

## CONTRIBUIÇÕES DE MARTIN BUBER PARA UMA ANTROPOLOGIA AUTÊNTICA E SIMPLES

### CONTRIBUTIONS OF MARTIN BUBER FOR AUTHENTIC ANTHROPOLOGY AND SIMPLE

Mário Correia da Silva<sup>20</sup>

#### RESUMO:

Neste artigo, pretende-se apresentar a contribuição de Martin Buber com o objetivo de mostrar suas preocupações e contribuições quanto ao grande enigma que desafia a curiosidade questionadora do homem no transcurso de sua história: a questão de sua própria existência, ou precisamente, o desejo de conhecer a si mesmo e, conseqüentemente, realizar-se. A autenticidade e simplicidade de suas reflexões derivam do fato de conceber o homem como ser de relação, capaz de se realizar somente quando potencializa essa dimensão. Propondo uma ontologia da relação como chave de compreensão antropológica, as reflexões de Buber pretendem abarcar o homem em sua autenticidade e totalidade. Ele une, de modo único, a teoria com a prática, haurindo da existência concreta os elementos para seu pensamento e buscando nas reflexões fundamentos para uma prática existencial. A relevância da vida cotidiana, da experiência vivencial, com toque de profunda simplicidade, torna a proposta buberiana desafiadora e contundente.

**Palavras-chaves:** antropologia; autenticidade; relação; existência.

## INTRODUÇÃO

Conceber o homem como ser de relação. É essa a proposta de Martin Buber<sup>21</sup> (1878-1965), de certo modo, atípica porque é provocadora em sua simplicidade. A

---

<sup>20</sup> Graduando do curso de Filosofia na Faculdade Católica de Anápolis.

Graduado em Teologia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz – Goiânia

<sup>21</sup> Judeu, nascido em Viena aos 8 de fevereiro de 1878, morou com os avós paternos em Lemberg, grande centro cultural e religioso. Ainda jovem teve contato com dois livros que o marcaram: “*Prolegômenos*”, de Kant, e “*Assim falava Zaratustra*”, de Nietzsche. Em 1896, iniciou os estudos de Filosofia e História da Arte na Universidade de Viena e, em 1901, entrou na Universidade de Berlim, onde teve como professores Wilhelm Dilthey e Georg Simmel. Dedicou-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia em Leipzig e Zurich. Tornou-se doutor em Filosofia pela Universidade de Berlim em 1904. Nessa mesma cidade, participou ativamente da vida acadêmica e do movimento sionista com o qual, mais tarde, rompeu por discordar dos rumos deste. De 1916 a 1924, foi editor do jornal “Der Jude” e, em 1923, foi nomeado professor, na Universidade de Frankfurt, de História das Religiões e Ética Judaica; cadeira posteriormente substituída por História das Religiões. Foi destituído do cargo pelo nazismo em 1933. Em 1938 mudou-se para Jerusalém, aceitando o convite de lecionar Sociologia na Universidade Hebraica, onde veio a falecer a 13 de junho de 1965. Esse período de Buber em Jerusalém é *DE MAGISTRO DE FILOSOFIA* Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014

princípio, não há novidade nessa constatação, pois muitos outros pensadores já fizeram tal afirmação ou suposição. O que diferencia Buber de tantas outras importantes contribuições é a influência mística judaica em que seu pensamento se engendrou e ganhou forças, e a capacidade de articular, de modo único, a reflexão e a existência concreta. Na verdade, ele propõe uma ontologia da relação que leva a questionamentos mais amplos da existência humana tornando assim uma autêntica antropologia. Sua construção se esforça para considerar o ser humano em sua integralidade. Para isso, é imprescindível a valorização do outro, do Tu. A identificação do Tu, em Buber, tem caráter revolucionário, uma vez que até então se predominava a dialética sujeito-objeto. A importância dessa intuição fez com que Levinás, renomado e respeitado filósofo da alteridade, dissesse que foi “Buber que identificou esse terreno, viu o problema de Outrem, o Eu, o Tu” (LEVINÁS, 1997, p. 162). Com essa identificação, Buber pretende devolver ao homem uma realidade vital, que a ciência, a técnica e outras consequências históricas quiseram desconsiderar.

