seus relâmpagos fulminantes. Mas era possível, no entanto, que o tempo se rompesse de imediato, em seguida a certeza de si mais sólida ainda; e o ser, o ser sem substância, que agora era-se somente mas que não se sabia mais, este ser era entregue à plenitude (BUBER, 2007a, p. 46).

Um episódio ocorrido com Buber e relatado por ele em *Fragmentos Autobiográficos*⁹ é bastante denso quanto ao aprendizado que é assimilado por ele, alterando o seu modo de compreender e vivenciar as questões envolvidas na vida religiosa. Mas não apenas marca uma conversão da vivência do sentido da presença, como também o recoloca na vivência do sentido da presença, outra grande e fundamental mensagem ensinada em sua obra e, principalmente, vida. Eis o episódio narrado por Buber:

Nada de mais aconteceu: certa vez, numa tarde, depois de uma manhã de “júbilo”, sem estar com a alma presente, recebi a visita de um jovem desconhecido. Eu não deixei faltar, de modo nenhum, uma amistosa amostra de boa vontade, eu não o tratei mais descuidadamente que a todos os da sua idade que costumavam me procurar nesta hora do dia como a um oráculo que não é intransigente. Conversei com ele atenciosa e francamente – e só deixei de adivinhar as perguntas que ele não colocou. O conteúdo essencial destas perguntas eu fiquei sabendo mais tarde, não muito depois, de um de seus amigos – ele próprio já não vivia mais (morreu no início da Primeira Guerra Mundial). Soube que ele não havia vindo a mim acidentalmente, mas sim fatalmente, não para uma conversa amena, mas sim para uma decisão, justamente a mim, justamente nesta hora. O que

⁹ Encontramos a mesma narrativa da vivência em *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 46-47.

esperamos quando estamos desesperados e mesmo assim ainda nos dirigimos a uma pessoa? Talvez uma presença da qual nos é dito que o sentido todavia existe (BUBER, 1991, p. 43).

Buber encheu-se de culpa por não ter havido estado presente na conversa com o jovem que o procurara. Não estar presente, segundo Buber, deveu-se ao estado de êxtase provocado por horas de oração e meditação, isto é, a um momento de intensa experiência mística e elevação espiritual. À hora em que é procurado, Buber está sob o efeito transcendente da oração que, no entanto, o cega sem deixá-lo enxergar o lugar onde ele estava, o chão de onde partira a oração, de onde foi possível elevar-se espiritualmente. Acontecera, deste modo, uma espécie de desligamento do mundo enquanto durava o “júbilo religioso”. Mesmo com toda a demonstração de propriedade acerca dos assuntos espirituais e a atenciosidade com que recebia o rapaz, Buber deixou de “adivinhar as perguntas que ele (o jovem) não colocou” (BUBER, 1991, p. 43).

Mais tarde, ao tomar conhecimento das intenções do jovem rapaz ao procurá-lo, através de um dos amigos do rapaz, Buber deu-se conta, dolorosamente, de que havia cometido um erro ao não escutar o jovem estando em sua presença genuinamente, isto é, atento aos apelos da procura, das palavras que encobrem uma mensagem original e que anseiam por uma resposta qualificada.

A consequência do episódio, da parte de Buber, foi o abandono do sentido religioso praticado por ele, “que não passa de uma exceção, de um realce, de um destaque, de um êxtase” (BUBER, 2007a, p. 47). Naquele momento ficava claro o sentido ao qual deveria apontar o fenômeno religioso:

Eu nada mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. O mistério não se revela mais; desapareceu ou então instalou sua moradia aqui, onde tudo se passa. Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal. Longe de estar à sua altura, sei entretanto que na reivindicação sou reivindicado e que na responsabilidade me é permitido responder; e sei quem fala e quem exige uma resposta (BUBER, 2007a, p. 47).

No fenômeno religioso não há nunca a separação da prece da oferta. Uma não se descola da outra, pois pertencem, ambas as realidades, à totalidade que compõe o sentido no mundo. A unidade com a qual é possível vivenciar substancialmente a totalidade da vida do ser é realizada sob a condição da resposta cotidiana de cada homem aos apelos que dele se aproximam. Aqui, exatamente na

atitude de responder ao que é solicitado, o mistério é transportado à possibilidade de compreensão. Buber não se converte ao sentido religioso representado pela vivência mística, pelo desligamento do mundo ou pelo afastamento dos problemas profanos.

Desta forma, Buber assume coerentemente uma premissa ética vinculada à verdadeira atitude religiosa. Uma ação ética, portanto, é a mesma ação religiosa – aquela onde o homem assume as exigências de “cada hora mortal”. Vivência religiosa é a sacralização do mundo, e não um afastamento dele. O episódio do jovem rapaz fez com que Buber passasse a combater o idealismo ético, abandonando, assim, o mundo místico tradicional. Tal posicionamento será evidente ao tratar especificamente sobre o caminho do homem (Cf. Capítulo 3 deste trabalho).

Na verdadeira relação, o encontro é genuíno e total: os seres envolvidos realizam a mútua procura e “presentificação”, concretizam a palavra-princípio Eu-Tu. “Relação é reciprocidade. Este é o critério maior, segundo o qual podemos reconhecer o encontro, quer se trate de uma planta ou de outro ser humano, apresenta-se em pessoa para mim” (SANTIAGO, 2008, p.154). Na relação, a participação efetiva dos envolvidos é o que confirma a legitimidade da palavra-princípio Eu-Tu.

Jamais o Tu da palavra-princípio Eu-Tu poderá reduzir-se a um Isso, isto é, ser tratado como objeto passível de análises e avaliações; imediatamente deixaria de ser um Tu para ser Isso. Na relação do Eu com o Tu, ocorre a presentificação daquilo que é mais verdadeiro sobre a vida, o sentido surge como revelação e confirmação de uma totalidade existencial que não reduz o homem ao tempo e ao espaço, mas o revela como essência humana, como afirma Buber: “Ele (o Tu) não te ajuda a conservar-te em vida, ele dá, porém, o pressentimento da eternidade” (2001, p. 73).

O que é próprio do encontro genuíno não pode ser descrito, apenas vivenciado pelos envolvidos porque “o mundo do Tu não tem coerência nem com o espaço e nem no tempo” (BUBER, 2001, p. 73); a descrição reduziria o evento da totalidade aos fragmentos próprios da tentativa de dominar e deter o saber. O fenômeno da presença é um resultado da mútua abertura e humildade; também do respeito e reconhecimento da singularidade e complexidade do outro. Não existem impedimentos no encontro: todas as forças concentram-se em tornar-se presente a

si e o outro; enxergar-se e enxergar o outro. Se houver impedimentos, certamente a relação pareceria o mundo do Isso. Acerca da vivência da relação:

Que experiência pode-se ter do Tu?
Nenhuma, pois não se pode experienciá-lo.
O que se sabe a respeito do Tu?
Somente tudo, pois, não se sabe, a seu respeito, nada de parcial
(BUBER, 2001, p. 58).

Vemos que no evento do encontro, a totalidade é apreendida pelos sujeitos; instantaneamente a vida ganha sentido. A presença diante do Tu é uma atualização da essência do homem, uma só para todos. Trata-se de um fenômeno cuja descrição por meio da linguagem é imperfeita.

Segundo Buber, o encontro genuíno só é possível quando, para proferir Tu, preciso ser Eu primeiro: “é tornando Eu que digo Tu” (BUBER, 2001, p. 59), contudo para ser Eu, é preciso entrar em relação: torno-me Eu dizendo Tu. A vida, para Buber, é eminentemente, relação. A confirmação de sentido e poder à existência repousa sobre a vida de relações: “Toda vida atual é encontro” (BUBER, 2001, p. 59).

O homem pode, e é isso o que ocorre geralmente na maioria das vezes, estabelecer com o mundo um tipo de relacionamento que o permite adquirir toda espécie de conhecimento mensurável, classificável em infinitas categorias; contudo, esse tipo de contato com o mundo não se trata de um conhecimento inteiro sobre o mundo e, mais ainda, permanece alheio “seja fora de ti ou dentro de ti” (BUBER, 2001, p. 72). O domínio no qual se movimenta intencionalmente na aquisição dos saberes somente é o mundo do Isso, e não dá ao homem o conhecimento universal da vida; quando o homem escolhe mover-se apenas no domínio do Isso, corre o grande perigo de perder-se no vazio, como define Buber:

Ele é teu objeto, permanecendo assim segundo tua vontade, e no entanto, ele permanece totalmente alheio seja fora de ti ou dentro de ti. Tu o percebes, fazes dele tua “verdade”, ele se deixa tomar mas não se entrega com o outro. Mesmo que ele se apresente de um modo diferente a cada um, ele está pronto a ser para ambos um objeto comum, mas nele tu não podes te encontrar com o outro. Sem ele tu não podes subsistir, tu te conservas graças à sua segurança mas se te reabsorveres nele, serás sepultado no nada (BUBER, 2001, p. 72).

O homem encontra o sentido do ser na relação. O diálogo é a grande chave de compreensão do projeto antropológico de Buber. No evento dialógico reside uma presença perpetuada e inalterável, essencialmente do ser humano, que confirma a

“substância orgânica do espírito humano” (BUBER, 2007a, p. 54). A vida dialógica do homem acontece na atualização dinâmica que este faz na forma de relacionar-se com o mundo: coloca-se diante do outro, dispõe-se sinceramente e sem obstáculos a estar na presença e ter o outro em sua presença. O fenômeno do diálogo ocorre mesmo em situações de solidão, e não apenas em situações de intenso movimento de conversação, onde pode, quase sempre, não ocorrer o diálogo.

O diálogo distingue-se do monólogo no ponto do movimento do Eu: enquanto no evento dialógico o Eu envolve-se com o Tu, com o Outro, apreende-o, e nesta apreensão, que é o mesmo que, simultaneamente, estar na presença e o outro torna-se presente, torna possível uma contemplação do mundo em volta.

O homem é o único responsável em fazer-se mais humano (ou, simplesmente, humano) na marcha de outros homens, refletir acerca do que nos é possível descobrir, manipular e inventar. Se é inegável a poderosa e fascinante contribuição das novas descobertas e invenções, também o é o papel filosófico na reflexão das questões trazidas pelas novidades científicas.

O princípio dialógico de Buber floresce da vivência do próprio autor, que nos dá como garantia de legitimidade e aplicabilidade a sua existência, ao mesmo tempo em que nos incita a confirmar ou não em nós questões existenciais semelhantes, e depois aplicar nos terrenos da vida uma crença anteriormente “verificada” intuitivamente. Em Buber visualizamos um homem que vivenciou, ele mesmo, a existência num âmbito intenso de sentido e presença. Poderíamos afirmar que ele se viu presente diante dele mesmo.

O diálogo buberiano é um projeto existencial simultaneamente ontológico e concreto. Na trama da vida, da ação em forma de atitude, das escolhas que determinam, das criações que alteram, auxiliam os rumos do homem, das aproximações e/ou distanciamentos do mundo, das descobertas diárias, enfim, o homem é um ser de vivência cujos traços o tornam elemento de relação com outras realidades. O homem é, naturalmente, ser de relações de acordo com a palavra-princípio que profere. Para Zuben (2003, p. 148):

A “situação cotidiana” nada mais é do que a relação que une o homem ao mundo ao ser proferida uma ou outra palavra-princípio. A relação não é uma propriedade do homem, mas, um evento que acontece entre o homem e o que lhe está em face. Tanto o Eu quanto o mundo são caracterizados pela palavra-princípio, por seu conteúdo e sua intencionalidade, são verdadeiros princípios da existência humana. Estes princípios que orientam e sustentam a

existência, princípios existenciais “falados”, proferidos, são duas formas de relação bipolar, duas intencionalidades dinâmicas. Trata-se de duas atitudes fundamentais e não de duas estruturas epistemológicas. A palavra-princípio, fonte de todas as relações, é dada na evidência de uma atitude.

Existir, segundo Buber, parece-nos ser responder ao princípio humano de estar presente verdadeiramente, e isto significa empenhar-se individualmente em trazer o outro à presença. Buber descreve a experiência de encontro com o ser como: “que o tempo se rompesse de imediato – desintegrava-se primeiro a estrutura sólida do mundo, em seguida a certeza de si mais sólida ainda; e o ser, o ser sem substância, que agora era-se somente mas não se sabia mais, este ser era entregue à plenitude” (BUBER, 2007, p. 46). Parece ser um adentramento dimensional que permitiu ultrapassar aquilo que é próprio do mundo conhecido racionalmente, dos sentidos e das experiências possíveis de significação; o conhecimento e vivência de uma esfera para além da superfície construída pela ciência humana constituída apenas de substância cujo conteúdo é inapreensível ou descritível, mas somente vivenciado.

Buber aponta-nos para ocasiões – geralmente frequentes – onde não estamos envolvidos naquilo com o qual estamos ocupados; isto é, momentos de atenciosidade com os outros: “O que esperamos nós quando desesperados e, mesmo assim, procuramos alguém? Esperamos certamente uma presença, por meio da qual nos é dito que ele, o sentido, ainda existe” (BUBER, 2007, p. 47).

A palavra, componente do diálogo, carrega o poder de atualizar o homem onde ele está, de fazê-lo ser efetivamente no mundo, condição para sê-lo ontologicamente, isto é, condições de realização recíproca que marcam a presença da pessoa no mundo. Buber nos oferece uma reflexão filosófica e antropológica, por ter a existência humana como questão determinante de um agir verdadeiramente humano.

A dialogicidade buberiana ocorre plenamente na alteridade, isto é, quando o outro é elemento integrante e essencial da existência da pessoa. É importante salientar a mútua participação do Eu e do Tu, sem que haja a predominância atuante de um ou outro dos participantes. Como vimos afirmando, o diálogo é a presentificação de um sentido de todas as coisas, vivida e confirmada no princípio fundamental da relação: na outra pessoa a pessoa que dirige a palavra encontra e dá sentido à essência. O diálogo é coerente em si mesmo. Palavra e ação juntas

têm o mesmo valor e legitimidade no mundo quando o fenômeno da presença ocorre entre dois seres; não há espaço ou mesmo coexistência de intencionalidades distintas.

Com uma linguagem que é-lhe peculiar, Buber procura descrever os conceitos sobre os quais deseja tratar através de muitas imagens, desta vez imagens retiradas de um sonho que se repetiu igualmente, com poucas variações, algumas vezes (Cf. BUBER, 2007a, p. 33). No sonho, Buber encontra-se em um local primitivo, semelhante a uma caverna, quando é atacado por um animal. Nesse momento ele lança um forte e intenso apelo (certamente um grito de pedido de socorro). Apenas o cuidado de relatar o sonho para extrair dele a mensagem intencionada, é um indício importante que confirma a relevância desse sonho para entender como se processam conceitos como diálogo e comunicação. Destacaremos alguns trechos do sonho para, a partir deles, explorar a definição possível das categorias do diálogo.

O momento de maior significado é, provavelmente, o apelo que é lançado por Buber no momento em que é atacado pelo animal. O apelo, recordado e descrito em vigília, não pôde ser fielmente descrito tal como ocorreu no sonho, onde era carregado de uma força capaz de unificar sentimentos convergentes e divergentes. O apelo, no sonho, inarticulado, provoca uma reação, que se percebe imediatamente, quando Buber diz-nos dirigir-se a ele, “após o seu apelo, um outro, que não é ‘eco do meu apelo, é muito mais sua verdadeira réplica” (BUBER, 2007, p. 34). Interessa-nos destacar aqui que um apelo exigiu uma resposta, obtendo-a.

A resposta é descrita como

um outro e o mesmo; o mesmo, chamado ou cantado por uma outra voz e não obstante não o mesmo; [...], correspondendo, respondendo a eles (aos sons). [...]. Os apelos que respondem àquele um e mesmo apelo parecem não ser iguais entre si. A voz é, a cada vez, uma nova voz” (BUBER, 2007a, p. 34).

De outro lado, um mesmo apelo semelhante ao iniciado por Buber, é lançado na direção deste. Ao mesmo tempo em que é resposta para o apelo de Buber, é também apelo que exige uma resposta de Buber.

A continuação do relato não termina com a réplica ao apelo, pelo menos não em uma das vezes em que o sonho ocorreu peculiarmente em relação aos demais:

De início, tudo se deu como sempre (era o sonho do animal); meu apelo extinguiu-se e novamente meu coração parou. Mas então

houve o silêncio. Não veio réplica alguma. Agucei o ouvido, porém não percebi nenhum som. É que, pela primeira vez, eu esperava a resposta que sempre me surpreendera, como se eu dela não tivesse jamais tido a experiência; e a resposta esperada não veio. Mas eis que agora algo aconteceu comigo: como se até então eu não tivesse possuído outras vias de acesso entre o mundo e os meus sentidos a não ser aquelas que passam pelos ouvidos, eu me descobria agora como um ser pura e simplesmente provido de sentidos, sentidos revestidos de órgãos e sentidos nus; ofereci-me assim ao espaço distante, aberto a toda recepção, a toda percepção. E então veio, não deste espaço distante, mas do ar bem próximo a mim, eis que veio, silenciosamente, a resposta. Para dizer a verdade, ela não veio, ela aí estava. Ela já aí estava – talvez possa dizê-lo à guisa de explicação – antes do meu apelo; ela estava simplesmente aí e deixou-se acolher por mim agora que me abri para ela (BUBER, 2007a, p. 34-35).

Desta vez, Buber pôde constatar uma realidade que desconhecia existir: ao abrir-se à recepção e percepção da realidade circundante, a realmente esperar vir de longe uma resposta, ao acreditar que virá uma voz que corresponderá ao seu apelo comunicativo, torna-se possível participar do sentido existente na conversação autêntica entre os seres, exatamente porque o sentido já existe essencialmente entre eles. Daí que mesmo o silêncio pode representar a resposta aos apelos de uma alma, porque o sentido comunicativo perpassa e permeia tudo onde se dão as relações. A comunicação efetiva define-se, desta forma, como abertura e recepção do ser à resposta, num estado de atenção pleno e sem restrições; assim, e não de outro modo, pode-se acessar a mensagem dialógica entre os seres. Houve um aguçamento dos sentidos para escutar o apelo. E o apelo ocorreu.

Coerentemente com o seu estilo linguístico de expor e refletir as circunstâncias do diálogo, Buber, em seguida ao relato do sonho, ilustra com uma outra situação – desta vez imaginada com o fim de esclarecer o que pretende dizer acerca da linguagem – a atitude do homem que permite conduzi-lo à conversação genuína entre os seus pares e o seu entorno (Cf. BUBER, 2007a, p. 36). Segundo a descrição, dois homens sentam-se lado a lado em um banco de madeira, sem conhecerem-se até o momento de estarem juntos lado a lado. Um deles é “sereno, disposto de uma forma receptiva para tudo que possa acontecer; seu ser parece dizer que não é suficiente estar preparado, que é preciso também estar realmente aí presente” (BUBER, 2007a, p. 37). O outro homem, contudo, é “reservado, controlado, [...], o seu autocontrole é algo mais do que uma atitude, que por trás de

toda atitude está entrincheirada a impenetrável incapacidade de se comunicar” (BUBER, 2007a, p. 36).

Os dois homens, cada um com atitudes opostas assumidas em seus lugares, próximos espacialmente, se tornam capazes de realizar um diálogo mesmo sem palavras. Isto acontece quando, repentinamente, o homem reservado consegue dirigir o seu ser ao ser do homem ao seu lado, sem que precisasse pronunciar qualquer palavra. É interessante notar que o evento da comunicação silenciosa ocorreu repentinamente: “imaginemos que esta seja uma daquelas horas que conseguem romper as sete tiras de ferro que envolvem o nosso coração” (BUBER, 2007a, p. 36). Provavelmente, houve a ação da graça no coração do homem de reservas. A graça atua para que a comunicação efetiva se realize autenticamente, e ela recai não apenas necessariamente em quem coloca-se em estado de recepção. Destacamos também a “ausência de reserva”, critério de efetivação do diálogo entre os homens, mesmo que sacramentalizada por meio do silêncio, cuja linguagem é tão poderosa quanto àquela que necessita de vozes. O acontecimento da conversação genuína independe da palavra, do signo, do som, do gesto; para haver uma conversação genuína, o silêncio já seria suficiente. Estamos no âmbito posterior à superação dos limites da comunicação: o da comunhão. Chega-se à comunhão após um despojamento, empenho de forças de interesse pelo outro que ultrapassam as fronteiras que impedem um encontro comunicativo.

Buber procura descrever as atitudes de quem participa da conversação genuína. Uma primeira ação por ele descrita é o voltar-se do ser em direção ao outro, numa motivação sincera de interesse pela outra pessoa, sem reservas ou impedimentos que possam bloquear ou restringir a percepção do outro e a própria imagem (o próprio ser, na verdade) que será, por sua vez, percebida pela outra parte envolvida na conversação. Na atitude de direcionar-se para diante do outro, o homem traz a outra pessoa à sua presença, aceitando-a como parceira, entendendo-a na sua diferença. Aqui é importante dizer que na atitude presentificadora e presentificante, o outro é confirmado em sua humanidade, contudo, não representa uma aprovação do ser da outra pessoa. Dito de outra forma, aceitação difere de aprovação. Na aceitação, confirma-se o homem em sua diferença e humanidade. Não obstante à aceitação da pessoa, posso ainda não concordar em algo que ela defenda, mas que não representa, em nada, o impedimento que aconteça o diálogo autêntico: “Naturalmente tal confirmação não

significa ainda, de forma alguma, uma aprovação; mas, no que quer que seja que eu seja contrário ao outro, eu disse Sim à sua pessoa, aceitando-a como parceiro de uma conversação genuína” (BUBER, 2007a, p. 154).

Ainda no empreendimento por uma vivência autêntica da conversação, é preciso que as partes envolvidas se lancem honestamente no terreno nas inter-relações, especialmente dizendo aquilo que se tem em mente realmente. Cada homem deve garantir uma correspondência coerente entre o que se pensa e o discurso, para evitar movimentar-se no terreno da aparência, onde a intencionalidade está voltada para a imagem que se quer ver implantada entre os envolvidos. Trata-se, portanto, de uma franca participação no diálogo, sem estratégias de ocultamento ou desvio do que verdadeiramente se passa na alma do homem:

[...] cada um dos seus participantes deve trazer-se a si mesmo para ela. E isto 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. E isto por sua vez significa que em cada ocasião ele faça a contribuição do seu espírito, sem redução e sem desvio. [...]. Onde a palavra dialógica existe de uma forma autêntica, é pela franqueza que se deve fazer-lhe justiça. [...]. Tudo depende da legitimidade daquilo “que tenho a dizer” (BUBER, 2007a, p. 154)

Vemos a mobilização no espírito do homem por uma participação sincera e interessada nos assuntos da humanidade. Tal disposição da alma humana ocorre, como vimos afirmando neste trabalho, no terreno das relações, único lugar onde o homem pode trazer contribuições ao acesso ao próprio ser. A conversação genuína produz fecundidade entre os homens, produz substancialmente a possibilidade real de os homens conhecerem-se no diálogo, de tal forma que de outra forma seria impossível fazê-lo. Ao dispor-se a estar-com-o-outro, o homem vivencia o sentido ontológico da vida no diálogo.

Por outro lado, o da não realização da conversação autêntica, podemos descrever em que circunstâncias a conversação perde sua autenticidade e, com isso, deteriora-se:

Eu tinha um amigo que conto entre os homens mais consideráveis da nossa época. Era um mestre da conversação e ele a amava; quando falava, sua genuinidade era evidente. Aconteceu, entretanto, que uma vez, sentado com dois amigos, suas esposas e a sua, surgiu uma conversação de tal natureza que as mulheres visivelmente dela não participaram, embora sua presença fosse

altamente determinante. A conversação entre os homens transformou-se logo num duelo entre dois (eu era o terceiro). O outro, também amigo meu, era uma natureza nobre; também ele possuía o dom da palavra, mas era mais dado à equidade objetiva do que a reivindicações do espírito e totalmente estranho a qualquer erística. O amigo a quem chamei de mestre da conversação não falou da forma descontraída e séria que lhe era habitual, mas “brilhando”, esgrimindo, triunfando. A conversação deteriorou-se (BUBER, 2007a, p. 156).

A genuinidade da conversação fica comprometida se aos envolvidos no diálogo não for reconhecida a sua participação ativa; todos de uma conversação têm a sua presença em nível de igualdade com as outras pessoas. Reconhecer o direito de cada homem expor-se autenticamente a si e sobre os outros permanece como uma condição fundamental do ambiente propício à conversação genuína: a cada homem seja dada a palavra e a sua palavra seja ouvida atentamente pelos homens, na sua especificidade pronunciada por um dos homens. Buber adverte quanto a isso: “A genuinidade já é posta em questão quando os participantes, [...], vejam-se eles próprios ou sejam pelos outros percebidos como não lhes sendo atribuída uma participação ativa” (BUBER, 2007a, p. 156). No caso do que houve com os nobres amigos de Buber no que se refere ao nível alcançado pela conversação, um desvio da essência dialógica deveu-se às tentativas dos interlocutores de colocarem-se sobre os demais com a imposição de uma aparente honestidade das palavras, deixando de permitir, com isso, ao outro, que ele se comunique com o ser. O andamento do diálogo foi conduzido pela intenção de ambas as partes de introduzir a aparência nas palavras e nos gestos.

Acerca da questão essencial conferida à conversação genuína, os homens poderão, factualmente, estabelecer entre si e com o mundo, um tipo de relação ética, quando, verdadeiramente, atuarem coerentemente com o que deve ser pensado, pronunciado e feito. Assim, ao tratar do problema ético, Buber nos oferece as pistas que estruturam e viabilizam uma existência fundamentalmente verdadeira e real. Sem a abertura à mensagem dos homens é intransponível a fronteira entre o mundo aparente e o mundo dotado do sentido dialógico.

O êxito da relação Eu-Tu está nas formas autênticas com as quais o homem manifesta a escolha existencial de responder ao ser, de fazê-lo desvelar-se. Buber nos traz um desenvolvimento pormenorizado daquilo que é marcante na vida no diálogo, caráter da palavra-princípio Eu-Tu. No ensaio *Elementos do Inter-humano*

(BUBER, 2007a, p. 135ss), o pensador diferencia a verdadeira conversação do palavreado entre os homens.

O diálogo é uma conversação genuína, onde os sujeitos envolvidos na comunicação entram na esfera do entendimento mútuo, proporcionado pela abertura de espírito desses mesmos envolvidos. O evento dialógico que é genuinamente verdadeiro é permeado pela abertura de si para o outro, uma prontificação em dar ao outro o lugar para ser escutado. E não apenas isto, mas a pessoa coloca-se também em posição de prontidão diante daquele outro. Na conversação que podemos afirmar ser genuína, os seus envolvidos esforçam-se em estabelecer a sinceridade e honestidade dos elementos comunicativos. A fala e os gestos manifestam coerência com o que há de exato no ser da pessoa.