Imerso em modelos capitalistas, marcados pelo individualismo exacerbado, o homem atual precisa de novos caminhos para trilhar, ou precisa redescobrir caminhos perdidos. Na proposta buberiana, há uma defesa da pessoa, valorização da alteridade e sugestão de novos modos de lidar com os bens, com as coisas e, sobretudo, com a ciência que está à disposição do homem. É notável e é fato, que a grande produção de Martin Buber ainda permanece desconhecida por muitos, sobretudo no Brasil. Estudá-lo é uma forma de atualizar seu pensamento, fundamentado num duplo aspecto que é mencionado por Zuben (2006): primeiro, no vigor com que suas reflexões tornam possíveis novas reflexões e, segundo, no comprometimento desse pensamento com a realidade concreta, com a experiência vivida; uma vez que nele, pensamento e reflexão, assinaram um pacto indestrutível com a situação concreta da existência. Nesse sentido, este artigo tem a pretensão de evidenciar e atualizar o pensamento antropológico de Martin Buber, com o objetivo de mostrar suas preocupações e contribuições quanto ao grande enigma que desafia a curiosidade questionadora do homem no transcurso de sua história: a questão de sua própria existência, ou precisamente, o desejo de conhecer a si mesmo e, conseqüentemente, realizar-se.

## MARTIN BUBER E A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA

### Itinerário da questão antropológica

Todos os questionamentos a respeito do homem implicam respostas que afirmem a si mesmo, sua existência, sua vida concreta. Para Buber, mais que uma tarefa intelectual, o homem se defronta com a questão de sua existência como ato vital e a experiência de sua presença no mundo ilumina essas reflexões. A história do pensamento humano é recheada de posturas, posições ou tentativas de solucionar questionamentos referentes à existência humana. Esses, por sua vez, podem ser expressos de uma única maneira: O que é o homem? É intrigante saber que as respostas são cada vez únicas, mas mesmo assim, o desconcerto é saber que eles não satisfizeram plenamente as expectativas do homem a esse respeito. Nas considerações feitas por nosso autor, sobressaem alguns elementos essenciais que o orientaram. O primeiro é a constatação de que a existência do homem não pode ser considerada como dado manifesto. Ele não é só uma manifestação objetiva, biológica ou comportamental. Ele é um projeto inacabado: da obra, o rascunho<sup>22</sup>. Por essa razão, ele é interpelado a encarar o desvendamento do seu próprio ser, de sua própria fisionomia. O segundo, por ser inacabado, o ser do homem comporta uma exigência de realização<sup>23</sup>. Não uma exigência formal que poderá ser completamente concretizada nem contingente, mas uma exigência revestida de caráter universal. Por essas e por outras razões, o homem se torna uma realidade a ser constantemente descoberta.

---

<sup>22</sup> Seria forçado associar essa ideia de Buber à clássica teoria aristotélica de potência e ato? Visitando suas obras, notaremos que Aristóteles não define categoricamente o que vêm a ser essas duas realidades, mas faz uma analogia: “o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê está para quem está de olhos fechados, mas tem visão” (ARISTÓTELES, 2002, p.411). Então, a nosso ver, parece possível, se considerarmos que o homem traz em si uma potencialidade escondida, uma disposição ontológica e dinâmica que, se efetiva, torna-se ato, na medida em que se vive uma existência autêntica. A existência humana está por ser feita, construída a partir de suas potencialidades inerentes.

<sup>23</sup> Se seguirmos a teoria aristotélica mencionada a pouco, aqui poderíamos dizer de *eudaimonia*, definida por Vaz como “plena realização da natureza humana ao atualizar sua capacidade inata de alcançar o próprio fim”. (VAZ, 1999, p. 231). Posteriormente, Tomás de Aquino (2002), considerando imperfeita essa compreensão de Aristóteles, chamou de felicidade ou beatitude imperfeita, pois a perfeita é destinada a uma vida futura. Veremos mais adiante que é possível associar o pensamento de Buber com esses clássicos da filosofia, enriquecendo a reflexão.