Na relação entre os homens, alcança-se a autenticidade do encontro na mútua presença plena dos envolvidos. O próprio ser é a pessoa tal qual ela não pode deixar de ser. Se for para haver entendimento, compreensão, auxílio, colaboração, é preciso fazer-se ser visto a partir das próprias necessidades, anseios e opiniões; a mesma condição apresenta-se da outra parte. A apreensão do outro se dá apenas na postura assumida que é de presentificação de si e do outro.

Na conversação genuína, o voltar-se para o parceiro dá-se numa verdade total, ou seja, é um voltar-se do ser. Todo aquele que fala tem aqui em mente o parceiro ou os parceiros para quem se volta enquanto existência própria de pessoa. Ter alguém em mente significa dentro deste contexto, para aquele que fala exercer ao mesmo tempo o tornar-se-presente na medida que lhe é possível neste momento (BUBER, 2007a, p. 153).

A presentificação é uma ação mobilizadora das dimensões que integralizam a pessoa, e não somente uma ou outra, que é a visão parcial do homem, e que não efetiva a verdadeira relação.

1.3 - O Tu Eterno e o Tu Individual

A relação é uma simultaneidade atuante das atitudes de quem pronuncia Tu: quem direciona o Tu, isto é, quem oferece um dizer autêntico sobre si, na reciprocidade deste evento, é acolhido pela outra parte, que, por sua vez, acolheu a outra parte. Desta forma, portanto, o homem promove, na abertura do ser ao mundo, um encontro imediato, isto é, sem nenhum tipo de estratégia ou mediação entre os envolvidos; existe, somente, reinante, a totalidade da presença através dos homens

e de sua genuína disposição em pronunciar Tu a quem se lhe apresenta em face com a disposição de colocar-se sem subterfúgios na relação, ou seja, de garantir, antes de mais nada, a firmeza pessoal de entrar em relação, e, assim, de participar do evento total que é o encontro autêntico entre os envolvidos. Acerca disso, Buber afirma: “O que devemos ocupar, agindo pelo que nós devemos nos interessar, não é a outra parte, mas a nossa; não é a graça, mas a vontade. A graça nos diz respeito, na medida em que nós avançamos para ela e aguardamos a sua presença; ela não é nosso objeto” (BUBER, 2001, p. 102). Certamente o filósofo quer enfatizar a ação humana necessária que promove o evento do encontro e o que, com ela, vem como consequência natural. A graça a que se refere Buber é a própria possibilidade real sendo realizada no evento do encontro, que, sem o movimento das partes não seria possível de ser vislumbrado. A graça do encontro, a vivência e confirmação do domínio do Tu (domínio compreendido como sem nenhum tipo de limites, mas a esfera da totalidade imensurável espacial e temporalmente), recebe a colaboração real dos homens na medida em que eles se abrem progressivamente ao Tu.

O encontro de que vimos tratando é um evento imediato e totalizante; recusa as visões parciais do homem ou do mundo, mas adentra nelas num envolvimento cuja medida é a própria plenitude, isto é, não tem medida. Na acolhida e na receptividade, da parte de cada homem que entra em relação, o Tu se revela em sua pureza e essência, de modo a fazer o homem vislumbrar a ôntica dimensão da existência humana, onde o que se conhece é o que há de ultimato do conhecimento. Buber nos oferece a descrição exata do evento do encontro:

O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade. Do mesmo modo, uma ação do ser em sua totalidade como supressão de todas as ações parciais, e, como consequente, de todas as sensações de ação [...], deve tornar-se necessariamente semelhante a uma passividade (BUBER, 2001, p. 102).

Parece-nos que estar em relação, como afirmamos anteriormente, dispensa os dispositivos conhecidos de análise, como se analisa a um objeto, avaliação, descrição, classificação e registro lingüístico, porque não há indício de possibilidade e necessidade de executar qualquer uma dessas ações: o conteúdo da vivência do encontro não é passível de relações e comparações. Se isto ocorresse, o evento do encontro pertenceria ao mundo do Isso e, conseqüentemente, não seria um

encontro tal qual ocorre na relação reciprocamente presente do Tu. E para deixar o mais claro possível o conteúdo do encontro como algo pertencente ao domínio da imediatez, Buber prossegue afirmando:

Esta é a atividade do homem que atingiu a totalidade, a atividade que se chamou o fazer-nada, onde nada mais intervém no mundo; onde é o homem total, encerrado e repousado em sua totalidade que atua; onde o homem tornou-se uma totalidade atuante. Ter conquistado a firmeza nesta disposição significa estar preparado para o encontro supremo” (BUBER, 2001, p. 102).

O único conhecimento que o homem pode contemplar existe na significação da esfera na qual ele se movimenta enquanto envolvido atuante no encontro. O conhecimento que se tem com o vislumbamento de uma realidade unificada não é possível de circular nos limites da ciência ou da razão, mas existe como dotador (originador de sentido a tudo o que múltiplas formas, se movimentam no mundo).

Ainda sobre o encontro e o seu conteúdo inesgotável, Buber faz três observações pertinentes com o intuito de evitar algum tipo de equívoco que possa surgir: primeiro; a participação ao mesmo tempo atuante e passiva na relação com a outra parte não prescinde da dicotomização do mundo em mundo concreto e mundo abstrato, pois há somente um mesmo mundo, que pode manifestar-se ao homem de acordo com a sua atitude: “[...] não é necessário o despojar-se do mundo sensível como um mundo de aparência. Não há mundo aparente, só existe o mundo que, sem dúvida, se nos revela duplo, visto que nossa atitude é dupla” (BUBER, 2001, p. 102), ou como nos sinalizou desde o começo de *Eu e Tu*: “O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (BUBER, 2001, p.53). Segundo, “não é necessária, [...], a ‘superação da experiência sensível’; cada experiência, mesmo a mais espiritual, não poderia nos oferecer senão um Isso” (BUBER, 2001, p. 102). Dito de outra forma, o homem não sai de onde ele está para entrar em relação; não é uma regra geral do encontro. E terceiro, “não é preciso, [...], dirigir-se a um mundo de ideias e valores que não nos pode tornar-se presente” (BUBER, 2001, p. 102-103). Buber reforça com estas colocações que o encontro é um vislumbamento pleno da unidade do mundo, sem precisar haver sobreposições ou supressões da realidade.

Se o homem verdadeiramente pretender assumir a atitude Eu-Tu, deverá, incondicionalmente, estar na presença do Outro, o seu Tu. Esta é a atitude essencial do homem cuja vida é autêntica e coerente com o conteúdo primário do homem.

Sendo assim, não há qualquer possibilidade de o homem pronunciar o Tu isolando-se do mundo – distanciando-se dos outros homens, do cotidiano, das situações sociais etc - mesmo que essa escolha represente alguma conversão da alma ou a conscientização da pertença do Eu no mundo, apenas quando estiver em relação, haverá conversão plena ao impulso natural do ser. O estilo de vida solitário prescrito pela doutrina religiosa específica das religiões ou até mesmo pelo anseio pessoal de uma nova e pura percepção do Universo e de seus movimentos, sinaliza à alma humana uma direção de retorno ao apelo mais profundo de sua presença no mundo, que é voltar às relações, perceber-se em ligação com o ambiente circundante. É mister enfatizar que estamos no referindo à busca pela solidão motivada pelo “falso instinto da autoafirmação que impele o homem a fugir do mundo incerto, inconsistente, passageiro, confuso e perigoso da relação, em direção ao ter das coisas” (BUBER, 2001, p. 103). Buber enfatiza a possibilidade real de o homem escolher refugiar-se no atraente domínio das coisas que, segundo ele, não passam de coisas e ações que leva o homem para longe dele mesmo. Não resta dúvida de que uma vida autêntica e, conseqüentemente, feliz, do homem, depende da clareza com a qual o homem enxerga o valor e a qualidade de suas relações, quando ele é capaz de identificar, mesmo que nebulosamente, ou mesmo intuir, o que há de perene e duradouro e consistente, e de agarrar-se confiantemente ao que perpassa o tempo e as coisas.

Na terceira parte de *Eu e Tu* encontramos a seguinte assertiva de Buber: “As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu Eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu Eterno” (BUBER, 2001, p. 101). O conteúdo dessa assertiva nos permite descrever uma parte fundamental da doutrina de Buber acerca do Absoluto.

Um primeiro ponto seria sob que maneira o homem pode, a seu modo, intuir a sua dependência a algo mais elevado. A maneira refere-se à atitude Eu-Tu que ocorre em cada relação, entre cada homem que pronuncia Tu com a pureza da alma. A substância primordial da palavra-princípio Eu-Tu é uma espécie de *insight* do Tu mais elevado ainda que é possível pressentir nas relações humanas. O Tu Eterno é o ponto de convergência e de sustentação de todas as relações humanas autênticas; é a instância que é encontrada pelo homem no momento e que ele, “com

todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo, encontra-o, Ele que não se pode procurar” (BUBER, 2001, p. 104).

O Tu Eterno foi nomeado inúmeras vezes e continua o sendo, além de ter esse nome como justificativa de muitos atos; imagens de Deus foram elaboradas: Deus parece pertencer às atitudes do domínio do Isso, exatamente por causa das tentativas humanas e de instituições religiosas de definir ou concretizar a imagem de Deus; uma tentativa que sequer se aproxima daquilo que é a ‘substância’ divina. As imagens de Deus que conhecemos são somente correspondentes do que é humanamente possível de elaborar.

A invocação do Tu Eterno ocorre sob a graça e a disposição, mas não somente por meio delas: quando o homem dirige-se verdadeiramente a Deus, sem precisar, para isso, valer-se pela descrição da doutrina religiosa professada. Exatamente quando o coração do homem eleva-se na espontaneidade e abertura à graça de Deus, sem buscar um conhecimento objetivo, mas apenas uma vivência da plenitude do Absoluto. Buber coloca deste modo: “Pois, aquele que, proferindo a palavra Deus, quer significar realmente Tu, não importa de que ilusão esteja tomado, invoca o verdadeiro Tu de sua vida” (BUBER, 2001, p. 101); quando o homem reconhece ser apenas em Deus, mesmo que, para que isso ocorra, ele antes o abomine. Deus pode ser “invocado” sempre que uma alma humana dispõe-se sem reservas à graça. “Mas também invoca Deus, aquele que abomina este nome e crê estar sem Deus quando invoca, com o impulso de todo o ser, o Tu de sua vida, como aquele que não pode ser limitado por nenhum outro” (BUBER, 2001, p. 102).

Buber reafirma a primordialidade da relação na invocação do próprio caminho e, conseqüentemente, de Deus: “[...] os sentimentos simplesmente acompanham o fato da relação, que não se realiza na alma, mas entre o Eu e o Tu” (BUBER, 2001, p. 105). Quanto aos sentimentos eles são conhecidos e vivenciados “no seio de uma tensão de polaridade” (BUBER, 2001, p. 105).

A vivência religiosa autêntica extrapola o movimento do Eu em direção a si mesmo – movimento unilateral – como ensinam práticas religiosas específicas. A relação com o Absoluto passa pelo sentimento humano de ligação exclusiva dele com Deus. Este é um sentido que existe no coração do homem mesmo que ele não o permita manifestar-se ou não o reconheça como possibilidade real de relação. De acordo com Buber, os sentimentos humanos conhecidos em suas diferentes formas

estão submetidos à força poderosa e dominante da relação, cuja atuação acontece no *zwischen* – entre -, diferentemente do sentimento, cuja presença se dá na alma:

[...] os sentimentos simplesmente acompanham o fato da relação, que não se realiza na alma, mas entre o Eu e o Tu. Por mais que se queira conceber o sentimento como essencial, ele permanece submisso ao dinamismo da alma, onde um é ultrapassado, superado, abolido pelo outro; [...], cada sentimento tem seu lugar no seio de uma tensão de polaridade” (BUBER, 2001, p. 105).

O acontecimento de maior importância e fundamental é a relação; a instância onde ela é perfeita é a do “entre”, na tensão da polaridade, por onde circulam, baseados no evento desta mesma tensão, as relações relativas, que podemos associar aos sentimentos.

Ao tratar do estado de unidade espiritual no coração do homem, Buber analisa a tradição budista, especialmente a vivência do próprio Buda. Segundo Buber, Buda não se preocupou em transmitir algo sobre a unidade do coração humano, o que é justificado por não ser algo possível de descrever e ensinar, e por não pertencer ao domínio dos conceitos e, portanto, da racionalidade. Buda se preocupou em permanecer “em silêncio” após vivenciar a unidade, ou porque a perfeição “escapa às categorias do pensamento e do discurso” (BUBER, 2001, p. 111), ou porque “a revelação de sua essência não basta para fundamentar uma verdadeira vida de salvação” (BUBER, 2001, p. 111). Não existe salvação no mundo do Isso; neste domínio encontramos formas de dissociabilidade capazes de classificar as ações humanas em facetas específicas para cada situação da vida. A perfeição, por sua vez, está vinculada à indissociabilidade da vida humana (Cf. BUBER, 2001, p. 111).

São diferentes os ensinamentos da doutrina e do caminho. Ainda acerca do legado budista, Buber afirma que a ideia de caminho proposto por Buda é a mesma que ele defende. O homem deverá obedecer ao que existe de mais autêntico de si mesmo, que não é, obrigatoriamente, aprendido pela doutrina (religiosa, por exemplo), mas assimilado pessoalmente após ele despertar para o caminho. Assim como Buda, Buber também afirma haver um caminho individual a ser percorrido. Outra questão fundamental da doutrina budista que Buber evidencia é a existência de uma essência responsável pela dinâmica da vida e legitimadora de todas as coisas. E, por fim, que há um propósito essencial na vida que cada homem deve buscar percorrendo o próprio caminho específico.

Buber discorda de qualquer doutrina que defenda o acesso à verdade a partir do movimento do homem dele até si mesmo, isto é, na abstração das realidades dentro do que o budismo, em particular, do ser do homem; para Buber, o conhecimento verdadeiro envolve-se diretamente com o mundo, participa dele (Cf. BUBER 2001, p. 113-114). O conhecimento, de fato, compõe o mundo, ocorre na relação espontânea com ele, e não fora dele.

CAPÍTULO 2

2 – A ÉTICA DIALÓGICA

Ao propormos discutir a questão ética apoiados no saber filosófico, nos dispomos a colocar-nos diante de uma disciplina que se mostrou, ao longo da história da Filosofia, objeto de análise controversa entre os pensadores. A ética é um termo comumente citado, descrito e recorrente para explicar e justificar as ações ou os princípios dos indivíduos e grupos sociais. Geralmente o significado atribuído ao termo nos mais diferentes contextos e épocas não vincula-se ao significado clássico, que é o da origem grega, cuja permanência durou séculos, sendo a fonte do saber ético, de sua fundamentação e razão de ser. Os primeiros indícios de um saber ético sinalizam ainda uma preocupação cada vez mais madura pela compreensão do homem em sua integralidade. Mesmo entre os principais representantes da filosofia clássica, encontramos divergências conceituais que permitiram visualizar de forma mais ampla o significado e o propósito da ética como um conhecimento do homem. Não importa-nos, neste trabalho, realizar uma incursão histórica sobre o surgimento e o desenvolvimento desse significado grego da ética, o que no demandaria um tempo maior e suficiente para permitir visualizar os desdobramentos conceituais desde a sua origem até séculos recentes. O propósito deste estudo é, na verdade, pontuar as características da filosofia buberiana e relacioná-las ao saber ético entendido como o conhecimento filosófico da ação humana nas esferas individual e social.

Contudo, consideramos necessário perceber o caminho traçado por alguns filósofos na sua exposição do sentido ético para tornar possível o reconhecimento dos pontos em Buber se distingue e se separa propondo uma visão ética coerente com a dialogicidade existencial.

2.1 – O Discurso Ético na Modernidade: Kant e o dever universal

A modernidade assimilou projetos éticos marcadamente subjetivos, que por sua vez, trouxe como projeto para a humanidade uma confiança ilimitada na racionalidade humana, única responsável, ou maior responsável pelo progresso das sociedades nos campos científico e tecnológico, representantes de uma humanidade verdadeiramente avançada e elevada. Parece-nos que a modernidade, quando criticada, tem nos seus pressupostos o alvo principal de duras observações,

especialmente feitas com o olhar no presente, voltado aos primeiros sinais de uma nova mentalidade. Nos pressupostos, vê-se a explícita atribuição à razão humana o poder de conhecer e transformar a natureza e o mundo, lançando, desta forma, as preocupações para a atuação do homem sobre e no mundo. Existe uma intenção de chegar ao domínio da natureza e de conformá-la às necessidades da cultura humana. Houve inegáveis intervenções científicas que influenciaram as posteriores inovações nos campos da tecnologia e dos saberes acerca da natureza, o que confirmou a incondicional confiança na razão como instrumento desses avanços em favor das sociedades.

Acompanhando o desenvolvimento dessa mentalidade racionalista, as questões relacionadas à ação e emancipação humana receberam o mesmo entusiasmo próprio da confiança na razão. Concretamente, a ética passou a estar vinculada ao exercício de uma subjetividade cujo direcionamento à vida no mundo deveria intentar a sua transformação efetiva em favor do avanço humano. O homem, desta forma, adquire e leva adiante o poder sobre o mundo. A respeito dessa pretensão moderna no campo ético, Goergen (2005, p.17-18) faz a seguinte análise:

O sujeito cognoscente assume poder instituinte de uma nova realidade, em substituição à antiga visão mágica e metafísica. A nova consciência que assim foi, paulatinamente, se formando e que teve sua expressão política mais intensa na Revolução Francesa obteve sua base material através da revolução industrial. Ideias, ciência, atitudes confluem para a realização de uma nova civilização mundial que, esta era a promessa, deveria levar o homem à sua emancipação e liberdade.

Goergen ressalta a nova forma de o homem relacionar-se com o seu mundo: tem a capacidade e possibilidade de construir o seu futuro de modo a conquistar uma conjuntura favorável de unidade global, o que poderia garantir a felicidade da humanidade. Progresso e novas perspectivas de ver-se na e ao lado da natureza e conhecedor das maneiras de manipulá-la são promessas sinônimas de felicidade humana. Não é o que os críticos posteriores vão confirmar acerca da modernidade.

O pensamento de Kant aparece situado dentro de um período de significativas transformações nos campos da ciência, política e pensamento, que trazem novos ideais para o homem, especialmente o moderno.

A questão kantiana da moral universal defende que todos estão sob esta mesma lei, que não orienta, mas aponta para a realização de uma lei universal equivalente para o uso por qualquer indivíduo. Tal lei moral encontra na

racionalidade a faculdade de avaliação das ações humanas; é a racionalidade que permite confirmar a moralidade da ação do homem.

É importante destacar que a legitimidade da ação moral não está no conteúdo dessa ação, mas no juízo racional feito pela razão acerca da ação. A tese ética kantiana defende uma ação humana realizada sob a lei da submissão do homem às leis racionais e não às leis sensíveis; a moralidade, deste modo, está vinculada ao cumprimento da obrigatoriedade de uma lei universalizante. Posto isso, que a ação moral deve obedecer à lei racional, Kant esclarece como reconhecer se uma ação é moral. Primeiro, por meio da universalização da ação, isto é, de uma vontade subjetiva de que a ação individual se torne um imperativo universal, isto é, agir sempre sob a lei de que a própria ação possa também ser realizada por outras pessoas. Aqui é importante frisar que o homem obedece a uma norma subjetiva, interior; a imposição é racional e, portanto, não vem de fora, por exemplo da lei religiosa ou jurídica, pois estas leis são exteriores ao sujeito.

A ética kantiana é formal porque se funda na obediência da ação humana ao critério da lei da universalização, na preocupação firme e permanente de cumprir o dever moral racional. Não é, desta forma, uma tese ética que vincule, necessariamente, uma ação moral (segundo Kant) a uma ação boa e virtuosa:

Se alguém, por exemplo, que devesse pagar hoje ao seu credor, fica comovido à vista de um infeliz e lhe dá a quantia que deve pagar ao credor, está fazendo algo justo ou não? Não; injusto, pois se quero praticar a beneficência, devo estar livre de toda dívida. Se dou dinheiro a um pobre, faço algo meritório; mas, pagando a dívida, cumpro um dever (KANT, 2004, p. 91-92).

Vemos que a ética kantiana é exclusivamente deontológica, pois estabelece como ponto de partida da ação ética a obediência incondicional do homem à lei racional do dever, na direção da universalização, que por sua vez pretende-se eliminar qualquer possibilidade de contradição entre o querer individual e o querer universal, como explica Candiotti (2010, p. 77):

Se todos os seres racionais resolvessem fazer promessas sem a intenção de cumpri-las, tal como a de solicitar empréstimo sem a pretensão de pagá-lo, desapareceria o próprio significado da palavra promessa. Há uma contradição lógica entre o querer individual e a universalização desse querer. A vontade contradiz a si própria. Não se trata de falta moral, de pecado religioso, mas de erro lógico. Igualmente, se todos fizessem uso de roubo para obter os bens desejados, haveria uma insegurança generalizada e desapareceria a própria ideia de propriedade. Seria contraditório

querer ser proprietário de algo mediante o roubo, se esta ação começasse ser própria ideia de propriedade.

Percebemos como o princípio do dever implica a condição do evitamento da perda do significado do conteúdo da ação. Para que propriedade significasse posse sobre algo, roubar para apropriar-se de algo fragilizaria o sentido da posse.

2.2 - Entendendo o conceito de religiosidade: o sentido tradicional e o sentido buberiano

Temos um grande número de discursos éticos acumulados ao longo de uma história de muitos séculos. Foram muitas as respostas elaboradas para questões fundamentais da antropologia filosófica, contudo, não conseguimos apreender, ou nos esquecemos de problematizar acerca do homem em sua totalidade, e não somente as suas fragmentações em saberes disciplinares, que são analisados separadamente. Buber procura perguntar-se pela natureza fundamental do homem, que por sua vez, fundamenta todos os outros aspectos. Volta-se para as experiências mais profundas, tema permanente das manifestações artísticas, religiosas e filosóficas. Buber oferece como proposta de reflexão e compreensão da existência humana e de seu estar no mundo, portanto, do sentido mais profundo e, consequentemente ontológico, um caminho específico. Buber parte do pressuposto teórico de que o homem deve abrir-se, ao mesmo tempo, à sua interioridade – ou direcionar o próprio olhar para os movimentos da alma, do eu atuante e vivo – e aos outros homens, o que resultaria numa vivência transcendente, o mesmo que uma relação do homem com Deus.

Buber contrapõe-se às visões restritivas das éticas puramente subjetivas elaborando uma ética explicitamente sustentada na religião, representada pela condição de uma vivência pessoal com o Absoluto. Daí que esta relação entre o homem e Deus tem contornos diferenciados em relação à ética tradicional. Em Buber vemos como o homem pode cultivar e manter uma vida de religiosidade sem que, para isso, precise, necessariamente, aderir às práticas rituais ou ao seguimento incondicional de sistemas doutrinários, que mais garantem uma obediência por parte dos crentes das exigências externas, mas não de um esclarecimento interior quanto à autenticidade do coração humano e no significado da ação de Deus na vida do homem.

A ética de Buber é transcendente: a ação humana justifica-se em valores inerentes ao homem, como analisa Santiago (Cf. 2008, p. 210). As relações inter-humanas têm por critério essencial um reconhecimento pessoal do lugar ocupado pelas outras pessoas, em sua inquestionável alteridade, possível com um conhecimento individual de si mesmo, que permite promover no campo das relações, uma aproximação autêntica e coerente com os pressupostos essenciais que constituem a alma humana.

O homem ético, para Buber, pode ser descrito como o homem capaz de dispor-se corajosamente em atender solicitamente aos apelos da alma, que tem uma constituição feita da mesma fonte inspiradora da vontade de Deus. Em outras palavras, cada homem age segundo o desejo de estar em conformidade com a essência da alma, conseqüentemente coloca o homem numa genuína relação com o Absoluto, confirmando, deste modo, uma unidade existente entre a vida do homem no mundo e a vontade de Deus sobre o homem. De acordo com Santiago (2008), uma presentificação do homem no mundo é uma atitude que ultrapassa o entendimento – restrito – da ética vinculada à vontade (Cf. p. 211).

A ética pensada por Buber vincula-se a uma vivência pessoal com o Absoluto no mundo; defende uma vida humana em estreita aproximação e abertura ao sentido do Absoluto. Como acontecem as vivências autênticas no mundo, no permanente voltar-se do homem à vontade de Deus?

Buber não faz separação entre as duas instâncias: divino e humano encontram-se no mundo e compõem uma unidade de sentido. O homem une-se ao sentido e vislumbra o que a sua vida significa essencialmente, isto quando permite relacionar-se de maneira transformada e coerente.

Se a filosofia de Buber sustenta-se no princípio da relação, a existência do homem deve pautar-se no postulado do desvelamento de si em mútua colaboração com o desvelamento do outro na reciprocidade da procura. O homem pontua a sua ação na disposição pessoal e autêntica de tornar-se pleno no encontro com o Outro, para que este também realize a mesma plenitude no Eu.

Na infância, Buber foi levado pelo pai algumas vezes à comunidade hassídica de Sadagora, como ele mesmo revela em *Fragments Autobiográficos* (1992, p. 35). Deste período guardou impressões importantes sobre o *tzaddik*, líder dos *hassidim*. Um *tzaddik* é, para Buber, uma figura espiritual que desempenha um papel de revelador da vontade de Deus, de homem com o coração permanentemente solícito

aos sinais de Deus e aos sinais dos crentes, que realiza na e com a própria vida uma tarefa evidente de auxílio espiritual aos que mais precisam dele. Trata-se, portanto, do homem entre os *hassidim* que responde responsavelmente pelo destino dos crentes, sempre que é solicitado. A maior e principal responsabilidade do *tzaddik* é, essencial e originalmente, iluminar com a luz espiritual os corações sedentos por fazerem as escolhas acertadas. E assim como faz o *tzaddik*, o homem comum pode igualmente assumir as solicitações do mundo com sincera preocupação com os conflitos de cada homem. Esta responsabilidade de cada homem com os apelos, estes que brotam da trivialidade específica do cotidiano marca a religiosidade do homem. O sentido profundo e verdadeiro da religião, no pensamento buberiano reside na autenticidade da relação do homem com Deus, o que permite ao homem basear o seu estar no mundo no reconhecimento da voz de Deus e de seu conteúdo que é direcionado para cada homem em particular. No mundo, o homem reconhece os apelos originados de toda parte, e responde-os com disponibilidade. Buber assim nos esclarece:

Responsabilidade existe somente quando existe a instância diante da qual me responsabilizo e a auto-responsabilidade tem uma realidade somente quando o “eu-mesmo” diante do qual me responsabilizo penetra transparente no absoluto (BUBER, 2007a, p. 50).

Buber afirma que em muitas épocas, não muito distantes da nossa, os homens estabeleceram relações frágeis com a divindade. Na instância religiosa das comunidades humanas houve um entendimento equivocado de como deveriam ser as relações. Buber sinaliza para um reconhecimento de que o homem tornou-se incapaz de “relacionar-se com ela (com uma realidade independente do homem) – [...], de apresentá-la e representá-la em imagens que substituam a contemplação que ele já não consegue atingir” (BUBER, 2007a, p. 16)

Através das relações que são estabelecidas entre religião e realidade pode-se determinar, descrever e identificar o pensamento humano na historicidade do mundo, o modo como as comunidades entendiam o desempenho dos papéis nas realidades humana e divina. Há quem acredite manter uma ligação com a instância divina e com seus poderes reconhecendo a impossibilidade no campo da racionalidade humana de apreender perfeitamente o conteúdo do divino. De outro lado, há quem defenda ser a realidade religiosa um fenômeno iniciado e mantido pelo entendimento que a comunidade decide propor para si, realizando sempre que

julgarem necessário, processos de vivência religiosa baseados segundo os interesses do grupo (Cf. BUBER, 2007a, p. 15-16).

No intuito de demarcar a verdadeira vivência religiosa, Buber faz, em *Eclipse de Deus* (2007b), uma descrição de como Spinoza problematizou a realidade divina e de como a sua compreensão de Deus parece aproximar-se do caráter essencialmente dialógico entre Deus e o homem, de como a essência de Deus participa diretamente do mundo, manifestando-se concretamente por meio do amor, uma das vias de acesso e de contemplação humana da substância divina. Deus tem infinitos atributos, contudo, segundo Buber, Spinoza preocupou-se em descrever dois: extensão e pensamento (cosmos e espírito). Os homens e o mundo e todas as coisas estão cercadas dos atributos divinos, podendo reconhecer aqui e acolá traços de atributos amplamente manifestos. Buber entende que, para Spinoza, “não obstante toda abstração, a grandeza de Deus é aqui proclamada, antes de tudo, de maneira insuperavelmente viva” (BUBER, 2007b, p. 18), e que Deus (ou a abstração de Deus), encontra lugar no mundo por meio do amor. E continua:

[...] terminamos por nos encontrar diante do reconhecimento de nosso encontro com a realidade de Deus – verdadeiro encontro, pois acontece na percepção da identidade entre seu amor e o nosso, embora sejamos seres finitos de natureza e de espírito e, portanto, simplesmente não idênticas a ele (BUBER, 2007b, p. 18).

Dessa forma, Buber afirma haver um nossos dias uma compreensão incompleta da religião no tocante ao conteúdo da relação entre o divino e o humano. Um aspecto do sentido religioso em Buber é que o conhecimento de Deus deve acontecer na vivência vigilante do princípio da autenticidade do espírito. O coração volta-se para Deus na medida em que o homem reconhece e vive as condições de uma relação sincera e sem intermediários, que, quase sempre, impedem bruscamente o avançar do homem para fazer prevalecer a doutrina legisladora que é venerada – contudo distante da inspiração inicial. Quantos homens e mulheres puseram-se abertamente diante do poder da graça de Deus que puderam vislumbrar uma relação eterna entre Deus e a humanidade, verdadeira quando entendida na atuação do poder eterno no mundo. Acerca dessa abertura pessoal para compreender a vontade de Deus, Buber afirma que “Quando crer em Deus, [...], significa poder falar dele na terceira pessoa, eu não creio em Deus” (BUBER, 1997, p. 41). Homens e mulheres que quiseram estabelecer uma relação autêntica com

Deus puderam não falar objetivamente de Deus, como se Ele fosse uma instância passível de descrições místicas, mas de vivenciar a unidade entre as realidades divina e humana.

Buber mesmo nos faz uma excelente descrição de como se distinguem dois sentidos que o homem atribui e relaciona-se à religiosidade, prática do crente vinculada a um conhecimento e adesão pessoal à visão compartilhada por outros crentes: “Eu nada mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. [...] não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal” (BUBER, 2007a, p. 47).

A religiosidade refere-se à atitude nossa com o entorno; as solicitações do mundo é que nos convocam para uma resposta que nos porá face ao mistério do Absoluto. Existe o mistério pleno cujos vislumbres passam pela temporalidade; somos alçados a uma perfeita relação com o Absoluto quando reconhecemos o nosso lugar de responsabilidade no mundo.

Na maneira tradicional de almejarmos uma relação com Deus podemos nos encontrar – demoramos a admitir isso – presos às formas rituais de interpretação e cumprimento da vontade de Deus. As religiões, por exemplo, são caminhos conhecidos pelos quais os homens escolhem percorrer rumo a um tipo de vivência religiosa, cada um ao modo doutrinal herdado (supostamente) pelos pioneiros crentes. Ocorre com as religiões um afastamento da inspiração inicial que propulsionou um modo de vida religioso. Quando isto acontece os crentes continuam confiantes nas práticas religiosas e realizam os ensinamentos de modo a demorarem (ou mesmo nunca) reconhecerem os pressupostos essenciais de sua religião, que foram ocultados pelos rituais e preceitos. É como se passasse a fazer valer estruturas vazias de sentido.

Uma verdadeira prática religiosa está representada na ação humana inspirada pela disposição de receber a graça, de reconhecer que ela espera pela abertura de coração. Religiosidade é entendida como um mistério vislumbrado toda vez em que no mundo o homem viver intensamente o desejo de atender. A compreensão do que seria uma vivência religiosa para Buber permite-nos apreender a sua exposição e aprofundamento da questão ética, o que veremos a partir de agora.

2.3 – Ética Responsável e de Engajamento

A ética de Buber é totalmente revestida do critério religioso (Cf. ZUBEN, 2003, p. 115). Religioso, na vida e obra de Buber, possui um significado ampliado em relação ao entendimento comum que tem-se deste 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.

A opção de viver na “estreita aresta” confirma a escolha de colocar-se sempre no âmbito das possibilidades, e nunca nos extremos, o que permite ao homem visualizar uma das formas, mas nunca as possibilidades oferecidas pelas partes. Com isso, Buber parece propor um posicionamento de insegurança que nos mantém próximos do que pode ser o caminho de cada homem.

O âmbito dialógico da antropologia buberiana vincula-se a um posicionamento ético radicalmente voltado à tarefa de “efetivação do sentido da existência em sua concretude e historicidade” (ZUBEN, 2003, p. 214). O saber ético engaja-se à ação ética. O saber ético dialógico tem legitimidade quando insere-se na realidade prática e histórica dos homens.

O filósofo do diálogo pensou a ética relacionada ao compromisso concreto inspirado pela contemplação do ser em relação. A partir deste postulado de existência humana firmada na relação, a ética sustenta-se na realização do sentido humano que está no ser da pessoa.

Buber desenvolve uma ética explicitamente responsável e comprometida com o encontro do homem consigo. Atitudes e discursos, encaminhamento de questões acerca do humano direcionadas a um esclarecimento sempre mais próximo das urgências concretas e reais da pessoa. Mesmo permanecendo um mistério para o homem, o seu ser está lá, sendo buscado na existência, quando, na verdade, a existência é um anseio pelo ser; não existe uma razão de ser que não se ampare num ponto de gravitação do qual depreende-se o sentido daquilo que fazemos conosco e com o mundo.

Zuben (2003, p. 216) esclarece a questão do compromisso filosófico com a vida pontuando o seguinte:

A filosofia deve estar comprometida com uma reflexão que foque seu interesse na questão do humano. Esse, na realidade, não é só um sentido a ser esclarecido, mas, sobretudo uma liberdade a

realizar. O homem se torna questão para si, isto é, um sentido subjetivo de orientação e de realização, na medida em que seu existir, como ser-no-mundo representa para ele um desafio pelo qual é responsável.

É importante evidenciar que o homem conquista o próprio ser não somente por caminhos cognoscitivos, que pertencem aos planos objetivo e racional, o itinerário existencial é mais amplo e compreende o homem numa totalidade imbricada com questões como liberdade e atitudes.

O primado ético, no contexto dialógico de Buber, encontra as pistas de funcionamento na totalidade constituída pela facticidade e transcendência:

E a experiência humana é justamente a totalidade na qual se envolvem dialeticamente as dimensões de facticidade e de transcendência. Essa experiência como totalidade instaura a verdadeira manifestação da conduta como agir no mundo, como revelação de sentido, como transformação (ZUBEN, 2003, p. 217).

A ética inter-humana apoia-se na firme confiança no espírito que é próprio da comunidade: lugar e espaço de relações pessoais autênticas e honestas, onde as ações e os saberes gravitam na premissa de desvelar-se a si mesmo na presença – e desvelamento do Outro. Pensar as relações e as motivações de uma determinada prática ou de um modo específico de agir mobiliza conceitos no âmbito do religioso: como já dissemos neste trabalho (Cf. item 2.1) não existe dicotomia entre Deus e o mundo, que separações são prejudiciais e equivocadamente perigosas. A vida entre os homens é a mesma vida como procura de Deus (Cf. ANDRADE, 2009, p. 15).

A pessoa, no diálogo, é convocada à responsabilidade. Diante do Tu, o Eu apercebe-se de sua obrigação ética com o mundo, onde exatamente a realidade essencial manifesta-se em sinais; não noutros lugares ou através de ritos, iniciações ou movimentos, mas apenas onde se está, o mesmo lugar onde o homem pode exercer a capacidade e apelo de concretizar a realização de sentido. Cada pessoa realiza a sua parte, no sentido pessoal de buscar direcionar-se às urgências da cotidianidade. De modo bastante claro, Buber sinaliza aquilo que nos é permitido e agraciado realizar nas nossas vidas e nas vidas de quem nos relacionamos: “Eu não mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. [...]. Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal” (BUBER, 2007a, p. 47). A existência humana é um apelo por respostas engajadas e conscientes aos mais diferentes pedidos de nossa ajuda; é

responder ao apelo cotidiano de sentido; é pensar no fio condutor e unificador que desenvolve a nossa ação diária.

O mundo diz-nos respeito. No tema da responsabilidade, em relação ao do diálogo, Buber quer-nos afirmar o vínculo profundo do homem com o mundo. E de como este postulado deveria orientar-nos em nossas ações cotidianas: fazer tudo trazendo como intenção a realidade; partindo da realidade para tornar possível a plenificação humana. O engajamento efetivo com os homens e o mundo promove um movimento de comunhão com a existência. Sobre isto, afirma-nos Buber:

[...] 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, [...]; é a ti, [...] 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 engolido por uma plenitude sem compromisso, tu és reivindicado para o vínculo de uma comunhão (2007a, p. 47).

O apelo existencial é o mesmo apelo do mundo da vida, dele escutamos um apelo de participação e transformação por haver uma íntima ligação entre o Eu e o Tu.

O sentido religioso é inerente ao mundo, deste o sentido da vida emana, a partir dele o mistério revela-se repentinamente. Buber defende a exclusividade de uma vivência religiosa no compromisso com os “negócios” da vida, exatamente quando extraímos “de cada hora mortal” as urgências dos homens e do mundo do lado das quais devemos lutar.

Buber nos transmite uma descrição de como podemos reagir diante do apelo à responsabilidade, quando cada homem é convocado a posicionar-se ativamente diante da urgência do mundo. Antes mesmo de expor os tipos de reação, Buber nos explica a que estamos respondendo e quando somos capazes de fazê-lo: o homem torna-se ciente de que está sendo chamado a responder quando tem o espírito atento à linguagem específica dos apelos cotidianos; eles podem ser endereçados ao homem sem obter dele qualquer sinal de entendimento; para que isto não aconteça, o homem atento dispõe-se a escutar, a abrir-se aos acontecimentos e sinais de seu entorno. Buber enfatiza que o homem recebe do cotidiano as convocações à sua participação efetiva, da vida concreta, em seus acontecimentos históricos dos encontros pessoais, de cada movimento humano, originam-se as

mensagens de que o sentido existe no efetivo interesse do homem pelo seu mundo, e não apenas isto, e de um honesto e autêntico interesse em responder qualitativamente ao mundo. Buber formula desta forma:

Responder a quê?

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 (BUBER, 2007a, p. 49).

Buber parece não deixar dúvidas quanto aos seus postulados éticos, todos eles vinculados ao tema religioso e à responsabilidade do homem com o seu mundo. A condição precisa de o homem não separar-se da realidade objetiva o coloca em condições de aproximar-se e de vivenciar o sentido religioso, cujo mistério desvela-se precisamente aonde se encontra o homem. A religiosidade do homem está explicitamente vinculada ao efetivo estar do homem no mundo, e não fora ou além dele. Certamente trata-se de uma visão fortemente lúcida de comunhão com Deus, realizada na comunhão com a sua criação. Assim Buber nos confirma a condição do compromisso com o mundo:

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 do 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; ele deve circundar com seus braços este triste mundo, cujo verdadeiro nome é criação (BUBER, 2007a, p. 111).

O pressuposto de a relação do homem com Deus passar pela presença do homem de modo efetivo e atento às coisas da vida e sua dinâmica própria pontua o caráter da ação ética. O homem ético é quem realiza efetivamente a sua responsabilidade com os outros homens, exercendo desta forma o seu papel essencial de ser nas relações: “Dar a resposta vinda das tuas profundezas, onde vibra ainda um sopro daquilo que te foi insuflado, - e a ninguém é permitido te influenciar!” (BUBER, 2007a, p. 112). Torna-se mais evidente a tarefa essencial do homem de ser no mundo uma peça potencialmente destinada por Deus a compartilhar esforços com os de sua comunidade. Buber coloca vivamente o destino

do homem como sendo uma busca pela vontade de Deus na história; uma busca que é iniciada pelo coração desperto do homem e de sua relação afetiva e efetiva com o seu lugar.

Uma colocação relevante acerca da responsabilidade é que existem diferentes grupos e visões dentro de uma sociedade que defendem, cada uma, os princípios e escolhas melhores para todos. Cada pessoa pode associar-se a um desses grupos e, desta forma, livrar-se da responsabilidade de responder às questões da sociedade. A tarefa é entregue incondicionalmente ao grupo, e consiste nisto, em delegar uma responsabilidade, o sentido político tal qual compreende-se atualmente: “O grupo aliviou-nos da nossa responsabilidade política. Dentro dele, sentimos que ele responde por nós” (BUBER, 2007a, p. 114). Quando o homem se recusa a assumir a tarefa individual sobre o mundo, se recusa igualmente a realizar a relação autêntica com Deus, pois a sua vida no mundo, vivida genuinamente, corresponde fielmente à sua relação com Deus. Buber afirma que:

Quando a relação da fé com o Ente Único não é todo-englobante, ela é pervertida, tornando-se aparência e autoengano. [...]. Subtrair qualquer domínio fundamentalmente desta relação, do poder da sua determinação, é querer subtraí-lo ao poder da determinação de Deus que reina sobre a relação da fé. [...] Aquele que não permite que a sua relação de fé se realize nas medidas não reduzidas da vida em que vive, tanto quanto é capaz de fazê-lo nas diferentes ocasiões, atreve-se a restringir a realização do domínio de Deus sobre o mundo (BUBER, 2007a, p. 114).

Parece-nos estar claro o postulado buberiano que não dicotomiza os domínios do mundo e de Deus. O homem não alcança o seu objetivo de relacionar-se com Deus se não relaciona-se efetivamente com o mundo; esta é uma condição de legitimidade do encontro humano com o sentido religioso. Cada homem tem a sua tarefa a ser cumprida; a ela não pode ser aliviada pela responsabilidade entregue ao grupo. Na verdade, o grupo cumpre o seu papel se cada um de seus indivíduos responde, mesmo que timidamente, ao apelo de cada momento seu no mundo. É mister aqui dizer que é o próprio Deus quem suscita “a situação à qual devo responder” (BUBER, 2007a, p. 115-116), contudo o homem não deve esperar que Deus, Ele próprio, “me ofereça uma parte da minha resposta” (BUBER, 2007a, p. 116), isto porque a resposta pode ser alcançada quando o homem dispõe-se à graça: toma consciência pessoalmente da profundidade da existência humana.

2.4 - Elementos Éticos A Partir de Duas Tradições Antigas

Interessa-nos aqui identificar e analisar aspectos do pensamento ético buberiano, apontando as orientações que fundamentam e respondem aos apelos do ser no mundo. O livro *Imagens do Bem e do Mal* é uma referência importante dentre os escritos de Buber que abordam o problema ético, sempre relacionado à religião, como todas as outras questões de seu pensamento.

Buber explora a riqueza de dois grupos míticos para descrever e analisar o problema do mal e, assim, aproximar-se dos princípios éticos absolutos que deveriam coordenar as ações humanas. O recurso mitológico não é sem propósito, ao contrário, representa a utilização do potencial hermenêutico presente nos conjuntos míticos.

Buber propõe realizar em *As Imagens do Bem e do Mal* um estudo comparativo das duas concepções primitivas de bem e mal. Com isso, assume uma perspectiva antropológica, isto é, toma a realidade humana como lugar de presença e atuação do bem e do mal, além de pressupor ser a existência do homem no mundo o tempo e o lugar de relação com as realidades de bem e mal construídas ao longo das tradições religiosa e filosófica que ganharam consolidação e validade. O pensador também assume o propósito metodológico de explicitar uma descrição do mal com o fim de entendê-lo: “Procurei, [...], apresentar uma descrição sintética do mal que vem ocorrendo e, assim, ajudar a compreendê-lo” (BUBER, 1992, p. 8).

Segundo Buber, existem duas imagens do mal e uma do bem. A primeira imagem do mal corresponde à ação humana envolvida em escolhas e atitudes que não são em nenhum grau coerentes ao caminho do homem, isto é, o homem faz escolhas *desconhecendo* o caráter dessas escolhas. É quando o homem vive sem seguir o seu caminho, este desejado por Deus. A segunda imagem do mal é quando rejeitamos *conscientemente* o caminho determinado por Deus. Quanto à única imagem do bem, refere-se ao caminho individual criado por Deus que deverá ser confirmado pelo homem na existência no mundo; a tarefa humana é reconhecer e realizar a sua individualidade, isto é, determinar o estar no mundo a partir da essencialidade do ser, evitando todo e qualquer tipo de imagem promovido para parecer ser.

Buber propõe-nos uma ética capaz de responder ao mundo concreto do homem; é ele e o seu lugar histórico que nos apelam por respostas aos problemas

que lhes são próprios. O filósofo busca uma ética em conformidade com a condição inter-humana das pessoas. Diferentemente de Kant, Buber desloca o saber ético de uma instância puramente universal para um saber ético vivido, isto é, para a possibilidade de encontrar critérios de ação na vida do homem em sua manifestação múltipla. A vivência ética, segundo o pensamento buberiano, aproxima-se de uma prática fundada na resposta que damos ao caminho que nos é próprio. Buber desenvolve uma perspectiva ética da ação humana diferente do formalismo kantiano, cujos pressupostos conceituais preveem a universalização do dever do agir humano em todas as instâncias da vida; tal dever que teria o mesmo valor para todas as pessoas e cuja substância essencial seria inalterável e sem qualquer relação com o conhecimento empírico. Em outras palavras, Kant defende uma lei moral *a priori* que não depende da ação prática para impor as ações humanas em geral:

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia Moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem, mas fornece-lhe como ser racional *a priori* (KANT, s/d, p. 16).

O livro *Imagens do Bem e do Mal* é resultado de um longo processo de interesse e amadurecimento das questões relacionadas ao bem e ao mal; é a síntese do direcionamento assumido por Buber na descrição do problema e teve o intuito de fazer o autor aproximar-se das origens do mal, lá onde ele aparece de maneira primitiva e originária, e que, depois, ganhará forma e se manifestará no mundo. Buber esclarece ao leitor que não pretende resolver a questão do mal, mas descrevê-la para poder visualizar uma saída. A descrição é antropológica, isto é, a ênfase está lá onde o mal se manifesta; tal descrição nos permite alcançar a íntima e essencial relação do agir humano com a vontade de Deus. O mal aparece como tal trazendo prejuízos quando o homem permite que a própria alma se afaste das coordenadas da orientação divina.

Buber apresenta uma perspectiva bastante ampla e despercebida acerca do problema do bem e do mal, buscando em narrativas primitivas do Irã e de Israel elementos que permitem sustentar a possibilidade de uma leitura diferente daquela que foi legitimada e bastante utilizada como fundamentação do entendimento da

origem do mal no mundo, tal interpretação validada sob o conceito de que bem e mal são “dois pólos, duas direções opostas, dois braços abertos que apontam para a esquerda e a direita” (1992, p. 51). Buber discorda exatamente desta possibilidade dicotomizadora. A referência ao conhecimento mitológico como fonte de interpretação hermenêutica das questões humanas – aqui as realidades de bem e mal – encontra justificação sob o consenso de que o mito é um conhecimento que promove a condensação e ampliação de conhecimentos relacionados à existência humana, com todas as questões imbricadas nessa condição. Outra razão que justifica o conhecimento mítico é que ele transcende a forma racional de compreensão. Para permanecer coerente e acessível, o conteúdo precisou ser revestido do conhecimento mítico. A forma mítica é uma maneira de apreender de modo ampliado as realidades de que elas tratam: os elementos que constituem essas realidades sem restringir ou categorizar conceitualmente as verdades envolvidas. O que levou aos resultados que conhecemos – o conhecimento do bem e do mal (na verdade das contradições da realidade humana), o constrangimento após despertar diante da ordem estabelecida, o constrangimento e vergonha face às consequências de uma ação inconsciente, a expulsão do paraíso e a entrada no mundo dos homens (das contradições) – é apresentado, analisado e defendido por Buber.

2.4.1 - Primeira Narrativa Judaica: Adão e Eva

Na narrativa bíblica dos primeiros seres humanos, parece-nos estar claro que desde o início eles foram criados para agirem livremente. De acordo com Buber (1992, p. 13), os dois, Adão e Eva, poderiam “consentir na obediência ou recusá-la, pois foi deixado livre (o homem)”, o que nos permite levantar a hipótese de que o episódio onde os dois comem o fruto proibido consiste numa escolha sob outra espécie de condição, diferente daquela que polariza o bem e o mal; e é acerca desta outra condição que Buber dedica todo o livro.

A ação de Eva de aceitar comer o fruto não foi uma ação consciente e esclarecida. Eva não sabia o que estava fazendo; o que nos é confirmado pela contemplação da árvore, uma fixação onírica mesclada de realidade e ilusão. Santiago (2008, p. 198-199) nos auxilia na compreensão deste momento de contemplação dizendo que: “A narrativa revela a experiência da fixação vivenciada

por Eva ao contemplar o fruto e imaginar nele algo para além de sua aparência”. Santiago continua afirmando que “o ‘contemplar’ é uma ‘expressão metafórica’ de ‘fixação’, que se manifesta na forma de um sonho” (2008, p. 198). O ato de fixação na árvore promove no espírito de Eva uma invenção de possibilidades relacionadas ao fruto da árvore. O movimento de deslocamento da própria realidade para realidades paralelas é o que chamamos de imaginação, onde as possibilidades revelam-se múltiplas e representam um espaço para onde o espírito pode refugiar-se para longe da realidade factual (Cf. SANTIAGO, 2008, p. 199). A fixação de Eva também pode ser interpretada como uma atitude de ensimesmamento, isto é, de reclusão numa realidade distinta da realidade específica e própria de Eva.

Depois de comerem o fruto proibido, os primeiros homens reconhecem-se “nus”. O reconhecer-se “nus” de Adão e Eva é uma metáfora de como agora se veem: humanos e conhecedores da contradição; saber estar nu é saber como é estar vestido; o saber de uma realidade pressupõe conhecer a sua que lhe faz oposição. Os primeiros homens dão-se conta da condição humana quando são expulsos do paraíso e vão para outro lugar, que, segundo Buber, tornou-se como o caminho do homem do mundo, o itinerário e destino onde, agora, cada pessoa deveria buscar encontrar para retornar a si próprio (Cf. SANTIAGO, 2008, p. 200).

Ter cada um o próprio caminho, isto é, um itinerário que corresponda ao espírito e às suas necessidades e apelos, representou ao homem uma responsabilidade sobre si e sobre o mundo. Parece-nos que a condição humana foi assumida sob a condição de conhecer e realizar a essência do ser no mundo.

Por não saberem o que estavam fazendo, Adão e Eva não incorreram na escolha do mal conscientemente. O que ocorre com os dois é a aquisição do conhecimento da contradição no momento em que desobedecerem a ordem de não comerem o fruto da árvore do conhecimento. Isto nos leva, junto com Buber, a afirmar que o paradoxo é também uma criação de Deus, que teria colocado em sua obra a realidade dos opostos, que atuam em permanente relação e contraposição. É importante destacar aqui que o conhecimento desta realidade de contraposição é diferente para Deus e para o homem: “A espécie de ‘conhecimento’ que o homem adquire após comer o fruto maravilhoso é essencialmente diferente” (BUBER, 1992, p. 17-18). A participação de Deus o caracteriza como estando acima do conhecimento do bem e do mal, ou seja, ao mesmo tempo em que conhece

diretamente estes opostos, Deus permanece acima deles, além do tipo de conhecimento que é próprio do homem:

Este conhecimento como propriedade primitiva de Deus e o conhecimento como realização mágica do homem são astronômica e abissalmente diferentes. Deus conhece os opostos do ser, oriundos da criação. Ele os abarca, mas permanece inviolável. Está absolutamente acima deles, mas com eles absolutamente comprometido como com os pólos opostos do ser intramundano (BUBER, 1992, p. 17).

Podemos chegar a uma primeira conclusão ou finalidade do bem e do mal. O homem desperta para a contradição quando experimenta o mal, onde também desperta para o conhecimento do bem. Agindo na realidade contraditória o homem conhece a realidade que faz oposição ao mal. Certamente é uma interpretação específica, pois insere na interpretação a hipótese provável de a ordem desobedecida ser um resultado de ação inconsciente. Aqui podemos ousar supor que se Adão e Eva soubessem que estariam incorrendo num erro grave, não teriam comido do fruto proibido.