A busca por uma Antropologia autêntica ganhou terreno no pensamento buberiano. No seu livro *O que é o homem? – ¿Que es el hombre?*<sup>24</sup> – ele reflete sobre as tentativas antropológicas na história da filosofia, apontando o surgimento do problema como também os impedimentos de uma resposta satisfatória por parte dos filósofos analisados. Expondo o percurso histórico desse problema, ele começa por Aristóteles, passa por Agostinho, Pascal, Kant, Espinosa, Hegel, Marx, Feuerbach, Nietzsche e outros, indo até Heidegger e Scheler<sup>25</sup>. Após um olhar panorâmico e crítico sobre essa realidade histórica, Buber elabora sua reflexão antropológica, que tem como fundamento a ontologia da relação<sup>26</sup>, base para uma antropologia que ele denomina de inter-humano.

Desde os primórdios, o homem sabe “que é ele o objeto mais digno de estudo. Porém, parece que ele, o homem, não se atreve a tratar este objeto como um todo, a investigar seu ser em sentido autêntico” (BUBER, 1949, p. 11). Vez ou outra tenta fazê-lo, mas, quando se depara com as dificuldades do empreendimento, ele se retira resignado. Ao retirar-se, passa a considerar outras coisas, menos a si próprio. Caso o considere, tem-se a pretensão de dividi-lo em compartimentos para serem tratados separadamente, de maneira mais fácil e menos problemática.

Ao analisar as diferentes tentativas de explicar o ser humano, Buber percebe que, de uma forma ou de outra, todas elas são parciais ou reducionistas. O motivo principal para isso é o fato de o problema em questão exigir um comprometimento com a existência concreta, entre o pensar e o agir, elementos que sinalizam a totalidade do homem, em seu ser e significação. É por isso que ele chega à conclusão de que todas as tentativas analisadas por ele carecem, de algum modo, por desconsiderar essas

<sup>24</sup> Esse livro é resultado de cursos ministrados na Universidade de Jerusalém e tem como objetivo explicitar e esclarecer o problema: “o que é o homem”? Como a obra consultada está em espanhol, fica subentendida a tradução livre em todas as citações.

<sup>25</sup> Não se fará aqui uma análise desse percurso percorrido por Buber. Mas se preocupará com a colocação do problema central e seu diagnóstico. Vale notar que ao analisar o percurso do pensamento humano, ele denominou etapas em que o homem se sente sem casa e épocas em que se sente sem lar. Naquela, ele vive no mundo como num lar; nesta, vive no mundo como em um campo aberto, exposto a intempéries. É precisamente nessa época sem lar que suscita nele a problemática sobre si mesmo. Nesse sentido, nas primeiras épocas, “o pensamento antropológico se apresenta como uma parte do cosmológico. Nas segundas, esse pensamento cobra profundidade e, com ela, independência” (BUBER, 1949, p. 25).

<sup>26</sup> A *Ontologia da Relação* tem influência direta em todos os escritos de Buber. No âmbito social e político, a mensagem buberiana baseia-se no desejo de *comunidade* como realização social e política, que repousa sobre uma verdadeira metafísica da amizade, do encontro dialógico. É importante destacar também que nesse âmbito se inclui a Educação, na qual Buber aplicou e explicitou a filosofia do diálogo, que, para ele, é inerente ao homem.

características de abordagem. O homem, em sua totalidade, só se torna visível pela contemplação da múltipla diversidade de sua natureza. É preciso que ele tenha consciência de que, além de ser uma espécie, com alma e corpo, existem também povos, tipos de caráter e também estágios de vida. Esses elementos, para Buber, não foram considerados por todos os pensadores anteriores, como também outros problemas que o tocam diretamente, tais como:

o lugar especial que o homem ocupa no cosmos, sobre relação com o destino e com o mundo das coisas, sobre a compreensão de seus similares, sobre sua existência como ser que sabe que há de morrer, sobre atitudes em todos os encontros, ordinários e extraordinários, com o mistério que compõe a trama de sua vida (BUBER, 1949, p. 13).