As consequências da ação de Adão e Eva legaram às gerações posteriores a condição essencial para a realização do bem: na realização inconsciente do mal se conscientiza da urgência de realizar o bem, ou pelo menos adquire conhecimento da alternativa mais adequada quanto ao que fazer no mundo. É importante destacar que é no mundo do homem onde a consciência que ocorreu no espírito recebe forma e contorno, tornando-se visível e constatável: “É como se o acontecido na alma do homem se transformasse num acontecimento no mundo: a contradição já latente na criação passa para a realidade atual por meio do conhecimento dos opostos: ela se torna existente” (BUBER, 1992, p. 18), ou seja, é no mundo onde a contradição é conhecida; mas ela já está na alma humana. O homem já é capaz de distinguir caminhos opostos.

A narrativa de Adão e Eva aponta a ideia de caminho pessoal, explicitamente relacionado à vontade de Deus. Trata-se de um itinerário desejado por Ele. Viver eticamente, portanto, significa o homem viver segundo os apelos do próprio caminho, correspondendo exatamente ao que lhe é ontológico. De outra forma, o homem nunca poderá realizar-se no mundo. Viver o próprio caminho consiste em, antes de qualquer coisa, conhecer (ou dispor-se a) este caminho: o homem precisa estar atento à composição de seu espírito, aos seus movimentos, às competências,

aos impulsos, às vontades, a tudo o que acontece no interior do coração humano, numa postura honesta de reconhecimento das atitudes que devem ganhar forma no mundo: o processo de participação no mundo começa na alma humana, responsável por impulsionar as ações que acontecem fora.

Enfim, Adão e Eva nos legaram, segundo Buber, o conhecimento da contradição: o bem e o mal existem e é o bem que devemos buscar; para reconhecê-lo, quase sempre é necessário praticar o mal (inconscientemente) para dar-se conta do bem, e simultaneamente a este reconhecimento, à consciência de que o bem é o caminho desejado por Deus e, portanto, o caminho pessoal de cada homem. Ao reconhecerem-se nus diante de Deus, Adão e Eva confirmam a desobediência à Sua vontade, vislumbram o que seria estar na presença de Deus. Adão e Eva potencializam a qualidade latente da contradição, o que resultou na tarefa humana, a partir deles, de esclarecer-se quanto à vontade divina, para, depois, investir a própria vida na realização dessa vontade, único fim do homem no mundo. O processo de busca – através dos caminhos “errados”, quando nenhum deles é o seu – é a própria história do homem no mundo.

2.4.2 - O Bem e o Mal e o Conhecimento da Contradição

A contradição é algo próprio do mundo criado por Deus; o que acontece com os primeiros homens é a consciência dessa contradição. Uma hipótese do conhecimento adquirido ao comer do fruto da árvore é exatamente o despertar para realidades distintas entre si. Buber pontua três entendimentos que foram referenciados na história com o intuito de abranger o que aconteceu no momento em que o fruto é comido. Contudo, o pensador não encontra sustentação em nenhum dos três:

A primeira (interpretação), que diz ter sido a aquisição do desejo sexual, deve ser recusada, tanto pelo fato de o homem e a mulher terem sido criados sexualmente maduros, quanto pelo conceito de “ser igual a Deus”, associado ao “conhecimento do bem e do mal”: este Deus é supra-sexual. Outra interpretação que defende a aquisição da consciência moral não está menos em oposição ao ser desse Deus: imagine-se na boca dele a declaração de que o homem, que agora adquiriu a consciência moral, não pudesse também agora conseguir a vida aiônica! De acordo com a terceira explicação, o sentido desse “conhecimento do bem e do mal” nada mais seria do que conhecimento em geral, conhecimento do mundo, um saber relativo a todas as coisas boas e más que

existem, pois isto corresponderia ao linguajar bíblico, onde a antítese de bem e mal é às vezes usada para designar “qualquer coisa, isto ou aquilo” (BUBER, 1992, p. 15-16).

Após comerem o fruto da árvore do conhecimento, os homens despertaram não para o bem e o mal em si mesmos, mas para a contradição que as realidades aparentemente opostas representam. À liberdade de escolher entre obedecer ou recusar às ordens divinas não corresponderia à escolha entre o bem e o mal, mas a um estágio primitivo de desconhecimento da vontade de Deus.

O mal-estar que sentem ao virem-se nus não é apenas constrangimento entre o casal, mas do casal diante de Deus. Experimentado o mal-estar os dois podem visualizar o seu oposto. Conhecem o bem num estágio de oposição: bem é tudo o que se opõe ao mal e o mal experimentado nos dá pistas do que é o bem. Envergonham-se agora diante de Deus porque estavam no mundo; a vergonha confirma o conhecimento do Bem, isto é, ao reconhecerem que haviam feito algo errado, visualizaram a vontade de Deus que não foi cumprida.

O conhecimento do mal é acessado pela vivência deste mal em sua manifestação concreta na vida do homem no mundo; não há outra maneira de o homem agir em oposição ao bem senão ele mesmo sendo autor da ação má. O mal existe quando este é praticado; da alma humana partem as ações que ganharão forma e historicidade no mundo concreto.

Na descrição do bem e do mal que Buber faz para melhor visualizar as duas realidades, que não são opostas, mas pertencem a uma mesma instância ontológica, o trabalho do pensador converge para uma exposição ao mesmo tempo interpretada das narrativas bíblicas que tratam das origens do mundo e do homem; são destas histórias de onde o pensador retira os elementos que, de alguma forma, são submetidos a uma ampla compreensão hermenêutica, relacionada sempre a outros momentos históricos e narrativas.

Parece ser altamente relevante o que nos diz Buber acerca das consequências trazidas pela ação de Adão e Eva:

Mas o homem [...] recusou tanto a vontade quanto a proteção de Deus e, mesmo sem saber bem o que fazia, mas com este seu ato falho de conhecimento, fez irromper a contradição latente em seu ponto mais perigoso, isto é, na maior proximidade do mundo com Deus. Doravante está aderida nele a contradição, não como necessidade de pecar – portanto não se fala aqui de “pecado original” – mas como a redução sempre repetida ao estado de negação e à sua ímpia perspectiva (BUBER, 1992, p. 20).

O homem desconhecia a vontade de Deus, e por isso mesmo não pôde realizá-la. Não possuía discernimento diante das possibilidades inerentes à realidade conhecida. Os homens adentram, portanto, como resultado de uma ação, na historicidade no mundo e na permanente e concreta possibilidade de negação.

2.4.3 - O Caminho do Bem (o próprio caminho) e o Caminho Ético

Conforme Santiago (2008, p. 203), “é propriamente na ausência de direção que reside a problemática do mal”. O mal se manifesta, ou ganha expressão no mundo, a partir das ações humanas sob o peso da desorientação, isto é, do desconhecimento do caminho que foi orientado por Deus. A solução ou a medida a ser tomada para conhecer e trilhar o caminho específico é uma atitude de autoconhecimento, isto é, de autorreflexão dos movimentos do espírito e suas motivações e consequências. Somente com a iniciativa de dirigir-se para dentro, o homem poderá visualizar, inicialmente, pistas daquilo que, mais tarde, reconhecerá como sendo o bem.

A interioridade é um voltar-se para si mesmo, para os movimentos do espírito e seus apelos. Tais apelos permaneceriam desconhecidos caso o homem não se relacionasse consigo mesmo. O apelo a uma relação íntima com o espírito é proporcionado pelo estado de coisas no qual o homem se vê de completa desorientação. O homem sente a necessidade de estabelecer relações cujo sentido esteja apoiado em referências seguras, cujos significados sejam duradouros e promovam a sua felicidade. A vida ética depende exclusivamente de uma preocupação honesta em realizar (ou dispor-se a) ações coerentes com a responsabilidade pessoal com o mundo.

Os dois caminhos, o ético e o do bem, são um só caminho. Toda ação ética refere-se à vivência pessoal do homem de sua identificação com a vontade de Deus. Não se trata aqui simplesmente de uma obediência às ordens provenientes da voz do Alto, mas simplesmente o reconhecimento de que a própria vida é um projeto do Alto, e que a escolha consciente e persistente por uma vida baseada nos desígnios de Deus é uma escolha pelo êxito pessoal. Não há como cindir a vida do homem no mundo da vida do homem em Deus.

2.4.4 - A Segunda Narrativa Judaica: Caim e Abel e a primeira ação má entre os homens

Encontramos na segunda narrativa de *Imagens do Bem e do Mal*, a dos irmãos Caim e Abel, a primeira ação má entre os homens. Segundo Buber, a atitude de Caim – matar o irmão Abel – foi uma ação norteadada pela desorientação. Em outras palavras, Caim não orientou-se pelo bem, mas seguiu outra direção que não era a dele. Trata-se aqui de uma ação consciente e intencional. Caim realiza na morte de seu irmão Abel a contradição deixada como legado por Adão e Eva. Representa uma decisão pela desobediência a Deus, o que o põe sob a desorientação existencial, cujas implicações são a desagregação interior e com as pessoas. A morte de Abel pelas mãos de Caim é um resultado diretamente vinculado ao conhecimento da contradição por Adão e Eva, legado do primeiro casal humano às gerações que os sucederam. A geração e, conseqüentemente, o nascimento dos seus filhos, Caim e Abel, acontece sob a condição da vida pós-paradisíaca, o que muito certamente marca a existência concreta dos homens que vieram a partir deles, especificamente no que se refere ao conhecimento da contradição. Os homens, desde então, vivem capazes de ser culpados pelas próprias ações (Cf. BUBER, 1992, p. 22).

O ponto de justificativa da escolha de Deus pela oferta de Abel, os animais, encontra sentido e coerência na intencionalidade de Caim, que ofertava os frutos da terra, pois era lavrador, que, segundo permite-nos afirmar a narrativa, não era boa: “Tudo indica que se quer dizer que Deus viu que Caim não estava ‘bem intencionado’ (Gn 4,7)” (BUBER, 1992, p. 23). Ainda assim, não ter tido a sua oferta aceita por Deus não foi suficiente para criar no espírito de Caim uma razão para sentir inveja e, muito menos, de cometer assassinato.

E mais outra interpretação é possível: Caim parecia não estar seguindo o próprio caminho, ou não o havia encontrado ainda: “Por que estás enfurecido e andas com o rosto abatido?” (Gn 4, 6-7). Caim recusa a responsabilidade com o próprio ser, distancia-se dele e comete o fratricídio.

2.4.5 - A Primeira Narrativa Iraniana: uma escolha eterna

Encontramos na tradição iraniana o bem e o mal unidos no princípio do mundo, “gêmeos pelo sono” (BUBER, 1992, p. 35). Posteriormente separam-se e se opõem a partir de suas diferenças. Segundo o relato que nos é transmitido por Buber (1992, p. 35-7-39), o pai do espírito bom seria Ahura Mazda; não há referência alguma na literatura à mãe dos gêmeos que pudesse justificar a diferença entre os dois. Com a oposição entre os “gêmeos”, que acontece simultaneamente à criação do mundo por Ahura Mazda, “o sábio senhor” escolhe um dos “gêmeos”, o bom, elegendo-o para tornar-se verdadeiro e correto em todas as coisas; o mal sinalizaria a oposição a tudo o que não representasse o verdadeiro e correto. A escolha divina antecede a criação: “A escolha primitiva, [...], não visa à criação” (BUBER, 1992, p. 36).

A escolha de Deus define na alma humana a mesma capacidade de escolher o bem, que é bom para si, isto é, o homem pode reconhecer dentre todas as coisas existentes aquilo que é verdadeiramente bom para ele e, conseqüentemente, para Deus. O reconhecimento no mundo do bem é possível, contudo, por meio do auxílio divino. A capacidade humana move-se seguramente na busca pelo bem sob o olhar e a prece pela graça para alcançar a verdade do Bem:

Mas sempre de novo deve afastar-se de novas misturas de embuste e verdade, e decidir-se. É preciso que receba ajuda do alto, “pois o melhor caminho não está aberto à escolha”, diz Zaratustra, “virei a vós todos para que vivais segundo a verdade”. Sua tarefa é “colocar os homens diante da escolha” e mostrar-lhes o caminho certo para que eles, como se lê no final daquele verso que trata da escolha dos gêmeos, por livre decisão, agradem o sábio senhor com obras da verdade. Os que o fazem ajudam-no a “levar esta existência à transformação” (BUBER, 1992, p. 36).

A narrativa iraniana da criação do mundo e da eleição do bem por Ahura Mazda nos permite visualizar uma escolha primitiva da parte de Deus que dá sentido à criação a partir dos critérios resultantes dessa escolha. A escolha de Ahura Mazda define um tipo de posicionamento que deve nortear a escolha humana. Como “sábio senhor”, Ahura Mazda orienta a criação a reconhecer o caminho desejado por ele. Assim nos afirma Buber:

O ato primitivo de Deus é uma decisão dentro dele mesmo, uma escolha primitiva entre o bem e o mal ainda associados cujas atividades de escolha ela prepara e torna possíveis: a auto-escolha do bem que, então, transforma este no bem atuante e

verdadeiro e a auto-escolha do mal que, então transforma este no mal atuante e verdadeiro (BUBER, 1992, p. 36).

Ao realizar explicitamente uma escolha, Deus define para a criação o que é desejado por ele em todas as instâncias da vida humana, que deveriam fundamentar-se essencialmente na vontade divina.

De acordo com a tradição avéstica, não está claro o surgimento do mal como irmão gêmeo do bem. Há, porém, uma tentativa de justificar o mal através da dúvida de Zurvan. A tradição pérsica ocidental narra que Zurvan, após sacrificar durante longo período de anos, entregou-se à dúvida quanto à existência do ser. A entrada do mal na criação dever-se-ia à dúvida de Zurvan.

O bem e o mal na tradição iraniana aparecem originariamente sob a mesma condição, unidos de alguma forma; somente posteriormente se opõem sob o critério de suas diferenças, impossíveis de haver conciliação entre elas. “Ahura Mazdah, ‘o sábio senhor’, seria o pai do espírito benéfico” (BUBER, 1992, p. 35-36). A mesma entidade também seria responsável pela escolha do bem para que seja o verdadeiro em todas as coisas; e o mal que sinalizaria e faria a oposição ao bem. Parece-nos haver aqui uma eleição de Deus por uma das partes que representasse o verdadeiro, o correto e melhor para o homem. Aparecem juntos, o bem e o mal, desde o princípio, como companheiros, quando ainda não houve a urgência de separarem-se e declararem-se existências inconciliáveis.

2.4.6 - A Conduta Humana e o Mal no Mundo

Quem é mau não é o homem, mas a sua conduta; a maldade não pertence ao interior da alma, à sua essência: o homem não é mau essencialmente, portanto. Ao que chamamos de maldade existe, na verdade, no exterior do homem:

A “maldade” não significa uma perversão da alma, que foi introduzida no homem pelo sopro vivificador, mas uma perversão da “conduta” que enche a terra de “violência” – e a isto não se associa a alma, mas a má “tendência”. A maldade das ações deriva da maldade da tendência (BUBER, 1992, p. 27).

A tendência corresponde à imaginação. Significa a chance real de o homem abrir possibilidades de realidades justapostas à sua realidade verdadeira. O espírito humano é capaz de elaborar o quanto quiser projetos de finalidades múltiplas para competir com as realidades específicas de cada ser humano. A tendenciosidade do

espírito humano é uma porta escancarada às mais diferentes e possíveis realidades que “podem” ser concretizadas pelo poder humano de transformação.

O homem enquanto criatura divina, não é mau em sua natureza. Deus não fez maus os primeiros homens. Contudo, os resultados promovidos pela desobediência desses produziram uma espécie de relação específica entre os homens e o mundo, o homem passou a conhecer e ser capaz de diferenciar o bem e o mal, não como conceitos em si, na esfera da abstração, mas como práticas que atendem ou não a vontade de Deus, isto é, o que é melhor a fazer. Buber nos afirma que, ao vivificar o homem, Deus não o fez introduzindo nele o mal, realidade que se justifica pela sua conduta. É exatamente na conduta onde encontramos respostas para um mundo tomado pelo mal; a conduta, diferentemente da alma, promove a ação má.

A tendência ou a tendenciosidade corresponde num mundo de idéias que é mais simples e contudo mais poderoso do que o nosso, à nossa “imaginação” – não à faculdade imaginativa, mas ao produto dela. O coração humano traça projetos sob a forma do possível que pode ser transformado no real. A tendenciosidade, “as pintura do coração” (SI 73, 7), é o jogo com a possibilidade, o jogo como autotentação da qual irrompe bruscamente cá e lá o ato de violência. Como o ato dos primeiros homens, também ele não provém de uma decisão. Acontece que, no lugar de um fruto real e percebido, colocou-se um fruto possível, arquitetado e imaginário que logo podemos transformar, transformamos em realidade. Esta tendenciosidade da possibilidade e, nesta, sua essência é denominada má. O bem não é inventado. Aquela é má porque se desvia da realidade dada por Deus (BUBER, 1992, p. 28)

A imaginação abre ao homem um leque infinito de possibilidades: são caminhos variados com imposições e exigências específicas que ganham forma e conteúdo na vida dos homens. Ao mesmo tempo que são caminhos, ainda não são o caminho de Deus, o apropriado, o próprio que cabe a cada um realizar. As consequências imediatas de percorrer caminhos que não são os nossos nos distancia da vontade de Deus e agrega elementos que ocultam o ser do homem para adequá-lo às instâncias e exigências externas a ele.

A capacidade de inventar realidades paralelas, ou mesmo de visualizar caminhos possíveis – o que o homem não percebe é que são possíveis de realização por outros homens, mas não por ele, por não tratar-se do *seu* caminho – estimula o homem a vivificar, isto é, dar forma aos seus projetos. Envolve-se com todas as forças, investindo determinação e coragem no projeto por ele elaborado.

Desconhece, no entanto, em princípio, das perigosas consequências relacionadas ao projeto de transformação.

O homem não permanece mergulhado apenas naquilo que ele próprio foi capaz de criar, mas também é levado pelas formas e conteúdos que chegam aos seus olhos, produzidos por outras tendências. É engolido por uma torrente de modos possíveis. Importa-nos destacar no poder humano de vivificar ao seu modo uma realidade que seja, os perigos envolvidos numa existência cujos traços foram desenhados a partir de realidades estranhas ao ser do homem.

Nas palavras de Buber, o homem é continuamente expulso do exílio da realidade de Deus, isto é, encontra-se em permanente distanciamento da orientação divina. Significa que o homem encontrará o sentido de estar no mundo depois de muito vagar pelos aparentes caminhos que ele acredita serem os seus, e se dispor-se, enfim, a voltar para o caminho que lhe foi destinado por Deus. Enquanto estiver longe desse caminho, viverá em terras que não são as suas. O que promove tal afastamento é um envolvimento trágico com as elaborações de nossa tendenciosidade:

E assim é impelido (o homem) da realidade divina que lhe foi indicada, da “boa” realidade da criação para o possível sem limites que ele preenche com sua tendenciosidade que é “má” porque é fictícia: e mesmo no exílio repete-se sua expulsão, praticada pelo próprio homem, da realidade de Deus (BUBER, 1992, p. 28)

Mesmo que de modo nebuloso, é possível vislumbrar o bem quando nos encontramos imersos na tendência má. Buber coloca, então, os dois aspectos da imaginação transmitidos pela doutrina talmúdica: os dois instintos, o bom e o mau. Eles são complementares, e devem servir ao homem equilibradamente sem proporcionar prejuízos. O instinto mau tem o seu valor quando atua juntamente com o instinto bom: sinaliza a paixão, a força, a coragem que impele o homem nas relações com outros homens, levando-o a procriar-se e envolver-se profundamente.

Ao falar-nos da totalidade humana, Buber não se esquece de descrever a importância de por em harmonia os instintos bom e mau. Segundo ele, ambos os instintos, quando coadunados, integram-se e harmonizam-se. Como nos aponta a descrição de Buber, o mal não é uma realidade inerente ao homem, isto é, não nasce com o homem, contudo é o resultado dos processos de fuga e desvios desse mesmo homem em relação ao caminho específico que lhe foi destinado por Deus.

Sobre a autocontemplação como uma exigência pessoal para conhecer o próprio caminho a ser percorrido, os resultados dizem respeito a um questionamento ao homem de que ele tem feito e como o tem feito da própria existência no mundo. A autocontemplação objetiva intenciona colocar o homem diante do próprio apelo pelo Bem.

2.4.7 - Como Confrontar o Mal?

A luta contra o mal se origina na alma de cada pessoa. É um propósito pessoal de combate e de autoconhecimento. O mal que existe fora de nós e que o conhecemos pela visibilidade com a qual se manifesta nas ações e consequências partiu de um movimento interior. Parece tratar-se de uma consequência externa de um efeito interno. As causas das escolhas encontram-se na intencionalidade da alma e das escolhas firmadas no espírito.

A resposta à questão do combate ao mal é fundamentada no mito persa de Zurvan (SANTIAGO, 2008, p. 204). Assim como na tradição judaica, os opostos existem e são de conhecimento divino. O diferencial da narrativa persa em relação à judaica está nos elementos da *dúvida* e do *saber* que são encontrados no princípio humano. A dúvida no ser gera infidelidade (Cf. SANTIAGO, 2008, p. 204)

A realidade do mal é visível aos homens no mundo, contudo possui uma origem anterior à consciência (Cf. SANTIAGO, 2008, p. 205). O entendimento dos movimentos primitivos que causam o mal requer um processo de autoconhecimento humano; tal processo encontra muitos problemas no campo do psiquismo e da parcialidade do conhecimento moral.

As crises pessoais funcionam como promotoras de um apelo à renovação e à avaliação e transformação do homem. O espírito do homem vivencia a urgência de fazer uma revisão das atitudes realizadas durante a vida; o que provoca a crise é o acúmulo das indecisões e consequência da desorientação e da pouca aproximação dos movimentos do espírito. Dedicar-se a escutar os apelos e necessidades da alma é uma condição fundamental para munção de conhecimento suficiente para nortear a ação no mundo. Parece-nos, portanto, ser a reflexão um caminho de bons resultados do agir humano.

O homem deve extrair das crises as suas causas e tomá-las como oportunidades de transformação para evitar repeti-los. Trata-se de promover um

itinerário de autoconhecimento das fronteiras do que representam as suas ações: significa pensar a respeito dos projetos elaborados e de como as próprias forças são empenhadas na sua realização, e reconhecer a (in) coerência do que se faz da própria vida com o que o coração sente necessidade de fazer. A tarefa desempenhada pela relação é possibilitar o reconhecimento entre os homens daquilo que se está sendo e do que é preciso fazer para ser em seu sentido de confirmação da própria existência.

Foi Deus quem criou a individualidade do homem; é tarefa do homem confirmar tal realidade que lhe é própria. O homem é no mundo um sujeito que se dedica a confirmar-se. A confirmação depende da escolha radical pelo bem. O ético se origina do bem; a ação ética, portanto, é consequência da escolha pelo bem.

2.4.8 - A Segunda Narrativa Iraniana: Yima e a escolha do mal

Yima – ou Yama, era um rei cujos feitos são narrados pela literatura iraniana desde a mais primitiva até a mais contemporânea. De acordo com os textos iranianos que descrevem a biografia mítica de Yima, ele recebeu dos deuses poderes sobre o mundo, que governaria e ficaria sob os seus cuidados; os poderes concedidos tornaram-no senhor da vida terrena com todas as suas criaturas. É importante destacar aqui a inclusão dos demônios dentre os que estavam subjugados ao domínio de Yima. Segundo Buber, o mundo de Yima “seria um mundo onde não houvesse lugar para as forças destruidoras, os ventos frios e quentes, a doença e a morte” (1992, p. 40). Sob a ordem dos deuses, o mundo dilata-se e se torna maior para comportar todas as criaturas, que continuavam a multiplicar-se.

Ocorreu, contudo, uma decisão de Ahura Mahdah em conjunto com outros deuses e alguns homens, inclusive Yima, de trazer destruição à terra provocada por um rigoroso e longo inverno. Yima recebe, então, a tarefa de reunir num abrigo “a semente dos melhores e mais belos espécimes vivos e germinativos” (BUBER, 1992, p. 41). Yima obedeceu às ordens dos deuses, abrigando também os demônios. A permissão para que os demônios entrassem no abrigo e uma atitude de Yima de autolouvor tiraram dele a imortalidade. Desta forma, Yima torna-se mortal.

Como vimos na descrição do mito de Yima, os deuses atenderam ao pedido de Yima de que o mundo fosse um lugar sem desgraças e morte, onde as criaturas

pudessem gozar dos bens existentes, vivendo uma existência pacífica e imortal. Antes de Yima implorar aos deuses esse pedido, ele já havia sido chamado a cuidar da religião de Ahura Mazdah no mundo. Não aceitando esta tarefa, os deuses delegaram a Yima o cuidado da materialidade do mundo. Foi uma decisão dos deuses que viesse sobre a terra um inverno longo e rigoroso cujo degelo eliminasse as chances de algum ser vivente pisar em terra firme.

O mito do rei Yima permite entender o que justificou a decisão dos deuses pela redução completa das possibilidades de vida no mundo e da declinação de Yima da imortalidade à mortalidade. Na descrição interpretativa de Buber do mito, encontramos os elementos que dão a justificativa. Provavelmente o que justificava aos deuses a eliminação das criaturas e possibilidades de haver vida no mundo era o estado de coisas no qual o mundo se encontrava. A dedicação competente de Yima ao mundo valorizou a materialidade das coisas, descuidando, assim, da religião de Ahura Mazdah. Os homens estavam imersos na realidade essencialmente material do mundo. Assim Buber nos conta:

Convocados por Ahura Mazdah, Yima “avança para a luz, ao meio-dia, ao encontro da trilha do sol” e, com o aguilhão dourado que recebera de Deus e com palavras amigáveis, incita a terra a dilatar-se até ficar um terço maior. Isto se repetiu duas vezes: a terra cresceu até chegar ao dobro de seu tamanho e todas as criaturas viviam nela a seu bel-prazer. Mas Ahura Mazdah reuniu os deuses e os melhores homens, estando Yima na frente. Anunciou-lhe que sobreviria à terra, entregue à materialidade [...], o grande inverno que a cobriria, inicialmente, de neve e, depois, seria inundada pelo degelo, de forma que nenhuma criatura pudesse tomar pé nela. Yima recebeu ordens, então, para construir um abrigo bem fortificado e recolher dentro dele a semente dos melhores e mais belos espécimes vivos e germinativos. Assim aconteceu (BUBER, 1992, 41).

Quanto ao tornar-se mortal, deveu-se à atitude de Yima de acreditar ser ele o autor do poder que exercia sobre o mundo, de atribuir a si mesmo a superioridade. Yima considerou-se criador de todas as coisas, quando, na verdade recebera este poder dos deuses; mente, portanto, para si mesmo. Em Yima, a mentira ocorre na própria alma, a tentativa de enganar-se é a mesma em relação a Deus. O homem pensa ter adquirido os mesmos poderes divinos ou mesmo ser capaz de tornar-se igual a Deus. Esconde-se para não reconhecer a própria natureza. Deseja ser aquilo que não é, diferente de como Deus o criou. Buber ressalta que

não se trata, no caso da verdade ou da mentira, da veracidade ou falsidade das coisas em si, mas de uma determinação da alma. A

própria alma se declara a favor da verdade ou da mentira. A verdade humana é uma constatação através do ser verdadeiro (BUBER, 1992, p. 43).

2.4.9 - As imagens, enfim, interpretadas

Na terceira parte de *Imagens do Bem e do Mal*, Buber novamente identifica a importância da consciência mítica como sendo um registro coerente e profundo das mais diferentes experiências ocorridas entre os homens, deixando marcar os elementos que nos apontam a verdade sobre o mal. Parece-nos que os mitos são uma fonte seguramente verdadeira para acessar os processos da ação do mal. O bem e o mal na compreensão das sociedades primitivas oferecem estruturas que nos permitem descrever os elementos do mal e, conseqüentemente, do bem. A riqueza mítica das sociedades primitivas justifica-se na experiência dessas sociedades com o mal. Na estrutura mítica, o homem registra os acontecimentos, mantendo, assim, a verdade destes fatos.

Existe o ser e é nele onde as coisas têm origem. É exatamente o lugar e espaço dos acontecimentos que determinam toda a existência. Buber nos alerta para direcionar o nosso olhar para esta instância que revela a alma humana tal qual ela é especificamente. Outra tarefa que Buber recomenda é ultrapassar as interpretações restritivas específicas de algumas leituras psicológicas, porque enfatizam um único aspecto da totalidade humana ou de leituras sociais que encontram explicações comportamentais. A tarefa do homem é procurar por um sentido lá onde as leituras restritas não podem dar conta da totalidade humana: no ser, a instância ontológica onde a realidade do mal tem começo.

Os mitos confirmam, segundo Buber, a origem de uma realidade nomeada de mal nos princípios da condição humana, isto é, lá onde a pessoa ganha vida e significado específico de humanidade. A verdade dos mitos confirma-se na percepção pessoal de práticas, motivações e causas vinculadas ao conhecimento do mal. Pessoal e existencialmente somos capazes de verificar a atuação daquilo que nos acostumamos a chamar de mal. O que originou tem a ver com a realização humana. Os mitos, portanto,

informam-nos sobre a constituição humana e sobre o movimento do mal [...]. Só conseguimos interpretar suficientemente os mitos sobre a origem do mal por meio da experiência pessoal que dele

temos; mas só eles lhes conferem o caráter da verdade. Somente através do contato de ambos – da concepção mitológica primitiva e da realidade experimentada diretamente – adquire também esta esfera, a mais obscura de todas, a luz da suficiente compreensão (BUBER, 1992, p. 48-49).

Não menos importante é o trabalho que Buber desenvolve no intuito de relacionar as duas tradições míticas – israelita e iraniana – para perceber presença da concepção de uma na outra.

De acordo com Buber, uma exploração da riqueza dos mitos primitivos das duas tradições pode oferecer elementos de inegável consistência que apontam para as estruturas dos dois princípios por ele pretendidos serem estudados, o bem e o mal. A constituição de ambos os princípios é possível de reconhecer com a relação mútua de ambos: um leva à constituição do outro, um revela a composição fundamental de outro. Para Buber, os mitos primitivos apresentados por ele merecem o interesse investigativo se verdadeiramente representarem uma mútua relação de ambas as realidades, a do bem e a do mal e se condensam os acontecimentos das mesmas realidades entre os homens: a manifestação mítica é, essencialmente, representação inventiva de realidades humanas, como afirma Buber: “Entende-se que a experiência, acontecida (não ‘conseguida’) nos encontros fatuais com o mal no mundo e na alma, se condensa imediatamente no mito” (1992, p. 47), exatamente por ser o caminho mais curto, diferentemente das sofisticadas elaborações conceituais (Cf. BUBER, 1992, p. 47). A preocupação principal de Buber é investigar de que maneira o mal atua na alma humana, de que formas ele aparece, porque aparece e de onde aparece. O mito, para Buber, é um registro coerente das vivências entre os homens que apontam a verdade acerca do mal. O mito é, desta forma, uma via de acesso peculiar para os processos da ação do mal.

O ponto de intersecção nas duas tradições é que ambas têm a mesma composição. O mal é visível quanto às consequências que a ação má provoca, não obstante a sua composição é perceptível e passível de exame com o processo de autoconhecimento: é necessário adentrar no próprio espírito – inicialmente com o auxílio das outras pessoas que já conseguiram atingir a lucidez necessária diante da contradição no espírito humano – a fim de distinguir claramente as duas existências, a do bem e a do mal, em sua mais primitiva origem, onde ganha forma e conteúdo.

Buber pontua as duas imagens do mal. A primeira está presente nos relatos judaicos explorados, que apontam para uma existência do mal sustentada na

desorientação inconsciente da alma humana, causada principalmente por uma falsa vontade do homem de unificar-se a si mesmo, de uma disposição corajosa e persistente para orientar-se na vontade divina. A segunda é localizada nos textos primitivos iranianos, cuja imagem do mal refere-se à escolha deliberada e consciente do homem em perpetuar uma existência distante da sua finalidade. Muito provavelmente esta imagem do mal é mais perigosa e prejudicial que a primeira porque o homem ousa legitimar práticas aparentemente coerentes com as suas escolhas. Sobre as duas imagens, Buber afirma:

Às imagens do mal corresponde no primeiro estágio da realidade vital a intenção do homem de vencer aparentemente e não realmente o estado caótico da alma, o estado de paixão que vagueia sem orientação [...]. Às imagens da Pérsia antiga corresponde, no segundo estágio da realidade vital, a ousadia do homem em tornar assim suportável e até mesmo satisfatório o estado contraditório que surgiu por causa de sua falta de decisão e por suas decisões aparentes (1992, p. 63).

2.5 - Ser e Parecer: uma definição de essência humana

O homem costuma inventar imagens de si para que estas apareçam diante dos outros homens; sendo, portanto, uma invenção, o que o homem permite ser conhecido pelo outro não corresponde ao que ele é fundamentalmente. O comportamento de mostrar uma imagem e, assim, não mostrar-se é uma atitude desonesta que produz obstáculos para a relação autêntica. Se o homem desejar verdadeiramente encontrar-se com o outro ele deverá assumir o compromisso de agir a partir do ser: “A ela (à aparência) ceder é a verdadeira covardia do homem; resistir sua verdadeira coragem” (BUBER, 2007a, p. 144).

As forças envolvidas nas diversas estratégias de relacionamentos sociais, aconteçam entre os homens, ou entre estes e as instituições e o mundo, endurecem, enganam e revestem uma perigosa visão de homem onde ele não possui condições ou poderes de desligar-se da dependência de si com os outros. O estado de coisas no qual todos nós nos vemos alcançou graus elevados de enclausuramento em nós mesmos. Buber aponta um homem mergulhado numa crise de conhecimento acerca dos outros homens. O homem moderno, nas relações, assumiu para si princípios de descrença na própria esperança. O homem permitiu-se dedicar-se intensamente às adaptações dele para o preenchimento dos requisitos das situações modernas. Viu

empenhar as suas forças num trabalho de um suposto melhoramento da própria imagem. Parecer significa, portanto, aparecer diante do outro de forma deturpada quanto ao que ele é enquanto homem verdadeiro. O homem cria de si imagens adaptadas às exigências do mundo; causa, deste modo, uma imagem falseada. Como afirma Buber, “é um fato conhecido por todos que os homens se preocupam [...] com a impressão que causam nos outros” (BUBER, 2007a, p. 141). No relacionamento social parece haver uma tendência que obriga os indivíduos a adequarem as suas ações às circunstâncias sociais que compartilham, sem que isso signifique uma correspondência verdadeira e honesta do homem com o que conhece de si. Buber (Cf. 2007a, p. 142) afirma que o homem possui a capacidade de inventar uma imagem de si para o outro. O problema a ser combatido pertence ao âmbito da alma humana, pois é nela onde o homem pode basear-se firmemente a sua palavra e ação. Se quiser fazê-lo em conformidade à essência da alma, sua vida, concretamente, será reta, honesta e verdadeira, pois aqui o homem não pode mais ser afetado por qualquer necessidade de assumir uma aparência.

Ao contrário do que é preciso fazer para parecer, o homem, para ser, precisa fazer-se presente diante do Outro. Trata-se de uma possibilidade real a de realizar uma atitude pessoal honesta com o ser e, conseqüentemente, com o Outro. Uma relação marcada pela autenticidade das palavras, dos gestos, das intenções torna-se linguagem e manifesta uma essência.

Conforme nos pontua Buber, a crise do homem contemporâneo é uma crise situada no “entre”, isto é, no espaço das relações, nas estruturas sobre as quais os homens fundamentam as suas ações, os critérios que permitem as ações e os discursos na práxis no mundo. Ao mesmo tempo, contudo, que a crise consolida a fragilidade das relações, também ela promove um empenho urgente para sair dela mesma. Por mais que uma situação se revele problemática e complexa, sem sinais evidentes de uma solução confiável, será sempre possível resistir a esta falsa determinação. O homem enquanto homem permanece essencialmente puro mesmo por debaixo de duras crostas.

São, portanto, dois os tipos de existência humana, *ser* e *parecer*. No primeiro tipo, *ser*, a pessoa coloca-se na relação de modo espontâneo e coerente com a motivação interior de uma ação verdadeira, permeada de um discurso igualmente verdadeiro, junto às outras pessoas; é o tipo de existência que dá transparência às relações, que as torna sinceras desde a intenção até os resultados que a relação

promove. No segundo tipo de existência, parecer, a pessoa está preocupada em vivificar e fazer legítima uma imagem de si mesmo, que, apenas sendo uma imagem, não corresponde à substância essencial que é anterior ao ser. Quando se é, o homem não aparece sob formas múltiplas, mas na única forma possível, a que corresponde à sua essência. Assim nos coloca Buber (2007a, p.142):

O homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantém relações pessoais; é um olhar “espontâneo”, “sem reservas”; é verdade que, naturalmente, ele não deixa de ser influenciado pela intenção de fazer-se compreender pelo outro, mas não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza. É diferente com o seu oposto: já que para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais “expressivo” desta aparência, o seu olhar, ele “faz” este olhar; com a ajuda da capacidade que o homem possui em maior ou menor medida de fazer aparecer um elemento determinado do Ser no olhar, ele fabrica um olhar que deve atuar como uma manifestação espontânea e, com bastante frequência, assim atua; e não somente como manifestação do acontecimento psíquico que supostamente se dá neste momento, mas também ao mesmo tempo como a reflexão de um ser pessoal de tal ou tal natureza.

A dialogicidade entre os homens é permitida pela instância do “entre”, dimensão onde os movimentos de ser e parecer articulam e dão sentido à palavra-princípio proferida pelo homem. Certamente é o âmbito onde podemos ou não movimentar-nos em conformidade com a essência da pessoa.

Há, contudo, outra forma de parecer que, segundo Buber, é autêntica, exatamente por representar uma disposição pessoal de alcançar a realização de ser de outra pessoa. Vê-se aqui a intenção particular de ser, tal qual a pessoa imitada conseguiu fazê-lo. A imitação é inicial, somente; posteriormente se torna uma assimilação da própria pessoa em desejar ser, e não mais parecer. Nesse desejo específico de imitação, o interesse do homem já é autêntico, pois anseia em alcançar a realização do ser nas outras pessoas dignas de imitação.

CAPÍTULO 3

3 – A FORMAÇÃO ÉTICA

A ética funde-se na religião. Trata-se de um pressuposto essencial se quisermos avançar na compreensão do “projeto” ético de Buber. É importante destacar o significado de religiosidade assimilado pelo pensador: religião é o elo entre o homem e Deus, sem necessariamente o homem estar vinculado a uma instituição “religiosa”; a ligação com a transcendência, desta forma, extrapola os limites institucionais que visam a inculcar no fiel “um” caminho específico. Como afirma Buber: “a religiosidade viva quer gerar *ethos* vivo” e “somente da relação pessoal com o Absoluto deriva o caráter absoluto das coordenadas éticas” (BUBER, 2007a, p. 16). O agir ético é, deste modo, o resultado de uma escolha consciente do homem por uma existência onde o modo pessoal de relacionar-se com a transcendência já significa o próprio modo de ser no mundo. Desta forma, a vida ética vivenciada entre os homens seria o resultado de uma vivência autêntica do homem em relação ao Absoluto¹⁰. Como apresentamos no capítulo 2 deste trabalho, o agir ético implica um agir conforme o reconhecimento da orientação do Absoluto na própria vida. Por outro lado, o agir não ético vincula-se à ação guiada por um desconhecimento da orientação de Deus, isto é, faz-se (age-se) sem que se saiba exatamente qual deve ser a ação; ou, consciente do caminho a ser percorrido, o homem se nega a percorrê-lo. Quanto ao agir ético, este refere-se à ação que corresponde à vivência do próprio caminho.

Sobre a educação, encontramos nos trabalhos de Buber os pressupostos de uma visão própria acerca do tema, particularmente em trabalhos voltados para os educadores de seu tempo. Buber dedica-se ao tema de forma bastante coerente e crítica, isto porque o seu pensamento acerca do fenômeno educativo se fundamenta na sua prática como educador, e nos permite confirmar não somente a coerência filosófica, mas, principalmente, a aplicabilidade do pressuposto dialógico de sua filosofia no terreno da educação, dando a ela uma tarefa mais profunda quanto às finalidades e uma exigência de esclarecer melhor as condições envolvidas no ato educativo.

¹⁰ Os sentidos tradicional e buberiano de religiosidade foram explicitados de modo aprofundado no Capítulo 2 deste trabalho.

Em Buber, as questões envolvidas no fenômeno educativo dizem respeito à formação humana do educando ao sentido transcendente que se dá na relação entre os homens, daí o entendimento ampliado de religião, onde o homem relaciona-se com o Absoluto enquanto, simultaneamente, tem uma vida dialógica com os homens. De fato, religiosidade, para Buber, não refere-se às práticas rituais específicas de cada denominação ou doutrina, mas exclusivamente à possibilidade concreta de assimilação existencial do projeto a que se propõe desempenhar de cada religião. O diálogo é a atitude condicional para haver educação autêntica. Não há como dissociar o fenômeno educativo das categorias filosóficas do pensamento; teoria e prática não são dicotômicas.

A relevância do pensamento buberiano encontra sentido e confirmação no âmbito do fenômeno educativo porque o pensador reconhece o valor intencional de uma prática educativa: educar é uma ação intencional que se firma numa visão de mundo particular de quem propõe um fundamento das relações educativas. Deste modo, Buber não pensa a educação sem antes descrever e defender um tipo de homem enquanto indivíduo e enquanto partícipe de uma dinâmica maior que ele: o humano, comum aos indivíduos. Buber acredita no homem singular, cuja vida é uma tarefa a ser desempenhada sob a direção da realização do próprio ser. A existência do homem está orientada a revelar no mundo a substância essencial do homem.

Ao tratar da formação humana como um processo de interligação das dimensões multifacetadas do homem, Buber compartilha da concepção alemã de *Bildung* até certo ponto, porque refere-se à educação do caráter segundo um ideal compartilhado pela comunidade; os esforços de formação convergem a uma meta que é comum e desejada por todos, a saber, a convivência dialógica. Buber distancia-se, portanto, do ideal de *Bildung*, baseado num idealismo humanista, que prevalece no ideário alemão. Além disso, procurou relacionar o desenvolvimento do homem como um todo com a esfera até então pouco explorada ou deixada de lado nas discussões pedagógicas: a espiritualidade. No fenômeno educativo, passou-se a ter em conta o âmbito da interioridade do homem, isto é, da individualidade a ser resgatada e posta à prova na existência verdadeiramente vivida na relação com os outros homens e com o mundo. Tal âmbito da individualidade a ser incluído nas metas pedagógicas encontra uma abordagem peculiar no pensamento de Buber, pois este pensador ampliou o entendimento de educação para a transcendência e alteridade.

Assimilando o caráter transcendente da vida humana, Buber reconhece como pressuposto ontológico a finitude humana, ou seja, o fato de a vida humana ser finita implica a adoção de um “modelo” educativo que ajude o homem a encontrar-se com a essência e sentido desta existência em relação ao mundo onde se está, as motivações que marcam as práticas e ações, que, numa perspectiva transcendente, não tem somente justificativas circunstanciais, mas tem justificativa firmada em princípios permanentes: a vida do homem é toda ela marcada de sentido; o homem, na educação, deve despertar e perseguir este sentido, colocado nele como sinal da vontade do Absoluto.

Deste modo, o projeto educativo buberiano orienta-se na direção de um sentido maior e permanente – o Absoluto - que foge a toda e qualquer tentativa coletiva de defender sob a imposição um tipo de educação que atende somente aos interesses próprios de uma visão de mundo. Os limites de certas visões de mundo estão no fato de ter a educação como legitimadora de suas finalidades. Buber introduz a afirmação de que há um momento anterior a qualquer tipo de formulação de visão de mundo a partir do qual deveriam basear-se os modos de ação, garantindo a conformidade com o que se encontra na origem. Para Buber, “o verdadeiro conceito de formação que, de fato juz ao tempo, tem que se basear na compreensão de que para chegar a algum lugar, para ir ao encontro de algo, não é suficiente direcionar a algo, mas tem que se ver também de onde se parte” (BUBER, 1969, p. 42, Apud SANTIAGO, 2008, p. 240). O fenômeno educativo encontra razão de ser e existir não nas formas sob as quais se expressa, mas na substância da qual é feita.

Certamente, enquanto afirmamos haver uma instância ôntica que sustenta a ação educativa, podemos, ao nos firmar no critério transcendente, estar nos referindo ao Absoluto e à orientação individual – e, ao mesmo tempo comum a todos – gravada no espírito humano. Esta orientação é um ponto de partida do qual todas as coisas ganham contornos e cores no mundo, mas sempre sustentados por uma substância transcendente. Ela está presente em cada manifestação humana. “Tem que ser uma realidade primordial que me acompanha, que me guia para que eu não me perca no caminho. É uma realidade que me gerou e que quando eu tenho confiança nela é capaz de me sustentar, de me proteger e de me formar” (BUBER, 1969, p. 42, Apud SANTIAGO, 2008, p. 240). Acerca desse momento primordial a

que Buber se refere, Santiago nos descreve o valor transcendente e independente deste fundamento:

A afirmação revela aspectos significativos ao pensamento de Buber, em sua referência à dimensão de transcendência que envolve a sua visão de humano e do educativo. Nessa perspectiva, as propostas formativas assentadas em visões de mundo particulares seriam ilegítimas e mesmo incapazes de cumprir o seu papel, pois o que verdadeiramente importa no processo formativo é o ponto de partida que fundamenta a ação. Trata-se de uma realidade primordial, uma fonte de inspiração que não se confunde com a visão de mundo do educador, embora não possa ser compreendida sem ela. É possível apreender daí o componente transcendente da questão, que perpassa e orienta a ação educativa (SANTIAGO, 2008, p. 240-241).

A educação aparece com a tarefa de conduzir o homem à unificação do ser: ações firmadas na força permanente presente no espírito, e para a qual o homem deve despertar. A unificação do espírito permite à pessoa olhar para o mundo, agir nele tal qual ele é e deve ser, entendê-lo para realizar nele o que deve ser feito. Este olhar atento e em busca de uma atuação no mundo de forma consciente difere do olhar que milita numa particular visão de mundo, que pode ideologizar, deturpar e, acima de tudo, trabalhar para fazer-se impor-se às outras visões de mundo. Que fique feito o destaque: no mundo, ele próprio adquire múltiplas imagens, contudo, todas elas devem ser fiéis, para serem verdadeiras e legítimas, à substância desse mesmo mundo.

Na condução do homem rumo à substância da qual se compõe o mundo, o educativo tem como conteúdo do caminho as próprias visões de mundo e todo o conjunto que elas carregam. Na educação, caminha-se pelo que se conhece da concretude manifesta para chegar ao que se é, e que pode ter sido ocultado pela imposição do mundo particular.

Se assumirmos o mundo como um lugar de realização daquilo que deve ser o mundo, e para isso reconhecemos precisar empreender uma busca pelo que compõe, de fato e seguramente, a realidade à qual nos ligamos explicitamente, tornamo-nos, assim, participantes ativamente de uma unidade coesa que envolve tantos e tantos outros indivíduos e formas diversas de manifestar uma mesma realidade; precisaríamos, segundo Buber, ficar atentos à íntima e necessária coerência entre a visão de mundo – onde ou dentro da qual a educação acontece, e o mundo tal qual ele tem sido; em outras palavras, a abstração do mundo sem a

vivência dele por quem o interpreta de modo peculiar, não tem valor algum, e muito menos legitimidade.

3.1 - Os Ensaaios Sobre a Educação: O Princípio Dialógico Como Postulado Principal

Dentre as várias palestras proferidas por Buber sobre o fenômeno educativo, apenas 3 foram publicadas, em 1953. O ensaio *Sobre o Educativo* foi proferido na III Conferência Internacional sobre Pedagogia, realizada em Heidelberg, em 1919. O pensador faz uma reflexão crítica dos postulados da educação moderna, representada pelas Pedagogias Tradicional e Nova, que, à época, defendiam princípios unilaterais. Buber introduz o princípio da interligação, com a pretensão de superar as restrições da coerção (Pedagogia Tradicional) e da liberdade absoluta (Pedagogia Nova).

Formação e Visão de Mundo, palestra proferida em 1935, situa-se no período em que já encontrava-se instalado o partido nazista na Alemanha, o que representou uma perseguição declarada aos judeus. O ensaio é uma tentativa de colocar-se ao lado do povo judeu para apontar razões de confiança e esperança em dias melhores, além de colocar-se contra a visão nazista que excluía a singularidade dos grupos minoritários.

A terceira palestra, *Sobre a Educação do Caráter*, foi proferida por ocasião da Conferência Nacional dos Professores Judeus da Palestina, em Tel-Aviv, no ano de 1939. Data desta época o início dos trabalhos de Buber na formação dos educadores dos imigrantes judeus da Palestina.

Os três ensaios condensam a aplicabilidade do princípio dialógico no cenário educativo. Neles, Buber propõe descrever e refletir o impulso do homem que o coloca em marcha rumo à realização da existência pessoal, apresentando, portanto, uma visão de educação coerente com a urgência humana de responder aos apelos da alma humana por uma vivência dotada de sentido e direção. Tentaremos aqui assinalar alguns pontos relevantes que aparecem nos três ensaios, procurando explicitar o ideário educativo buberiano dentro do pensamento dialógico. Mergulhando na fonte original da visão educativa de Buber, acreditamos poder descrever e analisar as bases que sustentam a formação ética.

O tema geral da Conferência Internacional de Pedagogia da qual participa Buber tinha por objeto o “desenvolvimento das forças criativas da criança”, exatamente um dos princípios da educação moderna e que foi explicitamente defendido e desenvolvido pela Escola Nova. Um dos postulados refere-se à defesa irrestrita à liberdade, que tornara-se um fundamento das práticas educativas. No entanto, Buber propõe uma reflexão que possa transpor os limites conceituais dos princípios teóricos da Escola Nova, principalmente no que diz respeito à defesa irrestrita da liberdade absoluta. Fazendo isso, porém, o pensador não deixa de reconhecer as contribuições ao educativo dos postulados escolanovistas. Na verdade, Buber oferece uma ampliação do debate acerca das “forças criativas da criança”, inserindo uma dimensão que Buber considera importante e essencial, verdadeiramente fundamental na tarefa educativa, longe de ser somente a de potencializar as capacidades humanas. A partir de agora, veremos como Buber, ao mesmo tempo em que reconhece o valor da teoria moderna, sugere a existência desse outro fator infinitamente maior no processo educativo. *Sobre o Educativo* articula-se ao pensamento geral de Buber quando encontra nas categorias do diálogo e da responsabilidade uma fundamentação do fenômeno educativo, especialmente da tarefa do educador. A educação acontece na coerência entre duas instâncias, a da teoria e a da prática, que, na verdade, têm sentido somente se estiverem articuladas uma à outra. Quando afirmamos que Buber sugere uma instância fundamental ao terreno educativo, podemos antecipar ao leitor que estamos nos referindo ao “impulso da interligação”.

3.1.1. - A Criança, a Esperança e a Tarefa do Homem

As primeiras palavras de Buber nos conduzem à constatação de um evento considerado por ele como decisivo na vivência do homem no mundo. O evento é a contínua e permanente renovação da humanidade, que ocorre por meio da ininterrupta chegada ao mundo de novas crianças, em todos os lugares, ao longo de todas as épocas. O nascimento de novos homens confirma, portanto, a possibilidade real de que o homem pode despertar para o conhecimento da razão que o faz nascer e pertencer a uma dinâmica existencial preta de sentido. A criança é a confirmação da permanente renovação da esperança no ser humano, cuja substância ontológica é, ininterruptamente, presentificada.

Buber parte do princípio de que estamos tratando de uma realidade comum às crianças, isto é, de uma predisposição única da qual compartilham todos os indivíduos desde o nascimento. Portanto, Buber afirma não referir-se, no ensaio, à individualidade ou particularidade das crianças, a esta ou aquela criança, mas de uma instância que unifica todas as crianças. Vejamos como Buber formula tal posicionamento:

A criança, não simplesmente esta ou aquela, não crianças consideradas individualmente, mas a criança, é certamente uma realidade. [...] sobre a superfície deste planeta, nascem novos seres humanos, já predispostos e todavia ainda não definidos; ao mesmo que representa uma miríade de realidades, trata-se de uma única realidade. O gênero humano começa a cada momento (BUBER, 2002, p. 98).

O postulado inicial de Buber diz respeito à existência de uma realidade humana da qual todos os homens compartilham. Refere-se, portanto, à realidade humana, ao *ser humano*, cuja substância é a predisposição com a qual todos os humanos nascemos. Pontua, deste modo, inicialmente, a humanidade dos seres que nascem continuamente, e que trazem, sempre de novo, e novamente, infinitas possibilidades de ser no mundo. Outro elemento envolvido é a historicidade deste homem, ou seja, o nascimento do homem no tempo e no espaço determinados. Há, portanto, o momento ao qual pertence o novo homem, no qual também despertará a sua natureza. A história inscreve-se na existência das sociedades graças a uma participação efetiva do homem. É aqui, exatamente na possibilidade real de o homem atuar, no seu mundo, representado por uma época e lugar históricos, onde a educação tem, segundo Buber, desperdiçado a sua função (Cf. BUBER, 2002, p. 98).