É de se considerar também que nenhum outro ser, a não ser o homem, consegue seguir, com consciência, o caminho estreito desde o seu nascimento até a sua morte, passando por vicissitudes, experimentando lutas, perdas e vitórias, revoltas e reconciliações. Na autêntica tentativa antropológica sugerida por Buber, interpreta Giles (1989, p. 197), “o homem é dado ao homem como sujeito no sentido mais exato da palavra. Onde o sujeito é o homem em sua totalidade”. O pensador não pode considerá-lo como se fosse um objeto como outro qualquer. Mas é preciso considerar que ele próprio “experimenta sua humanidade de uma maneira que simplesmente não pode experimentar qualquer outra parte da natureza” (GILES, 1989, p. 197). A subjetividade do pensador deve estar presente, uma vez que ele deve engajar o seu si mesmo concreto. Assim, “o conhecimento filosófico do homem é reflexão do homem sobre si mesmo” (BUBER, 1949, p.20). E o homem só pode refletir sobre si mesmo quando considera o seu ser pessoa.

Portanto, é indispensável o conhecimento de si mesmo. Para isso, o homem “terá que executar esse ato de adentramento em uma dimensão peculiaríssima, como ato vital, sem nenhuma sugestão de filosofia prévia” (BUBER, 1949, p. 21). Assim, o autoconhecimento se torna um ponto de equilíbrio, um ato vital, com a finalidade de atingir uma dimensão única que é a totalidade. Esse ato evoca a exigência, pois está em jogo a própria existência do homem questionador, o conhecimento de si, sem retenção ou posse de si, mas tomada de consciência de sua existência, de sua relação consigo, com o mundo e com os outros. Não é suficiente considerar o homem como objeto. É preciso entrar conscientemente na realidade do ato da introspecção para se chegar à totalidade.

### **Para uma antropologia do Inter-humano**

Na atualidade, a problemática do homem atingiu um estado de maturidade muito grande. Essa realidade é um marco na história do espírito humano. No entender de Buber(1949), essa situação é decorrente de dois fatores principais: um fator de ordem sociológica e outro de ordem histórico-psicológica. O primeiro fator é caracterizado pela decaída das antigas formas de vida comunitária, como por exemplo: a família e a aldeia. Com a deterioração dessas formas, foram aparecendo outros novos modos de manifestações sociológicas. Esses novos modos enfatizam a possibilidade de um novo lugar para o homem com os seus semelhantes. Todavia, eles não conseguiram transmitir a segurança que ele havia perdido. O segundo fator diz respeito à relação do homem com o produto de sua atividade, de sua ação que, de algum modo, o ultrapassa. Isso é um ponto singular da crise moderna. Ele é perceptível no plano técnico, em que as máquinas que o homem criou para servi-lo passaram a dominá-lo e a controlá-lo. O mesmo se dá no campo econômico, político e outros.

Mediante esse cenário, surge o que Buber denomina de tentativas de nosso tempo para abordar a questão antropológica. Tentativas que não atingiram a questão do homem em sua totalidade e profundidade, pois todas elas se enquadram em duas tendências contemporâneas: o individualismo e o coletivismo. O primeiro só entende uma parte do homem, enquanto que o segundo entende o homem só como uma parte. Sendo assim, nas palavras do referido autor, nenhum dos dois considera a integridade do homem, o homem como um todo. O individualismo não vê o homem mais que uma relação consigo mesmo. Por outro lado, o coletivismo não vê o homem mais que a sociedade. No primeiro caso, o rosto humano se distorce, no segundo, o massacra (BUBER, 1949, p. 207).