A tarefa da educação, portanto, aparece como premissa de uma resposta do homem aos apelos da essência humana, de tornar-se homem no mundo, por meio de uma vivência que atende à real necessidade da alma humana. Santiago (2008, p. 250) faz a seguinte observação: “É preciso garantir que ‘a força de renovação’ que irrompe a cada novo nascimento possibilite a renovação da humanidade. [...] É nessa perspectiva e em razão dessa inegável participação das novas gerações que ele afirma a essencial responsabilidade dos educadores”. A ação educativa se direciona para o ponto da possibilidade de o homem tornar-se a si mesmo no mundo, como formula Buber: “[...] a força do novo se conserva na renovação. A

história futura não se encontra escrita por estilete de uma lei de percurso em um rolo de pergaminho, o qual só há que ser desenrolado; seus signos são forjados conjuntamente com as decisões imprevisíveis das gerações por vir” (2002, p. 98).

Parece-nos que Buber está se referindo a uma potência original que será desenvolvida – que pode ser desenvolvida, dependendo exatamente dos processos educativos que a criança encontrará ao seu redor. Novamente, o homem, ao nascer, é o resultado – inacabado – de seu mundo histórico, contudo ainda não o é inteiramente, pois tal desenvolvimento depende de como tais forças serão conduzidas. Com estas palavras, Buber procura esclarecer a importância essencial de uma postura educativa que considere a criança como uma realidade a ser plenamente transformada e potencializada. Tal empreendimento, tarefa da educação, exige uma responsabilidade peculiar e decisiva por parte do educador. Contudo, o tornar-se pessoa verdadeiramente, a partir dos momentos iniciais da criança, está inteiramente dependente de uma correta condução desse elemento que Buber defende haver no espírito de cada novo ser: o evento da criação confirma a necessidade do homem de participar do mundo, manipulando-o, exercendo o poder de transformação, não no sentido restrito de objetificação do mundo, mas no sentido da interação.

A renovação do homem confere a ele o poder de exercer interferências no mundo, portanto, na história. E é dessa forma que Buber entende a história, como o lugar onde o homem pode demonstrar-se como homem criativo, que realiza e imprime os sinais da existência verdadeiramente humana. A história do homem enquanto possibilidade de vir-a-ser é uma evolução – que não é causal – que depende da qualidade da participação dos homens.

3.1.2 - O Impulso de Criação: Fragilidades na Fundamentação do Educativo

Buber põe em discussão a legitimidade de um modelo baseado no desenvolvimento das forças criativas da criança, que enfatiza os elementos inerentes a uma prática cujo ponto de partida é a capacidade humana de fazer, de manipular, de exercer algum tipo de atividade sobre os objetos. Trata-se do princípio da existência de algum tipo de *poder de criação*, que foi por muito tempo um pressuposto fundamental nas teorias pedagógicas, e que considera o sujeito um ser capaz de manifestar capacidades. Buber questiona o alcance da meta da educação

que visa apenas ao desenvolvimento das forças criativas da criança: “A criança é uma realidade, a educação deve desenvolver essa realidade – mas o que significa ‘o desenvolvimento das forças criativas?’ É esta a realidade da educação?” (BUBER, 2002, p. 99). É a isto que deve dedicar-se o fenômeno educativo, como defendem as teorias da Escola Nova, enfatizando as capacidades humanas de dar forma, de transformar e ampliar as finalidades dos objetos no mundo? Para Buber, e ele o coloca no seu discurso, existe uma força que é de fato essencial, e que é a causa e o movente das capacidades humanas, algo que realmente interessa à educação e que é responsável pela humanização no sentido da manifestação da substância que deve ser despertada. Estamos superando, portanto, uma meta que valoriza as capacidades individuais e que se esquece da força realmente capaz de interferir no mundo. Buber afirma que a educação tal qual vem se constituindo na história, valorizou e inculcou nas teorias pedagógicas tarefas que estão longe de cumprir os esforços sobre o homem porque a educação “perseguiu o desenvolvimento de coisas diversas daquelas que são próprias à criança, porque consideraram e promoveram outras potências em vez de forças criativas” (BUBER, 2002, p. 99).

A principal preocupação de Buber é apontar o fundamento verdadeiro da educação, esquecido pelos postulados da educação moderna e até mesmo pelas teorias psicológicas acerca dos processos de aprendizagem. O autor realiza uma minuciosa crítica da perspectiva teórica da Escola Nova quanto à valorização das forças criativas da criança e o seu lugar de destaque no fenômeno educativo. Segundo Buber, a criatividade não é essencialmente um atributo da essência humana, mas que deriva da substância da *interligação*. Sendo, portanto, apenas uma parte da essência do homem, é derivada de um atributo real, o verdadeiro atributo sobre o qual deverá fundamentar-se a educação. Para levar a cabo o fim de desenvolvimento da pessoa, a educação moderna justificou a sua ação pedagógica por meio dos parâmetros restritos da abordagem da criatividade, que mais se aproxima do fazer apenas. Assim, Buber não reconhece no impulso da criação o motor que movimenta o desenvolvimento da criança, porque contempla somente a capacidade humana de fazer, de demonstrar atividade sobre os objetos. A substância do homem, de outro lado, refere-se a uma necessidade de ser, e não de ocupar-se. Refere-se ainda a um apelo de tornar-se em contato com o mundo, através da participação efetiva demonstrada na relação com os outros homens e com as realidades que o circundam. Esse apelo essencial do homem é inato, e se

manifesta nos anos iniciais da criança, quando ela procura envolver-se intensamente com o mundo novo do qual agora passa a fazer parte.

Buber não rejeita completamente o valor conceitual e prático do impulso da criação; ele critica o lugar de centralidade que ocupa nas teorias pedagógicas modernas, o que, para Buber representa uma restrição evidente e prejudicial da tarefa da educação, que não pode preocupar-se apenas de uma dimensão do homem. Na educação autêntica, as ações devem partir da fundamentação correta da essencialidade da pessoa, única garantia do pleno desenvolvimento da potencialidade humana. A crítica de Buber concentra-se na ideia da educação moderna de que o homem deseja ocupar-se ativamente nas relações experimentais.

Ao criticar a ênfase dada pela educação moderna ao impulso de criação, Buber aponta os limites de tal perspectiva. A primeira restrição Buber formula a partir da “categoria ôntica da possibilidade” própria da constituição do humano. Sendo assim, o homem deve estar no mundo orientado pela possibilidade real e incontestável de ser, de tornar-se autenticamente, correspondendo ao apelo natural do espírito em atender à efetiva participação no mundo. O impulso de criação investe na capacidade do homem de fazer, de executar, de interferir no mundo movido pelo querer fazer e alterar. Tal restrição do poder criativo origina uma consequência que é representada pelo isolamento humano, mergulhado nas ocupações e preocupações envolvidas no apelo equivocado do querer fazer no mundo.

Contrapondo-se aos limites do impulso de criação, Buber explicita a tarefa autêntica da educação, que fundamenta-se na verdadeira essência inderivável do homem: o *impulso da interligação*. O homem envolvido no processo educativo é tomado sob a perspectiva da participação responsável e recíproca no mundo, pois é inata a necessidade humana de relacionar-se com o Tu. Sem este princípio, esquecido pelo impulso da criação, o homem deixa de proferir a palavra Tu e, portanto, de tornar-se Eu.

Desta forma, Buber procura “deixar claro que este tesouro (o da possibilidade eterna) não pode ser adequadamente compreendido através do conceito do ‘desenvolvimento’” (2002, p.99). O homem tem forças essenciais – inderiváveis – das quais a tarefa educativa deve partir, como uma garantia de que não será desperdiçado o apelo de interligação, motor que orienta o homem à participação consciente e intensa com os outros homens, condição de transformação do não-ser

em ser humano. Não obstante à defesa do impulso de interligação, Buber procura deixar claro que reconhece o valor do impulso da criação: “A importância do que acenamos, ponto de partida sobre o qual se funda nossa concepção, não pode ser negada. Trata-se de um fenômeno significativo, mas não considerado até agora justamente, e que não encontra aqui a definição correta” (BUBER, 2002, p. 99). Acerca do que afirmamos anteriormente, as palavras de Buber nos confirmam o seu entendimento em torno dos impulsos de criação e interligação:

O homem, o filho do homem deseja fazer coisas. Não é simplesmente o prazer de ver surgir uma forma de matéria que até pouco antes estava informe: a isto é que tende a criança: à responsabilidade ao futuro da coisa; ela deseja ser o sujeito deste processo de produção. O impulso do que falo não deve se confundir com o impulso da ocupação ou da atividade, que por outro lado me parece não existir de fato; isto é que é importante, é o que atravessa a própria ação, intensamente percebida, nasce algo que antes, próprio num momento antes, ainda não existia. Uma manifestação deste impulso é a paixão espiritual [...] (BUBER, 2002, p. 100).

Evidencia-se cada vez mais que a meta da educação é permitir à criança a vivência espontânea dos apelos de seu espírito, que, no caso que vimos expondo neste trabalho, ganham substância e forma nas forças criativas da criança; o desejo de criar, de dar forma ou de realizar no mundo, sinaliza uma força anterior. A criança, na sua interação com o mundo, não está somente ocupada na produção de formas e manifestações, mas é participante de um processo onde ela se deixa demonstrar a substância anterior que origina o desejo de dar forma e interagir no mundo.

Buber vê no impulso da interligação uma abertura do espírito humano ao Tu Eterno, isto é, à relação com o Absoluto. Reconhece um desejo humano natural de participação no mundo não apenas no aspecto ocupacional e laboral, mas de uma participação essencial na dinâmica do mundo. Tal desejo de participação é o resultado de uma força inerente ao homem e que é responsável por mobilizar no mundo as ações de descoberta, realização e aquisição.

3.1.3 - Eros e Vontade de Poder

Se nos referirmos ao fundamento do fenômeno educativo, encontraremos dois importantes conceitos em Platão e Nietzsche, *eros* e *vontade de poder*. O primeiro diz respeito ao desejo por sabedoria; o segundo, ao impulso humano de conquistar um estado de maior elevação existencial.

Tanto o *eros* como a *vontade de poder* são paixões da alma. A realização fundamental do homem encontra a possibilidade de realização na educação. O *eros* e a *vontade de poder*, na educação, encontram-se cerceados por limites, além de ocuparem apenas uma área ocasional, isto é, atuam ocasionalmente, sem exercer, desta forma, a função fundamental que tem a educação (Cf. BUBER, 2002, p. 110). Os limites dentro dos quais o *eros* e a *vontade de poder* podem atuar não podem ser violados, mas respeitados, em vista de suas atuações peculiares.

O “velho educador [...] transmitia valores [...] da tradição herdada” (BUBER, 2002, p. 110), portanto, este educador aparecia aos olhos do educando como um fiel representante de uma época, de um momento histórico, como um guardião das ideias e pensamento de sua época, mantendo-o vivo para o futuro.

A crítica de Buber aos conceitos de *eros* e *vontade de poder* refere-se às manifestações desses conceitos nas teorias pedagógicas, especialmente nos papéis desempenhados pelos educadores. Acerca da *vontade de poder*, Santiago (2008, p. 260) nos oferece a seguinte interpretação:

Originalmente, o “velho educador”, enquanto realmente educador, não foi um homem de *vontade de poder*, mas alguém que se apresentou como agente da tradição, responsável pela transmissão dos valores herdados; alguém que se colocava como representante do mundo diante do educando, no “encontro entre o cosmos da história e o eternamente novo dela”.

A preocupação de Buber no que diz respeito à *vontade de poder* evidencia-se no perigo que existe nessa atuação que parte do educador e somente dele, na intencionalidade do educador voltada a um número maior de possibilidades de tornar-se arbitrária quanto à realização da realidade do educando. Dito de outro modo, Buber evidencia que na *vontade de poder*, a educação não cumpre a sua tarefa fundamental porque limita-se a buscar uma realização educativa baseada na realidade do educador e não do educando. Buber formula sobre essa questão do seguinte modo:

O homem que educa toma o lugar do homem que naturalmente atua como mestre e com isso se abriu o perigo que esse fenômeno novo, a saber, a vontade educativa, se perversa em arbitrariedade; que o educador realize a escolha e a atuação a partir de si mesmo e da noção do educando, mas não a partir da realidade dele (BUBER, 2002, p. 111).

Quanto ao *eros*, Buber refere-se à definição restritiva de *eros*, diferente da conceituada por Platão, que referia ao Eros, o amor verdadeiro. Buber refere-se, deste modo, ao Eros da virilidade, enquanto desejo dos homens de encontrar prazer nos homens, único atributo deste Eros. Tal atributo não alcança sequer uma parte da substância do educativo, até mesmo porque não tem nesta essência um atributo como esse, que considera o homem uma fonte de cumprimento dos desejos. Sobre isso, afirma-nos Buber:

Diferentemente a cada ideia de iluminação, devemos entender que Eros – não Eros amor, mas o Eros viril, estupendo -, qualquer atributo que lhe pertence, incessantemente inclui uma coisa: poder gozar dos homens. E devemos entender que o educativo, a essência especial deste nome, que é composta de nenhuma outra, exclui precisamente este (BUBER, 2002, p. 111).

O que é propriamente Eros, isto é, que se refere ao amor educativo, não aproxima os homens sob a restrita inclinação do desejo, da eroticidade ou mesmo de um sentimento de posse e poder sobre os outros homens, mas representa uma escolha conforme a própria inclinação da pessoa, que, conseqüentemente, respeita o homem: “Eros é escolha, escolha feita segundo a inclinação. Mas isto não faz parte do patrimônio educativo. No Eros quem ama escolhe o amado; o educador moderno não escolhe, encontra o educando” (BUBER, 2002, p. 111).

Santiago (2008, p. 261) faz uma excelente interpretação da crítica ao Eros:

O que significa Eros? Ele responde comparando com o que considera próprio ao “Eros masculino”, e aí julga que o interesse é buscar o prazer, concretizado no desfrutar de outros seres humanos. Eros é ainda a possibilidade de escolha do amado, escolha por inclinação. Tais aspectos afastam esse conceito do educacional, pois, se de um lado desfrutar seres humanos é absolutamente contrário ao educativo, de outro, a possibilidade de eleição desse amado é algo impossível em nosso contexto: “o amante em Eros elege o amado, o educador, o educador de hoje depara-se com o educando”.

Para reafirmar a substância do educativo, Buber torna evidente a fragilidade do Eros baseado exclusivamente no prazer, exatamente porque acaba em reduzir o outro em uma parte da realização do prazer. Difere explicitamente da condição

dialógica do amor, onde ambos os envolvidos – educador e educando – devem fazer convergir a uma atuação recíproca e mútua. O envolvimento do educador com o mundo é uma responsabilidade assumida verdadeiramente quando opera sobre ele, sem interferir. “O espírito pode servir verdadeiramente à vida somente em um sistema de contraponto confiável de dedicação e reserva, intimidade e distância, determinado pelas diversas formas de relação, sistema que não deve ser ordenado pela reflexão, mas nasce do ato essencial do homem dotado de natureza e ‘espírito’” (BUBER, 2002, p. 112-113).

Com a crítica ao Eros e à vontade de poder, Buber não pretende desconsiderá-los inteiramente do fenômeno educativo, mas tirar deles o lugar de centralidade ocupado nas teorias pedagógicas modernas, exatamente por não contemplarem a essência dialógica do educativo. Na vontade de poder, o educador atua referenciado no que enxerga no educando, isto é, deseja executar intencionalmente uma tarefa específica de uma época e que não corresponde necessariamente à realidade do educando. Na ênfase dada ao Eros, o homem é fonte do prazer erótico, há, portanto, somente o envolvimento atuante de uma das partes, quando, na essência do educativo, o homem deve agir mutuamente.

3.1.4 - O Que Educa: Espontaneidade e Assimilação do Educar

A vivência de uma educação autêntica, segundo Buber, passa pela orientação dos caminhos de formação, isto é, dos modos como são conduzidos e a necessidade da criança e do homem de relacionar-se inteiramente com o mundo. Para lançar-se confiantemente no envolvimento efetivo na relação Eu-Tu, o homem precisa acessar o apelo inato de tornar-se presente e tornar presente o mundo. A interligação é autônoma porque ela é o motor de uma existência exclusivamente dialógica. A realização do homem depende evidentemente da disposição em colocar-se autenticamente diante dos homens, efetivando concretamente o anseio da reciprocidade. O anseio do diálogo presentificador da pessoa é o referencial da tarefa educativa segundo o pensamento buberiano.

Um elemento que encontra-se envolvido na urgência de educar através de um sentido concreto de reciprocidade é o da espontaneidade intencional do educador. Dito de outro modo, a postura do educador diante do educando é mais eficiente que os sistemas pedagógicos maravilhosamente elaborados: se as complexas – e

mesmo as modestas – não encontram aplicabilidade coerente no chão dos processos educativos, de nada valerão as elaborações retóricas das teorias pedagógicas. Trata-se, assim, da assimilação existencial de um modo de ser e agir no mundo: tal imagem demonstrada na vida do educador é mais eficiente que qualquer técnica e experiência. Na vida pessoal do educador já se encontram confirmados a possibilidade de tornar o ser a partir do que ainda não era. O educador exerce, portanto – realiza, na verdade – a meta da educação quando faz da própria vida o lugar de possibilidade real desta meta. O poder desta postura é incalculável no fenômeno educativo.

Acerca da coerência pessoal do educador, ele escolhe intencionalmente um modo específico de vida, seleciona-o e o vivencia incondicionalmente, aplicando na própria vida os postulados assimilados. A conformidade entre o que se escolhem viver e o modo como se vive é uma condição para legitimar uma vida autêntica e genuína. Para Buber, apenas na medida em que o educador é capaz de promover existencialmente uma correta condução dos princípios de sua vida, haverá a realização do caminho formativo. Santiago (2008, p. 256) formula o postulado da seguinte maneira:

Aqui se revela a exigência significativa, que nem sempre recebe a devida importância: a coerência pessoal. Ela se apresenta como imperativo na ação educativa, expressando a necessária correlação que deve haver entre aquilo que se pensa, afirma e faz, e a exigência de unificação desses momentos. É importante considerar o significado e a tarefa da ação educativa: ser capaz de eleger no mundo, e expressar no próprio ser aquilo que verdadeiramente tem força formativa.

Parece-nos ficar claro a alta relevância da condução educativa através da confirmação na própria vida do educador.

3.1.5 - Interligação, Liberdade e Responsabilidade: as verdadeiras preocupações

A realização plena do homem no mundo ocorre nas relações autênticas estabelecidas por ele com as pessoas. O princípio dialógico é o fundamento que orienta o homem a responder as solicitações internas e reais do espírito. O anseio de interligar-se coordena as ações autênticas no mundo como maneira de confirmar a essência humana. Nas teorias modernas, contudo, o princípio da interligação no

homem foi pouco tratada adequadamente. No entanto, valorizou-se intensa e explicitamente a vivência de uma compreensão absoluta da liberdade, representada especialmente pela Pedagogia Nova. Aqui, a liberdade é definida como meta e define um programa das ações educativas.

Liberdade, como afirma Buber, não é uma meta educativa, contudo prepara o terreno de vivência de outra categoria, esta sim fundamento das ações educativas: a interligação. Buber não compartilha com as coordenadas da liberdade absoluta baseado na supervalorização que ela assumiu na modernidade, especialmente quando desligou-se dos vínculos com a tradição. Ora, o distanciamento das gerações anteriores e, conseqüentemente, o esquecimento do legado deixado por elas, desnorteia a presença do homem no mundo: sem passado, não tem onde apegar-se e referenciar-se na construção da história futura. Buber deixa claro que o fundamento das práticas educativas é a interligação, portanto, ponto de partida. A liberdade aparece como possibilidade de realizar-se no encontro, porque é no encontro que o devir do homem cumpre-se substancialmente. A liberdade, portanto, antecede e oferece ao homem a oportunidade de colocar-se à disposição da interligação, única condição de manifestação da substância humana. Na medida em que investe as suas forças na vivência do encontro autêntico entre Eu e Tu, que reconhece o poder ontológico e existencial do envolvimento pessoal com as outras pessoas, o homem mostra-se livre, no sentido real da palavra. “O homem livre é aquele que acredita nas possibilidades do encontro” (SANTIAGO, 2008, p. 258) e dispõe-se a atualizar a existência interligando-se ao mundo.

Esclarecendo, deste modo, o lugar e função exercidos pela liberdade, Buber evidencia a real função da liberdade: orientar o homem à relação autêntica e, conseqüentemente, à responsabilidade pessoal com o mundo e consigo mesmo. Trata-se, portanto, de uma vivência responsável dos apelos que solicitam uma resposta individual no contexto do mundo. A presença do homem no mundo recebe a função compromissada com os anseios do ser, e que precisam de uma resposta individual positiva de participação e realização da existência autêntica.

O fenômeno educativo, para Buber, tem por tarefa orientar e despertar o homem ao comprometimento com as pessoas, a interligar-se, respondendo livremente aos apelos do devir humano no mundo, por meio das ações conjuntas. Educar ao compromisso pessoal com o mundo, onde a resposta compromete-se com as solicitações à autenticidade: palavra e ações coerentes sempre que

proferidos e praticados no âmbito dos encontros. A meta educativa é promover a consciência do pertencimento do mundo, sem correr o risco de lançar-se no vazio. Se há uma preocupação que deveria ocupar lugar de centralidade na educação, seria o impulso de interligação. Sobre isso, Buber faz a seguinte observação: “[...] a liberação das forças não pode apenas ser mais um pressuposto da educação. Por ‘forças criativas’, que carrega o sentido de ‘desenvolver’, não se entende só o impulso da criatividade, representa a espontaneidade do humano” (BUBER, 2002, p. 104). De acordo com o pensador, o pressuposto adequado no itinerário educativo deve partir da assimilação da existência de um motor que dá movimento às capacidades humanas de realizar e manipular os objetos. Exatamente porque um direcionamento possível do ser tem origem e dele dependem as ações posteriores. O uso adequado das forças educativas atingiriam eficazmente o objeto de formar o homem se atuassem no ponto exato que dá as coordenadas de um estar no mundo para estabelecer relações. A plena realização do homem depende, portanto, da clara visão do impulso de interligação, que é responsável de realizar nos encontros o primado de ser pessoa, de ser humano e, portanto, humanizar-se.

Buber não deixa de apontar exemplos de como as pessoas vivenciam – equivocadamente – a liberdade em suas vidas. Um destes exemplos é ilustrado pela pessoa que é capaz de escolher diante de “impedimentos e limites”, quando o homem é livre somente porque possui passe livre para ir aonde deseja chegar. No entanto, esta não é a liberdade que prepara o terreno de atuação do impulso de interligação. Buber nos diz que

como liberdade superior, a liberdade de decisão da alma humana, significa talvez o nosso momento mais alto, mas não é nem mesmo uma parte da nossa substância, assim tal liberdade (...) significa uma possibilidade de realização em si. Esta liberdade significa de onde deve partir a tarefa educativa, mas torna-se absurda se é concebida como sua tarefa fundamental (BUBER, 2002, p.107).

Nesse contexto, Buber ultrapassa e ao mesmo tempo insere a função da liberdade com a introdução do impulso da interligação. De acordo com a formulação deste argumento, o pensador atribui à liberdade o papel de apontar possibilidade de realização. Refere-se, com isso, à potencialização do anseio humano de realizar-se nas realizações autênticas. Por mais que pareça grandioso o homem decidir-se na trama da vida, fazendo escolhas difíceis e, assim, contornando os obstáculos,

superando as forças do destino e ele mesmo tecendo o próprio destino, ainda assim não se trata de uma meta verdadeira quanto ao modo de relacionar-se com os elementos envolvidos na existência. Buber coloca na obra *Imagens do Bem e do Mal*, onde, dentre as imagens do mal, o homem pode originar o mal não percorrendo o itinerário do seu caminho – agindo inconscientemente, ou, conscientemente, escolhe permanecer no erro -. Esta referência torna mais explícita o valor da liberdade no início de uma jornada em direção à realização do próprio ser.

Acerca da coerção, que aparece contrapondo-se à liberdade, Buber enfatiza que, na verdade, não há eficácia ou sequer êxito em livrar-se daquilo que nos determina, isto é, contornar a natureza, o destino, os homens. Coerção, para Buber, contrapõe-se à interligação, porque é a isso que somos interpelados: a unir-nos à história, à natureza, exercendo um papel unificado, onde há comunhão e êxito, é o que potencializa a força humana de interligar-se. Sobre esta perspectiva, Buber formula deste modo:

Há uma tendência de entender esta liberdade, que pode ser chamada liberdade evolutiva, como lado oposto da coerção, do ser-submetido-à-coerção. Porém o oposto da coerção não é a liberdade, mas a solidariedade. A coerção é uma realidade negativa, e a solidariedade é positiva; liberdade é uma possibilidade, a possibilidade recuperada. Encontrar-se sob a coerção do destino, da natureza dos homens: o lado oposto não é ser livres do destino, da natureza, dos homens, mas estar unidos e aliados com o único, com o outro, com eles (BUBER, 2002, p. 107-108)

Parece-nos ficar claro o desejo de Buber de apontar a verdadeira preocupação do fenômeno educativo, a instância que interessa, o problema a ser enfatizado e a meta a ser alcançada. O projeto educativo, de acordo com Buber, deve pautar-se num terreno que propicie o desenvolvimento de relações autênticas no mundo.

Ainda acerca da liberdade, ela não deixa de representar uma exigência de pouco ou nenhum valor, mas *com* o seu valor, o seu lugar dentro de um projeto grandioso de humanização, como podemos verificar nas palavras de Buber: “Ponho a minha mão esquerda no rebelde e a minha mão direita no herege: em frente! Mas não confio neles (...). Amo a liberdade, mas não confio nela” (BUBER, 2002, p. 108). Buber enxerga na luta por liberdade ou na sua busca, ou na garantia da liberdade apenas o começo de um empreendimento. Liberdade por ela mesma não é sequer garantia da existência reconquistada pelo herege e pelo rebelde, mas deve ser a

antecipação de algo que ocupará o seu lugar, o chão firme da existência, marcado pela graça do envolvimento genuíno entre as pessoas.

Santiago (2008, p. 259-260) apresenta da seguinte forma:

Em razão da primazia da liberdade no discurso educativo ou dos riscos de suprimi-la e, sobretudo, pelas marcas que trazemos de experiências autoritárias e que nos impedem até enxergar os limites daquilo que defendemos como verdade inquestionável, considerando-a como princípio. Contudo, não se pretende aqui negar a liberdade, mas identificar as sutilezas inerentes e pouco reconhecidas de tal concepção e assim também perceber o seu verdadeiro significado. Para isso, afirmar o seu potencial é tão importante como identificar os seus limites.

Provavelmente, o “potencial” da liberdade resida na possibilidade de tornar o anseio de humanidade, através do encontro entre os homens. Segundo Buber, a liberdade não pode ser o fundamento da educação. O pressuposto de uma justificativa para isto ele apresenta no ensaio *Sobre Educativo*, onde descreve como, comumente, atribuímos à liberdade uma definição atrelada a uma tarefa maior que a que realmente importa.

“Espera-se que a liberdade forneça o terreno sobre o qual se erguerá a vida verdadeira, mas não o fundamento” (BUBER, 2002, p. 107). É assim que Buber nos aponta para o seguinte entendimento possível e coerente de liberdade: o exercício da liberdade não representa a substância do ser do homem, nem mesmo uma parte dela. Reconhece, contudo, que se trata de um excelente resultado o homem ser capaz de tomar decisões acertadas, porque abrem o espírito humano à possibilidade de realização. Mas não será a formação de um espírito livre o suficiente para tornar o homem o que ele deve ser. É deste modo como continuamos a interpretar o papel da educação: tornar os homens livres, isto é, capazes de fazer escolhas para si, no mundo, ou obedecendo rigorosamente à consciência moral para as ações verdadeiramente autônomas. Não é, portanto, sobre uma vida livre que a existência do homem se realiza, tal realização ocorre noutro âmbito, que tentaremos explicitar a seguir.

No ensaio *Sobre o Educativo*, Buber pontua as interpretações das teorias Tradicional e Nova. Segundo o autor, existem duas interpretações opostas, cada uma adotada por cada uma das teorias pedagógicas, ambas bastante limitadas por demonstrarem visões unilaterais acerca da função da educação. Buber enxerga na unilateralidade interpretativa da finalidade educativa um prejuízo à constituição da

tarefa autêntica da educação. Isto porque ao valorizar e considerar apenas um dos lados envolvidos na meta educativa, cada perspectiva pedagógica se esquece dos elementos igualmente essenciais próprios do lado oposto. Existem, portanto, as teorias – Tradicional e Nova – que consideram exclusivamente, respectivamente, a coerção e a liberdade.

Tomando sob a análise a perspectiva da Escola Nova, veremos de perto o quanto esta considera a liberdade, contudo de modo restrito e lacunoso, segundo Buber. Para ele, liberdade refere-se, na verdade, a uma relação do homem com outros homens e com o mundo baseada na disposição de unir-se com as outras realidades – que, com a minha participação – torna-se uma única realidade. Ser livre, portanto, diz respeito ao assumir-se diante do mundo. É relevante afirmar que liberdade não pode ser o fundamento da vida do homem, mas uma preparação para atender ao impulso da interligação, impulso verdadeiro importante para a tarefa educativa.

Liberdade é comumente defendida – não apenas no cenário educativo, mas em outras esferas da vida social do homem, a exemplo da política, da economia, da ciência etc – no sentido absoluto do termo, isto é, “como valor supremo a ser alcançado pelo homem” (SANTIAGO, 2008, p. 257). Ao tratarmos aqui, neste trabalho, da liberdade, portanto, também vamos encontrar uma compreensão defendida de valor absoluto, como nos formulou Santiago. Buber opõe-se à tese sobre a liberdade defendida especialmente pelo ideal da modernidade e tomada como meta da educação de muitas teorias pedagógicas. “Para ele (Buber), a liberdade é ponto de partida sem o qual não é possível realizar o ato educativo” (SANTIAGO, 2008, p. 258), não constitui ou mesmo dá os fundamentos da vida verdadeira. Liberdade, para o pensador, não é um postulado, mas sim uma condição para a realização daquilo que realmente deve fundamentar uma vida verdadeira, a relação.

Desse modo, portanto, a liberdade não pode ser tomada como meta educativa. O sentido educativo não encontra sustentação no pressuposto absoluto concedido à liberdade, mas reconhece o papel que a liberdade desempenha na preparação adequada do lugar onde se erguerá uma concepção que refere-se verdadeiramente à essência humana.

Santiago (2008, p. 259) formula uma explicação da sobreposição da liberdade sobre o modo de agir da modernidade:

A ideia de liberdade encontra-se entrelaçada com os ideais e projetos que constituíram a sociedade moderna. Fundada sobre o primado do sujeito cognoscente, ela erigiu-se por meio do questionamento e sobreposição à legitimidade da tradição, em um processo que levou à crescente ruptura com os elos que nos ligavam a ela, e num contínuo aprofundamento desse processo de separação.

O homem moderno distancia-se, desse modo, daquilo que o constituiu enquanto legado histórico, não reconhece mais o elo que o põe em contato com os processos históricos que resultaram no atual momento da vida do homem. Colocou-se, desta forma, no lugar da tradição, a liberdade, que passaria a exercer um poder absoluto sobre as ações do homem e das instituições sociais. Liberdade, portanto, assumiu a tarefa de fim e substância a ser alcançada a todo custo, por meio de estratégias consideradas sempre válidas. “A crítica de Buber dirige-se à defesa da liberdade como fundamento, um programa ou tarefa que ele qualifica como ‘façanha arriscada’, que, por dispensar os elos da tradição, constitui-se num ‘arriscar-se no vazio’” (SANTIAGO, 2008, p. 259).

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. Tornar-se pessoa implica, deste modo, a condição original humana de co-existir com outros homens.

Vimos que a liberdade ansiada pela modernidade não passa de uma ação inteiramente pessoal, que se esquece do sentido de pertença à comunidade, às gerações anteriores, a uma participação particular que se refere à dinâmica de um conjunto maior que o indivíduo sozinho. Dessa forma, podemos afirmar que liberdade, para Buber, refere-se ao comprometimento – iniciativa individual – com o mundo: uma ação individual jamais poderá dispensar um modo de vida coletivo. Aqui Buber coloca o sentido de interligação.

Buber ainda coloca um tema fundamental do pensamento dialógico: a responsabilidade. O alcance das escolhas realizadas em qualquer momento da vida refere-se ao compromisso assumido verdadeira e autenticamente na concretude da existência. O pleno desenvolvimento da pessoa está atrelado a uma participação efetiva do homem no mundo; mais que isso, uma participação responsável, concreta e coerente. O estar no mundo ganha as cores da consciência deste papel exercido no mundo: estar no mundo consciente do exercício de uma tarefa da qual depende a

convergência das ações de cada homem no mundo, ou como afirma Buber, “ações da geração que ora se aproxima podem iluminar o rosto cinza da humanidade, podem também mergulhá-lo na escuridão” (2002, p. 99).

Ainda sobre a responsabilidade, a educação pode ou não exercer no mundo a iluminação possível se verdadeiramente encontrar-se consciente de sua tarefa fundamental de conduzir os homens a eles mesmos, a potencializarem uma realidade original, anterior a qualquer outra força, que na verdade, derivaram-se deste sentido primário de ser pessoa. Agir criativamente no mundo significa atender aos apelos do espírito de presentificar-se no mundo com uma participação iluminadora e reveladora da substância movente do ser.

A espontaneidade é outro elemento importante presente na relação educativa; aparece para pontuar o aspecto da liberdade; implica aqui os perigos envolvidos na imposição de vontades sobre a vontade alheia; é uma crítica ao “academicismo”. Educação refere-se melhor e coerentemente ao exemplo deixado pela presença do educador, isto é, da existência pessoal do educador do que com a predominância de meios pedagógicos equivocadamente utilizados como garantia de uma eficácia educativa.

Responsabilidade, portanto, refere-se à consciência profunda do educador de seu papel junto ao educando no processo de formação. O educador reconhece o poder exercido na condução do homem ao encontro com as potencialidades a serem desenvolvidas para alcançar a vida dialogicamente desejada pelo espírito humano. O despertar do homem ao ser e, conseqüentemente, às coordenadas de sua presença no terreno concreto da vida, depende seguramente do grau de consciência da própria tarefa do educador.

O evento do encontro deve manter-se vivo no modo de vida da pessoa para que se referencie outras vezes e sempre mais pela urgência de envolvimento relacional.

3.1.6 - *Umfassung*

Apoiados numa lúcida desconstrução da centralidade pedagógica dos conceitos de Eros e vontade de poder, podemos, assim como Buber o fez, apontar ou visualizar o sentido que ocupa verdadeiramente o lugar substancial do educativo. Vimos até aqui o empreendimento buberiano de explicitar a realidade do educativo

sendo realizado de forma que o leitor e ouvinte possam entender que tal sentido refere-se ao princípio humano da interligação, de pôr-se em relação com os homens e o mundo. E para tornar possível, aumentando a possibilidade de êxito da ação educativa suportada na interligação, devemos entender como se processa a presentificação do outro.

Umfassung é o termo original alemão utilizado por Buber para definir um tipo específico de relação que é a relação para qual o homem está inclinado, aquela relação onde os homens podem, ao mesmo tempo, manter-se em si mesmos e alcançar a presença dos outros. As palavras de Buber são as que melhor nos auxiliam na compreensão adequada do que se pretende com o outro:

*Umfassung*¹¹ é a extensão da própria concretude, preenchimento da situação vivida, presença completa da realidade na qual se participa. Seus elementos são: em primeiro lugar, uma relação de algum modo formada por duas pessoas; em segundo, um processo experimentado por ambos de forma conjunta, no qual em todos os casos um dos dois participa ativamente; em terceiro, o fato de que esta pessoa, sem perder qualquer coisa da realidade sentida de sua própria existência ativa, simultaneamente vivencia a partir do outro (BUBER, 2002, p. 114-115).

Buber define um evento de participação ativa dos envolvidos, sem que cada um precise deslocar-se de si próprio para chegar ao outro. Refere-se, aqui, ao que é, de fato, a relação dialógica. Os homens participam da presença do outro na mesma medida em que sem presença também é trazida pelo outro. A própria realidade não é completa em si mesma, mas sob a presença do outro, sem com isso, deixar de ser, mas ao contrário, no outro completa-se a realidade essencial da realidade da qual somos parte, sempre sob o fator da relação. Os elementos pontuados por Buber conferem à relação a dialogicidade: reciprocidade, isto é, ambos atuam em comum com a mesma disponibilidade de espírito; vivência, isto é, os envolvidos passam por uma mesma situação, ativamente; simultaneidade, ou seja, sem imposições ou sobreposições, o evento dialógico é uma transmissão igualitária do impulso da interligação, que é correspondida pelo impulso da outra pessoa.

¹¹ Podemos ter somente traduções aproximadas para o português: envolvimento, compreensão, abarcamento. A opção por manter o termo original usado por Buber nos permite manter a riqueza semântica da palavra que conduz ao sentido de abraço, de acolhimento do educador ao educando, ao evento de simultâneo entendimento.

Na *Umfassung*, o que vemos é a presentificação de cada homem envolvido na relação, o que significa torná-lo (cada homem) percebido pelo anseio natural de conhecer para ser, compreendido, respeitado, conhecido inteiramente, para que eu possa tê-lo em mim nele mesmo: “[...] cada conversação tem a sua autenticidade somente quando é tocada pela *Umfassung*, [...] como reconhecimento da existência peculiar do interlocutor – reconhecimento que pode ser real e eficaz apenas se brotar de uma vivência da *Umfassung*, de uma experiência da parte oposta” (BUBER, 2002, p. 114).

O elemento da *Umfassung* propicia exatamente um deslocamento – sem precisar sair de si – em direção ao outro, para percebê-lo enquanto diferença, no seu lugar, com os seus determinantes, e dessa forma sentir-se responsável por ele, como algo que me foi confiado. Para Buber, o sentido da *Umfassung* purifica e converte as categorias da vontade de poder e do Eros no elemento primordial da relação educativa.

Como vimos expondo neste trabalho, o envolvimento pleno ocorre quando ambos os lados da relação dialógica vivenciam a “outra parte”, abraçam o “outro lado” numa experiência real de presentificação do homem. Contudo, na relação educativa haverá somente uma reciprocidade parcial. É apenas o educador quem vivencia intensamente o envolvimento com o educando – e não o contrário. Daí que o diálogo educativo seja unilateral.

A relação educativa é dialógica e de confiança no homem, assim como a criança espera a palavra de sua mãe, uma espera confiante porque a criança sabe que ela virá (Cf. BUBER, 2002, p. 116). Certeza é o que move a confiança no mundo, isto é, o ser humano existe, mesmo estando oculto pelas contingências do mundo; o ser humano permanece sempre aí, pronto para ser desvelado pela confiança do próprio homem que carrega este ser humano. Na educação, a ação formativa deve acreditar neste homem que existe, desejar alcançá-lo através de uma prática autêntica e persistente. Buber manifesta uma confiança inabalável no ser humano: “Porque este ser humano existe” (BUBER, 2002, p. 116). Não obstante o educador deve encarnar na própria vida a sua ligação autêntica com o mundo, tornando-se, assim, um órgão visível de atuação e vivência do humano diante da criança. Desta forma, a criança poderá testemunhar e acreditar no humano, que deixa de ocultar-se na escuridão para lançar-se à luz.

Ainda sobre a relação dialógica unilateral, podemos entendê-la como uma ação intencional do educador, que, dentre os envolvidos, tem o dever de abraçar a realidade do educando, de dispor-se a alcançar e conhecer o “outro lado”. O educando, por sua vez, ainda é um participante que está conhecendo e assimilando, na figura do educador, a possibilidade e resultados de uma vivência dedicada. Vale salientar aqui que nos referimos à educação educativa: “ao educador torna-se um imperativo fazer a experiência do lado oposto, mas não ao educando” (SANTIAGO, 2008, p. 270).

Buber esclarece a unilateralidade na relação educativa. Segundo ela, apenas o educador deve vivenciar o ser do educando, porque se o educando também vivenciar o outro lado, tal relação passaria a ser uma amizade, deixando de ser educacional. Para permanecer exclusivamente educativa, a relação sustenta-se na procura permanente do educador pela espontaneidade sobre a vida do educando que é a própria vida.

3.2 - A Imagem do Bem e o Caminho: Reflexões Em Torno do Caminho Hassídico

O movimento hassídico, com os seus ensinamentos e propósitos de renovação no interior da tradição judaica, ofereceu à vida e ao pensamento de Buber uma inspiração diretiva e confirmadora no posicionamento pessoal – hassídico – diante do homem – quem é ele – e de seu lugar no mundo – onde ele está -, princípios apresentados e desenvolvidos profundamente nas suas obras e conferências produzidas ao longo da vida. É especialmente no livro *O Problema do Homem* e na Conferência *O Caminho do Homem Segundo a Doutrina Hassídica* que as visões do homem e de sua tarefa no mundo melhor se evidenciam. As palavras de Buber revelam e confirmam o poder espiritual e antropológico exercido pelas origens judaicas e, particularmente, pela vivência nos primeiros anos de sua vida de um contato ao mesmo tempo circunstancial e intenso com as práticas hassídicas, como pudemos constatar no Capítulo 1 deste trabalho, quando empreendemos um resgate da biografia do pensador enfatizando as vivências religiosas e intelectuais nos anos da infância, juventude e idade adulta.

O Hassidismo ofereceu à tradição judaica em geral uma oportunidade de rever a qualidade da relação do homem com os outros homens e com Deus, de

avaliar a existência individual partindo das questões específicas quanto à sua ligação com a vontade de Deus, aprofundando o sentido individual da participação no mundo segundo critérios religiosos – aqui entendidos não sob a perspectiva restritiva de filiação ao judaísmo, mas sob o sentido da relação espiritual e da unidade entre a vontade de Deus e a presença do homem no mundo. Os princípios teóricos hassídicos que sustentam as práticas de seus membros abrem e legitimam um itinerário específico de cumprimento daquilo a que se propõe a vivência mística hassídica. É importante enfatizar aqui que esta vivência do itinerário hassídico não é específica e tampouco dirigida somente a quem professa o judaísmo, mas é ampliada a todos os homens, porque o postulado de um homem espiritual é uma preocupação de todo homem; individualmente, ele deve preocupar-se em tomar a iniciativa de uma busca pelo sentido de si no mundo. No comentário de Röhr (2003, p. 9) ao reconhecimento pessoal de Buber de que a imagem judaica do homem recebeu dele uma atualização que pretendia somente resgatar a mais profunda imagem – ocultada pela tradição – do homem, vemos que Buber defende a possibilidade real de ver-se ampliar o sentido do homem próprio do misticismo hassídico para o humano em geral. São estas as palavras que estão formuladas no comentário: “Buber, portanto, direcionou sua atenção para o homem em geral que está expresso no Hassidismo”. A preocupação com o homem, em Buber, não destina-se a um tipo particular de homem, mas ao homem geral, à natureza humana, compartilhada, portanto, por todos os homens.

Observamos, assim, que os ensinamentos da sabedoria hassídica podem propor-se a recolocar no rumo correto os descaminhos das teorias pedagógicas que procuram educar o homem a partir de postulados lacunosos de uma meta vinculada ao ser humano observado apenas nas suas dimensões separadamente.

Segundo Röhr (2002, p. 17), o hassidismo na vida de Buber exerce sobre o jovem pensador uma percepção específica do modo de o homem relacionar-se com Deus. Tal particularidade será muitas vezes contemplada e comentada em textos que buscam na tradição hassídica justificativas desta particularidade: a vida fervorosa dos fiéis, por exemplo; a procura no mundo dos sinais de Deus como maneira de conectar-se a Deus sem precisar afastar-se de onde se está. Enfim, Buber enxergou no movimento renovador hassídico uma força real de comunhão entre o homem e Deus (Cf. Röhr, 2002, p.17).

Por mais que o título possa permiti-lo esperar, “o caminho do homem” é o seu caminho em geral, isto é, é o caminho da humanidade em todos e em cada um; um caminho possível de realizar-se na existência de qualquer um que se disponha a unificar-se - a própria alma – de uma profusão de possibilidades e outros caminhos que, verdadeiramente, não conduzem o homem àquilo que o torna genuinamente humano (Cf. RÖHR, 2002, p. 8).

Um dos ensinamentos hassídicos aponta um sentido espiritual existente no mundo; nele nada ocorre sem que exista uma razão de ser. As coisas e os fenômenos profanos não têm apenas algo de profano, mas de espiritual. Esta idéia encontra justificação entre os *tzadikin*. A presença do homem no mundo tem muito a ver com tudo o que o rodeia e se encontra com ele. É um fato a dependência entre o homem e as coisas; há algo de responsabilidade pessoal na realização e plenificação dos fenômenos do mundo.

A relação autêntica que carrega o pronunciamento real da palavra Eu-Tu é um sinal concreto no mundo do Tu Eterno. A vida dialógica, portanto, aproxima o homem de Deus, destino ao qual o homem foi colocado. Em outras palavras, na vivência cotidiana da reciprocidade e presentificação pode-se contemplar uma manifestação do Tu Eterno. Buber nos esclarece que o acesso ao Tu Eterno é via a presentificação do Eu face ao Tu (Cf. Röhr, 2002, p. 17-18; 2003a, p. 87).

A contemplação do Tu Eterno agracia o homem com uma força desconhecida, que o põe em marcha confiante rumo à própria existência, encontrando sentido e fim nela. Tal força que falamos possui, segundo Buber, três aspectos, descritos por ele: a reciprocidade dota a vida de sentido (Cf. 2003a, p. 127); o sentido confirma-se e não poderá ser diferente, isto é, o sentido permanece (Cf. 2003a, p. 127); o sentido não se trata de algo fora de nós, mas em nós, que confirma-se em nós.

Sem precisar desligar-se do legado religioso judaico para empreender uma doutrina do homem, Buber pretende tocar no humano mesmo, cujo sentido não prende-se a qualquer caminho ou mesmo profissão de fé religiosa. Não obstante à inderivibilidade do sentido profundo do homem, “não podemos esperar chegar a um conceito de educação, em Buber, que dispense o lado religioso” (RÖHR, 2003, p. 10). Educação, deste modo, é uma tarefa religiosa, ou, como vimos chamando aqui, espiritual.

As seis falas de *O Caminho do Homem Segundo a Doutrina Hassídica* correspondem às temáticas que configuram a educação do homem conforme os ensinamentos hassídicos. Vamos, então, a cada uma delas, sem, com isso, hierarquizá-las em ordem de importância cronológica.¹²

3.2.1 - A autocontemplação

Buber ilustra e desenvolve o tema por meio de uma anedota hassídica. Um oficial de polícia foi ter com o Rabi Shneur Zalman. O oficial de polícia pediu ao Rabi uma explicação que pudesse solucionar a aparente contradição da pergunta que Deus faz a Adão: “Onde estás?”. Antes mesmo de responder, o Rabi quis saber do oficial se ele acreditava nas Escrituras: “Acreditas – [...] - que a Escritura é eterna e que abraça todas as épocas, todas as gerações e todos os homens?”. “Sim, acredito”, respondeu o oficial. Em seguida, o Rabi afirmou: “Pois bem – [...] – em cada época Deus interpela cada homem: ‘Onde estás no teu mundo?’. Deus diz, por exemplo,: ‘Viveste quarenta e seis anos e paraste onde?’” (BUBER, 1990, p. 18). O oficial de polícia precisou demonstrar controle, mas o seu íntimo ficara perturbado.

Parece-nos que a narrativa não pretende enfatizar uma discussão em torno da aparente contradição presente no episódio bíblico relatado, mas dar destaque ao poder da pergunta proferida por Deus a Adão: “Onde estás?”, isto é, o ensinamento hassídico quer partir do conteúdo vinculado à situação. O Rabi atualiza o questionamento divino atribuindo a ele uma ênfase no que Adão fez com a própria vida; mais que saber onde Adão se encontrava espacialmente, Deus pretendia sacudi-lo e, assim, provocar nele uma avaliação de como viveu, e até que ponto conseguiu alcançar maturidade espiritual, com qual seriedade envolveu a sua presença no mundo. O conteúdo é o que importa ao Rabi; a ele não interessa, como ensinamento hassídico, esclarecer a contradição do episódio bíblico. O oficial de polícia está inicialmente receptivo a uma complexa elaboração hermenêutica de como resolver a contradição na fala de Deus; após ver quebrar-se a estrutura mental própria de quem anseia somente esmiuçar a forma do problema, o seu “coração

¹² Utilizamos da tradução italiana *Il cammino dell'uomo*. Magnano, Itália: Edizioni Qiqajon, 1990. As traduções no português usadas na dissertação são minhas e, portanto, de minha responsabilidade.

treme”, porque vivencia de modo intenso a urgência de ver como, até ali, nos anos de sua vida, agiu e de que forma esta ação interferiu na dinâmica do mundo.

O evento perturbador que ocorre no interior do homem é o que prepara este mesmo homem a (re)começar a viver autêntica e sinceramente avaliando, no coração, a responsabilidade assumida com a própria vida. De como ele foi mergulhando mais e mais na falsidade acerca da responsabilidade. Esse movimento de fora para dentro – a pergunta de Deus que ressoou no jardim e que chegou ao coração de Adão – é a autocontemplação, que propicia as condições de conhecer-se quanto aos movimentos de responsabilidade.

Como anedota que intenciona transmitir – e ensinar – algo ao homem, o seu conteúdo oferece o ponto de partida para a educação espiritual (Cf. RÖHR, 2003, p. 11-12). O oficial de polícia, Adão e todos os homens estão sendo interpelados a darem uma resposta a si mesmos quanto ao lugar que ocupam no mundo, não obstante à estratégia pessoal de contornar as prioridades, secundarizando, deste modo, a resposta consciente, madura e efetiva à voz de Deus, único ponto de referência confiável e portador de sentido: “Adão se esconde para não precisar prestar contas, para fugir da responsabilidade da própria vida. Do mesmo modo se esconde de cada homem, porque cada homem é Adão, na situação de Adão” (BUBER, 1990, p. 21).

A autocontemplação é o começo de uma jornada, de um caminho que coloca o homem diante de si mesmo e de Deus: “O retorno decisivo a si mesmo é, na vida do homem, o início do caminho” (BUBER, 1990, p. 23). Ainda resta-nos dizer que voltar o próprio olhar para a própria alma ainda não é suficiente para determinar o êxito na conversão. Se a conversão não promove o movimento total das forças em direção ao desvelamento do ser, não terá sido uma conversão de fato (Cf. RÖHR, 2003, p. 12).

3.2.2 - O Caminho específico: a singularidade do homem e a multiplicidade das manifestações de Deus

Para desenvolver o próximo tema do itinerário hassídico, Buber ilustra a “diversidade dos homens, [...] suas propriedades distintas e tendências múltiplas” (RÖHR, 2003, p. 14) com mais uma anedota hassídica:

O Rabi Bär de Radeschitz solicitou uma vez ao seu Mestre, o “visionário” de Lublin: “Mostre-me um caminho geral para servir a Deus!” O *tzadik* respondeu: “Não convém dizer ao homem qual o caminho deve tomar. Pois existe um caminho de servir a Deus através da doutrina, outro através da oração, ou do jejum ou ainda através do comer. Cada um deve atentar para qual caminho puxa o próprio coração, em seguida, deve escolher esse com toda sua força” (BUBER, 1990, p. 25).

Buber ressalta a particularidade com que cada homem pode encontrar-se a si e a Deus. Isto se deve à unicidade renovada em cada indivíduo. A mesma essência, o mesmo espírito humano confirma-se sob diferentes matizes de cores, que guardam o potencial de unificar o espírito humano. Nele, o homem, vê-se demonstrado o potencial de manifestar-se através de ações variadas, por vias diferentes, sem, com isso, distanciar-se da origem comum que qualifica o homem como um todo. A novidade nostálgica manifestada em cada novo homem aparece como outro elemento relevante da tarefa educativa: cada homem é diferente dos outros homens, e por isso deve, cada homem, desenvolver aquilo que lhe é peculiar: seu eu em estado potencial. A plena condução do homem à sua realização depende explicitamente da dedicação às forças que carrega. Ir por vias distintas a esta pode alcançar, somente, o fracasso. “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 (BUBER, 1990, p. 27).

“Estamos diante de um ensinamento que se baseia no fato de que os homens são diferentes por natureza e que, portanto, não se justifica nenhuma tentativa de torná-los iguais” (BUBER, 1990, p. 28). Ao defender a multiplicidade das manifestações da unicidade de Deus, Buber evidencia a riqueza com a qual se enche o mundo, de uma variedade de possibilidades de manifestações.

“A universalidade de Deus consiste na multiplicidade infinita dos caminhos que conduzem a Ele” (BUBER, 1990, p. 28). Desta forma os homens “são desiguais na sua essência” (RÖHR, 2003, p. 13). Röhr (2003, p. 13) destaca este princípio para demonstrar a fragilidade com que as teorias pedagógicas tratam de uma igualdade dos homens para desconstruir desigualdades (Cf. RÖHR, 2003, p. 13). Na educação, portanto, o homem deve ser conduzido pelo *seu* caminho, única via de acesso a Deus e a si próprio, uma meta coerente com o discurso - e ação - de Buber.

Buber reconhece haver a igualdade no acesso à Voz de Deus, contudo, tal acesso acontece em conformidade com o caminho individual. Ter o próprio caminho significa que cada indivíduo atravessa peculiarmente caminhos distintos que levam a um único acesso a Deus. Em outras palavras, Buber não reconhece haver um princípio universal, isto é, um parâmetro único que funcione igualmente para todas as pessoas. Tal princípio não atenderia autenticamente à individualidade de cada homem. Na educação, portanto, a preocupação predominantemente seria trabalhar educadores e educandos, em vista do encontro de cada um com o modo de ser e agir mais coerente com o próprio ser, na superação de uma tendência do homem de aparentar ser face ao outro: “é um fato conhecido por todos que os homens se preocupam frequente e insistentemente com a impressão que causam nos outros” (BUBER, 2007a, p. 141). É interessante a possibilidade pontuada por Buber de que há o caso onde parecer pode levar a ser, tratando-se, portanto de “um outro campo do parecer, cuja legitimidade ontológica não pode ser posta em dúvida” (BUBER, 2007a, p. 142). Isto porque trata-se de um desejo autêntico de tornar-se, nas relações, uma pessoa autêntica, da mesma forma como encontra-se, atualmente, quem a pessoa deseja imitar.

3.2.3 - Determinação

Deixar-se e dispor-se conduzir pelo próprio caminho não representa uma decisão tranquila e sem qualquer confronto com impedimentos. Ao contrário, empreender o conhecimento das tendências que marcam a própria essência exige um trabalho sério e dedicado quanto ao disciplinamento das paixões que vem à superfície com o anseio de unificar a alma.

Novamente, Buber extrai de uma anedota hassídica o conteúdo da determinação:

Um hassid do visionário de Lublin decidiu um dia jejuar de um sábado a outro. Mas na tarde da sexta-feira foi tomado por uma sede tão cruel que achava que ia morrer. Aí ele viu um poço, foi lá e queria beber. Mas logo ele voltou atrás, pois ia destruir a obra inteira de uma semana por causa de uma pequena hora que restava a aguardar. Ele não bebeu e se afastou do poço. Sentiu orgulho por causa da dura provação que venceu. Quando atentou para isso, ele falou para si: “melhor que eu vá lá beber do que deixar meu coração se contagiar pelo orgulho”. Ele voltou para o poço. Quando se debruçou para haurir, percebeu que a sede

cedeu. Logo depois do início do sabá entrou na casa do mestre. “Trabalho de retalhos!” ele gritou, quando seu discípulo ultrapassou o limiar da porta (BUBER, 1990, p. 33-34).

A unificação da alma é alcançada no começo da jornada, na decisão pessoal de superar as próprias contradições. E mesmo assim, geralmente, não se alcança a plena unificação da alma imediatamente à decisão de dedicar-se a acessar a própria essência. Contudo, mesmo as almas cheias de paradoxos podem alcançar, como qualquer outro homem, a meta da alma unificada, para nelas ressoarem a mesma plenitude essencial do homem.

Unificar a alma no início da jornada é decidir-se pelo ordenamento dos conflitos internos, iniciando sempre, e de novo, sempre de modo renovado, o desejo de resolver a dispersão do espírito. A determinação refere à decisão profunda e empenhada por conhecer os movimentos e exercer sobre eles o poder de harmonizá-los. Obviamente estamos nos referindo aos homens de “alma múltipla, contraditória e disso determina naturalmente o seu agir, cujas travações e perturbações derivam das travações e perturbações da alma” (RÖHR, 2003, p. 16).

O valor desse ensinamento hassídico evidencia-se no zelo do tzadik da condução de seu hassid: estava preocupado em fazer o hassid perceber que era em vão investir no jejum – aqui poderia ser qualquer outra prática – como meio de elevar-se espiritualmente. Porém, antecede ao jejum uma consciência pessoal completa dos limites e possibilidades da alma, isto é, um conhecimento daquilo que ele é capaz ou não de fazer por ele mesmo. Este ensinamento transmitido ao hassid pelo *tzadik* demonstra o zelo, mas não apenas isto. Revela também a postura respeitosa do educador quanto à possibilidade sempre renovada de começar a unificação. Trata-se de um trabalho de condução, onde o tzadik provoca o seu discípulo, na sua vivência negativa – a redirecionar-se no caminho.

3.2.4 - Começar consigo

A anedota que Buber apresenta para ilustrar o movimento seguinte de transformação do homem parte de uma conversa entre o Rabi Isac de Worki e alguns de seus convidados que estavam em sua casa. “A conversa girava em torno da importância de um servo honesto para a gestão de uma casa: ‘Tudo converge ao Bem – diziam – se ele é um bom servidor, como demonstra o caso de José, nas

suas mãos tudo prosperava” (BUBER, 1990, p. 41). Contudo o Rabi Isac discorda do parecer de seus convidados:

“Assim pensei um dia”, ele falou, “mas depois o meu mestre me mostrou que tudo depende do dono da casa. Quando eu era jovem, passei por muitas tribulações por parte de minha esposa, e mesmo eu tendo sido capaz de suportar, sentia pena dos servos. Por isso viajei para me encontrar com o meu mestre, o Rabi David de Lelow, e o interroguei sobre se eu deveria enfrentá-la. Ele respondeu: “Por que falas para mim?” Fale para ti mesmo!” (BUBER, 1990, p. 41-42).

Como vimos, aparece no caminho do homem o apelo à iniciativa particular. 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. Trata-se de uma atitude de reconhecimento da alma e dos seus movimentos que o impedem de agir concretamente na transformação de seu estar no mundo em relação com as pessoas.

A necessidade da iniciativa particular é para superar a contradição mais evidente na vida social dos homens: não há uma ligação coerente entre os princípios dos homens: pensamento, palavra e ação, isto é, o homem não consegue viver no mundo realizando ações que representam o seu ser essencial; precisa, na verdade, adequar-se às exigências da vida social, especialmente hoje, da vida moderna.

A origem de todos os conflitos entre mim e o meu próximo é que não falo o que penso e não faço o que falo. Por isso, a situação entre mim e o outro sempre se torna mais confusa, mais envenenada, e, por causa da minha desagregação interior, não sou mais capaz de vencê-la; tornei-me, apesar de todas as ilusões criadas sobre mim, escravo indolente dela (BUBER, 1990, p. 46).

A medida hassídica para resolver a crise das relações sociais é cada envolvido preocupar-se em ordenar os princípios que movimentam a pessoa: a presença pacífica e verdadeira do homem aparece como o resultado de um trabalho de agregação entre aquilo que o homem é com o que ele faz no mundo. O que nos aponta para o lado oposto do entendimento comum de resolução dos problemas: cada homem precisa decidir-se avaliar e agregar o seu ser, solucionando os conflitos interiores antes mesmo de entrar no mundo das relações. Apenas sob esta providência, o homem poderá ser no mundo exatamente o que é em si mesmo.

No fenômeno educativo, o trabalho deve garantir, junto a cada homem, a permanente avaliação do que ele precisa transformar primeiro no seu estar no mundo. A iniciativa primordial refere-se à percepção de que toda transformação verdadeira depende de uma ação concreta, e não de análise somente. Os problemas objetivos têm origem subjetiva. Com isso, vale enfatizar a constatação de Röhr:

Não se sai de conflitos enredados a não ser através do “reconhecimento da viragem: tudo depende de mim e da vontade da viragem: quero me pôr em ordem”. Voltamos, com isso, para um ponto já indicado anteriormente. O homem precisa encontrar a si mesmo “não o eu comum do indivíduo egocêntrico, mas o eu profundo da pessoa que vive com o mundo” (2003, p. 15)

Confirma o ponto inicial de toda trajetória humana exitosa. De encontro genuíno dele consigo e com o mundo. Ao contrário do que se tem por ponto de partida na educação moderna, em que o homem é continuamente incitado a resolver conflitos procurando respostas nos próprios fatores objetivos. De fato, a educação espiritual quer promover um itinerário que comece corretamente desde o início.

O movimento de resolução dos conflitos começa de dentro para fora, segundo Buber. A tarefa do caminho de começar consigo implica a avaliação primordial dos eventos que se passam no interior da pessoa. Se é preciso solucionar os conflitos que se manifestam externamente, tais conflitos não têm causa neles mesmos, mas encontram origem e causa na alma humana.

O olhar atento e disposto ao reconhecimento do que se passa no coração como intenção de ação promove uma transformação no agir externo, no mundo, portanto. As ações transformadoras se justificam na compreensão anterior de si mesmo. Acerca dos conflitos internos e externos, o seu surgimento encontra a causa na inconformidade entre pensamento, palavra e ação.

3.2.5 - Não preocupar-se consigo

Buber apresenta uma anedota, que narra que o Rabi Hajim de Zans uniu o filho em matrimônio com a filha do Rabi Eliezer, e foi visitá-lo, dizendo:

“Meu caro amigo, criamos laços de amizade e aí me sinto à vontade para dizer o que tortura o meu coração. Veja, os meus cabelos e a minha barba ficaram crescidos e não fiz ainda penitência!”. “Pois é, meu caro”, respondeu o Rabi Elieser, “o

senhor tem somente a si mesmo na mente. Esqueça de si e tenha o mundo em mente!” (BUBER, 1990, p. 49).

Buscar o próprio caminho não tem por meta realizar os anseios da própria alma, como pode, inicialmente, parecer. Trata-se, na verdade, da realização de uma vontade que não é a do homem, mas a de Deus. As estratégias que concentram as forças em si mesmas, e não no que devem auxiliar alcançar, são inúteis e levam o homem a lugar algum. No caminho hassídico interessa ocupar os esforços humanos na procura por aquilo que o eleva, que o aproxima de Deus, aquilo que realmente tenha um valor correspondente ao caminho individual.

Evidencia-se na temática o sentido do homem em relação com os demais homens. O caminho ao qual está destinado refere-se a uma preocupação com o mundo, representada na responsabilidade assumida individualmente. Portanto, o homem deve ocupar-se com aquilo que reforça os laços dele com os 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.

3.2.6 - Aqui, onde se está

A última temática do caminho hassídico é ilustrada pela seguinte anedota:

Eisik, filho de Jekel, recebeu num sonho a ordem de procurar um tesouro exatamente embaixo da ponte que em Praga leva para o castelo real. Quando o sonho se repetiu pela terceira vez, Eisik peregrinou para Praga. Porém, havia guardas que vigiavam a ponte dia e noite e ele não dispunha de coragem para cavar. Mas compareceu toda manhã à ponte e rondava até à noite. Finalmente o comandante, que atentou pelo seu comportamento, perguntou gentilmente se ele procurava alguma coisa ou esperava alguém. Eisik contou do seu sonho que o trouxe de tão longe. 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 que ter feito uma viagem dessas se um sonho me mandasse ir para Cracóvia, cavar um tesouro embaixo do fogão na casa de um judeu chamado 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 e

construiu uma casa de oração que se chama Escola do Reb Eisik Jekels (BUBER, 1990, p. 57-58).

O tesouro buscado pelo jovem Eisik representa a realização existencial. O fato – narrado pela anedota – de ele ir buscar longe de seu lugar representa ser um desvio do próprio caminho. Com isso, é no lugar onde o homem vive que ele pode dar início ao processo de conversão existencial. A abertura a uma resposta aos apelos de um encontro consigo e com o mundo ocorre no próprio lugar do homem e não ele.

A atitude do Rabi revela uma escolha eminentemente educativa. Ele provocou no coração do oficial uma urgência de avaliação da própria vida: afinal, o que teria ele (e estaria) feito dos anos já vividos; como assumiu o seu lugar no mundo e se empenhara-se o suficiente na realização do encontro de si consigo mesmo. Por outro lado, a atitude do oficial, a de abertura, também colaborou para a efetiva vivência de um começo de autocontemplação.

Segundo Röhr (2002, p. 25), “o homem que se esconde de si mesmo é o ponto de partida da educação segundo Buber”. A tarefa educativa evidencia-se no desmascaramento de uma vida sem sentido e marcadamente aparente. Röhr (2002, p. 26) pontua-nos as condições de um agir eticamente pedagógico: o educador não aponta ao educando o caminho certo, mas o auxilia a enxergá-lo melhor; o educando adentra na busca do próprio caminho depois de começar a empreender o conhecimento acerca de si; tal conhecimento envolve os aspectos vividos de modo inconsciente e/ou que ignoravam o sentimento profundo de se estar na via errada.

A urgência de empreender uma avaliação profunda e transformadora origina-se da iniciativa do próprio educando; é ele quem decide rever a sua existência de modo a transformá-la em vista da realização em conformidade com o ser. É quando acontece um despertar para a (in) coerência entre ele e o mundo que entra-se na busca espiritual autêntica. Röhr destaca a possibilidade de um “ferimento” ao princípio da ética pedagógica na atitude do educador de apontar o caminho certo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há um sentido profundo que é a própria realidade do mundo; mesmo ocultado pelas crueldades deste mundo, Buber reconhece que este sentido profundo existe, porque não é possível, para ele, que a vida não tenha uma direção. O que sinaliza esta possibilidade real são as vivências de cada homem do próprio caminho no mundo: reconhecer e empreender uma jornada de vislumbamento do ser no mundo dependem dessa disposição particular em colocar-se sob a luz do Absoluto e ao lado do homem.

Buber nos permitiu compreender, com suas categorias, que o homem tem um propósito no mundo cuja descoberta depende exclusivamente de como pronuncia as palavras-princípio, que são o modo como o homem escolhe ser e estar no mundo. Vimos como o pensamento de Buber é direcionado para uma reflexão do estar do homem com os outros homens, e de como este pressuposto é determinante da significação da sua identidade. Procuramos, portanto pontuar e destacar como as palavras-princípio, que são o modo como o homem escolhe ser e estar no mundo. Vimos como o pensamento de Buber é direcionado para uma reflexão do estar do homem no mundo com os outros homens, e de como este pressuposto é determinante da significação da sua identidade. Procuramos, portanto, pontuar e destacar como as palavras-princípio configuram a presença e a qualidade desta presença do homem, e de como cada perfil pode conduzir o homem para mais perto ou para mais longe de si e de Deus. As duas palavras-princípio, Eu-Tu e Eu-Isso, são as formas de o homem atuar no mundo. Eu-Tu é a forma de relação transformadora e verdadeira que deve conduzir os homens, pois abrange a presentificação do mundo na vida do homem. Trata-se, deste modo, da forma dialógica por excelência de realização humana. Na palavra-princípio Eu-Isso, o homem experimenta um tipo de relação parcial, que contempla somente os aspectos práticos do homem, pertence ao terreno da objetificação, da experimentação em que o homem faz somente uma avaliação do mundo, não configurando uma relação dialógica.

Precisamos expor isto para enfatizar a qualidade da vida de Buber em relação ao seu pensamento. Justamente uma vivência pessoal daquilo que sustenta o pensamento dialógico. Isto permite concluir a possibilidade real de dirigir-se ao Outro

de modo genuíno, e que esta atitude enriquece a vida do homem de modo a transformá-lo e conduzi-lo ao Absoluto segundo um caminho pessoal. E de como o significado do diálogo, cujo conhecimento é possível com a vivência individual. A vida de Buber foi coerente com o que sustentou o seu pensamento: uma vida de diálogo com o mundo, e de como isso refaz a nossa relação com o Absoluto.

Vimos como Buber orienta-se para uma ética transcendente, que está estreitamente vinculada a atitudes consolidadas por valores inerentes ao homem. O estar do homem no mundo refere-se a um reconhecimento dele próprio do lugar no mundo ocupado por ele e pelos outros homens; essa alteridade pressupõe um conhecimento ontológico de si mesmo, porque promove uma aproximação genuína com os outros homens.

A ação ética, para Buber, pode ser descrita como aquela em que o homem é capaz de dispor-se corajosamente em atender solicitamente aos apelos da alma, que tem uma constituição feita da mesma fonte inspiradora da vontade de Deus. Em outras palavras, cada homem age segundo o desejo de estar em conformidade com a essência da alma, conseqüentemente coloca o homem numa genuína relação com o Absoluto, confirmando, deste modo, uma unidade existente entre a vida do homem no mundo e a vontade de Deus sobre o homem. A ética pensada por Buber vincula-se a uma vivência pessoal com o Absoluto no mundo; defende uma vida humana em estreita aproximação e abertura ao sentido do Absoluto.

Buber não faz separação entre as duas instâncias: divino e humano encontram-se no mundo e compõem uma unidade de sentido. O homem une-se ao sentido e vislumbra o que a sua vida significa essencialmente, isto quando permite relacionar-se de maneira transformada e coerente.

Se a filosofia de Buber sustenta-se no princípio da relação, a existência do homem deve pautar-se no postulado do desvelamento de si em mútua colaboração com o desvelamento do outro na reciprocidade da procura. O homem pontua a sua ação na disposição pessoal e autêntica de tornar-se pleno no encontro com o Outro, para que este também realize a mesma plenitude no Eu.

Esta dissertação procurou investigar o entendimento ético de Buber e a formação do homem para este perfil ético. Mesmo tendo exposto e analisado os principais conceitos, empreendido uma interpretação desses conceitos, a questão do educativo ainda não ficou completamente (se é que isto seja possível) exposta. Com isso, queremos dizer que ainda há muito a acrescentar das obras de Buber,

especialmente as que tratam justamente sobre a educação, para consolidar uma teoria pedagógica voltada para a formação ética dos homens. O que não permitiu esse adentramento mais profundo foi a modalidade de trabalho na qual o tema é tratado. Muito certamente, uma pesquisa com a envergadura de análise mais completo do fenômeno educativo e, especialmente, do pensamento ético, cabe mais a uma tese de doutorado.

Os conceitos são ampliados para o terreno educativo, pois a vivência destes conceitos encerram a formação para o conhecimento dos conceitos. Uma educação que permita conscientizar o homem de seu potencial dialógico. A urgência de formar o homem para o Absoluto como critério fundamental de realização existencial. A religiosidade, no sentido buberiano, é o modo de ser e estar no mundo.

Tivemos como propósito, neste trabalho, expor e interpretar as principais linhas do pensamento buberiano no campo da educação. Vimos como tais linhas são coerentes com o seu pensamento geral, o que nos sinaliza uma unidade teórico-prática dos conceitos filosóficos na educação. No que refere-se ao pensamento geral, pudemos observar o valor essencial do diálogo nas relações: representa o sentido ontológico da existência humana; o homem faz-se nas inter-relações. O reflexo disso na educação foi identificado na urgência de formar homens para a comunidade, isto é, para estarem em relação com os outros homens, de modo a pronunciarem o Tu, única atitude autêntica e de ressonância na existência de todos.

Buber propõe um caminho formativo que permite ao homem encontrar-se em dependência com o Absoluto, fonte de sentido da vida dos homens. Uma vivência religiosa, conseqüentemente, não tem um significado restrito às práticas rituais de uma religião, ao cumprimento da doutrina ou ao seguimento ortodoxo dos ensinamentos milenares; religiosidade aproxima-se mais de um comprometimento consciente e pessoal com o mundo, constituindo-se nele o lugar de efetivação da vontade de Deus. Isto acontece de tal maneira que é o caminho próprio de cada um que vai sendo descoberto e realizado plenamente. A educação deve proporcionar ao homem a unificação de seu ser no mundo, libertando-o das amarras que o afastam de seu caminho.

Para a composição deste trabalho, circunscrevemos a leitura de algumas obras específicas que abordam os conceitos-chave do pensamento filosófico-educativo, não obstante isto não representar a pouca ou nenhuma importância de

outros escritos de Buber. Apenas delimitamos um campo de leitura para manter o foco da análise ético-educativa.

O que também não permitiu um adentramento mais profundo no pensamento pedagógico e ético de Buber foi o acesso à obra em língua de publicação original do autor, encontrada geralmente no idioma alemão, com raras traduções em português, inglês e italiano. Não temos dúvidas de que a leitura direta no idioma original de publicação permite aproximar-se mais consistentemente das questões filosófico-educativas. Por mais que tenham excelente qualidade, as traduções em outros idiomas não tem o *elã* da obra no idioma original.

Sendo assim, permanecem como questões de pesquisa merecedoras de investigação os elementos que configuraram o pensamento filosófico-educativo de Buber, justamente as influências originadas de pensadores com os quais teve algum tipo de contato. Kant, por exemplo, exerceu alguma medida de influência. Certamente isto pode ser retomado em pesquisas posteriores. Outra questão que merece ser retomada é a riqueza dos contos hassídicos e o seu viés pedagógico na formação dos hassidim. Certamente um estudo apurado dos contos hassídicos – muitos narrados por Buber – pode apontar para uma leitura pedagógica de riqueza inestimável para a formação humana. Extrair *insights* pedagógicos das anedotas hassídicas pode conduzir, conseqüentemente, o pesquisador à necessidade de compreender as linhas gerais que sustentam a Cabala, corrente mística judaica da qual nasce o Hassidismo.

As questões contidas nos escritos de Buber permitem uma ampla discussão e interpretação por parte do investigador. Justamente por esta razão, as interpretações contidas neste trabalho são uma interpretação possível, a qual assumo como possibilidade no estudo do pensamento buberiano. Assim como outro sistema filosófico, as ideias defendidas e a sua aplicabilidade na concretude da vida podem encontrar coerência ou o contrário.

Desta forma, as limitações deste trabalho podem funcionar como ponto de partida para novas investigações, a exemplo do viés pedagógico dos contos hassídicos, a pedagogia cabalística, os ensinamentos cabalísticos na vivência ética, a formação religiosa no sentido defendido por Buber, vivência política etc; além de realizar um exame das fontes não consultadas, a exemplo das que tratam densamente sobre religião, judaísmo, política, educação do povo judeu. Não há dúvidas da amplitude da obra de Buber nas direções traçadas aqui.

Por fim, o empreendimento de qualquer estudo em torno do pensamento de Buber requer do investigador uma atitude de permanente abertura. A compreensão de temas para os quais a linguagem não tem palavra, pode causar, inicialmente, um estranhamento e incompreensão. Contudo, a persistência na vivência dos temas colocados por Buber podem, sim, conduzir espontaneamente à compreensão dos conceitos ontológicos presentes no seu pensamento. Martin Buber exerceu uma profunda renovação da esperança no humano, especialmente no papel inerente a ele quanto à responsabilidade. Existencialmente, o homem deve alcançar de volta a dignidade da presença efetiva no mundo de modo a responder a sua essência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Martin Buber

BUBER, Martin. **A lenda do Baal Schem**. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003a.

_____. **As histórias do Rabi Nakhman**. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **Between Man and Man**. Translated by Ronald Gregor-Smith. Introduction by Maurice Friedman. London and New York: Routledge Classics, 2002.

_____. **Caminos de utopia**. Trad. J. Rovira Armengol. México: Fondo de Cultura Económica, 1993a.

_____. **Daniel: cinque dialoghi estatici**. Firenze, Itália: Ed. Giuntina, 2003b. (Collana "Schulim Vogelmann", 107)

_____. **Do diálogo e do dialógico**. Trad. de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

_____. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas: Verus Editora, 2007b.

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

_____. **Eu e tu**. Trad. e Introd. de Newton Aquiles Von Zuben. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Histórias do Rabi**. Trad. Marianne Arnsdorff et al. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. **Il camino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico**. Trad. Gianfrancesco Bonola. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1990.

_____. **Il principio dialogico e altri saggi**. Milan, Itália: San Paolo, 1993b.

_____. **Il problema dell'uomo**. Genova: Marietti 1820, 2004.

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

_____. **O Socialismo utópico**. 2ª ed. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva: 2007c.

_____. **Reden über Erziehung**. Verlag Lambert Schneider: Heidelberg, 1969.

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

Obras de Outros Autores Consultadas e Citadas

ANDRADE, Leo Agapevej de. **Almas em fogo: as Histórias do Rabi sob o pensamento de Martin Buber.** 2009. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida.** Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos.** Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual.** Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Vida Líquida.** 2 ed. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação.** 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DASCAL, Marcelo; ZIMMERMAN, Oscar. **Introdução.** In: Sobre Comunidade, Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 1987, p.13-31.

_____. A idéia de paz na filosofia de Martin Buber. In. BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico.** Trad. Marta Ekstein de S. Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 11-29.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade.** Campinas: Papirus, 1992.

FURROW, Dwight. **Ética.** Trad. de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007. (Coleção Conceitos-chave em Filosofia)

GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia.** São Paulo: EPU, 1989.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação.** 2 ed. Ver. Campinas: Autores Associados, 2005. (Coleção polêmicas do nosso tempo).

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Paulo Barrera. São Paulo: Ícone, 2005.

_____. **Sobre a pedagogia**. Trad. Francisco Cock Quintela. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1996

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

MORAIS, Regis de. (Org.). **Filosofia, educação e sociedade: ensaios filosóficos**. Campinas, 1989.

OLIVEIRA, M. A. de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1985.

RÖHR, Ferdinand. **A multidimensionalidade na formação do educador**. In: Revista de Educação AEC, n. 110, mês/mês 1990.

_____. **Ética pedagógica na educação espiritual: um estudo comparativo**. In: Caderno de Filosofia. Recife, n. 4, p. 5-45, 2002.

_____. **O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber – uma contribuição à educação espiritual**. *Studium – Revista de Filosofia*, n. 12, Dezembro, 2003, p. 7-28.

_____. **A ética no pensamento de Martin Buber**. Anais do XV EPENN, CD-ROM, p. 1-17, 2001.

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

_____. **Diálogo e Educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber**. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SANTIAGO, M^a Betânia do Nascimento; RÖHR, Ferdinand. **Diálogo e Responsabilidade: a formação humana nos discursos de Martin Buber**. In Anais do III Encontro de Filosofia da Educação do Norte e Nordeste, Recife, 2006. (PDF)

SAVIANI, Demerval. **Educação e questões da atualidade**. São Paulo: Cortez, 1991 (coleção Hoje e Amanhã)

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. Deleamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

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

_____. **Introdução**. In: Eu e Tu. 9ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.