O individualismo torna o homem demasiadamente seguro de si. O coletivismo, consequência do fracasso da primeira atitude, faz o homem sentir-se destemido. Aparentemente, tanto um como o outro, parece levar ao homem a uma satisfação e realização pessoal, mas o enfrentamento da realidade o faz deparar com constrangimentos e fracassos. Diante de tal análise, Buber sugere e defende que o encontro do homem consigo mesmo só pode se realizar no encontro com o outro, na medida em que se encontra. Só quando o indivíduo conhece o outro, em sua alteridade como a si próprio, como homem, conseguirá romper com a solidão em um encontro

*DE MAGISTRO DE FILOSOFIA* Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014

restrito e transformador. E, é certo: tal encontro não se dá de outro modo senão no âmbito do homem como pessoa<sup>27</sup>. Tanto o individualismo como o coletivismo são incapazes de promover esse encontro, pois, “só entre pessoas autênticas se dá uma relação autêntica” (BUBER, 1949, p. 145).

A despeito do fracasso dessas tentativas, surge o que nosso autor chama de terceira via. Situação ligada às ações da vida, na qual o conhecimento e a vivência se complementam; pois a “vida e o pensamento encontram-se dentro da mesma problemática” (BUBER, 1949, p. 146). Essa proposta buberiana é apresentada como uma ruptura da alternativa entre o individualismo e o coletivismo. Ela nasce da insuficiência dessas duas possibilidades e se fundamenta no que ele chama de esfera do entre (Zwischen). É nessa esfera que se instaura a relação, lugar onde o homem vê o outro em sua alteridade, ultrapassando o domínio particular e estabelecendo comunicação com o outro numa esfera que lhe seja comum. Nas palavras de Buber, o fato fundamental da existência humana é o homem-com-o-homem. O que singulariza o mundo humano é, acima de tudo, o que ocorre entre si e isso não é encontrado em nenhum outro lugar da natureza (BUBER, 1949, p. 146).

Essa é a característica existencial do mundo humano: um ser voltar-se em direção ao outro para comunicar-se dentro de uma esfera comum, mas que ao mesmo tempo transcende a esfera especial de cada um<sup>28</sup>. Essa esfera é estabelecida a partir da existência do homem e constitui uma categoria primordial da realidade humana.

---

<sup>27</sup> O conceito de pessoa, depois de postulado, marcou profundamente a história do pensamento humano. Na Grécia filosófica, ele não é conhecido e não se faz presente. Foi na Idade Média que houve a célebre definição de Boécio de que pessoa é “substância individual, de natureza racional” (2005, p. 283). Nesse período, um pouco mais adiante, Tomás de Aquino (2003) complementou, dizendo que pessoa é o que há de mais nobre e perfeito no universo. Depois disso, veio a Modernidade, definindo pessoa a relacionando à autoconsciência, pois pensa em si mesma. Esse conceito exerceu notável influência, a ponto de se afirmar categoricamente que somos pessoa que pensa, e só. Na contemporaneidade, esse problema ganhou vasto espaço e grandes nomes da filosofia buscaram romper com a mentalidade intelectualista prevalecente até então e que nos reduziu a uma única realidade: pensante. Esses autores passaram a nos considerar, enquanto pessoa, a partir de nossa singularidade e complexidade do nosso ser. Assim, a pessoa não se reduz a autotranscendência, mas é também indivíduo que conhece a partir do momento em que se abre para o mundo, para o absoluto, para o outro. É por essa via que Buber se envereda, como veremos.

<sup>28</sup> É digno de nota o interesse da filosofia pela transcendência, ponto pressuposto aqui. Embora Buber não tenha discorrido diretamente sobre esse assunto, é notável que ele perpassa seu pensamento como um filão. Batista Mondin (1980), ao comentar sobre esse assunto, evidencia o fato de ser inegável a afirmação de que somos transcendentistas. E isso é manifesto nas relações com o mundo, conosco e com Deus. Em suma, transcender significa superar, ultrapassar algo. Torna-se um ato vital de nosso espírito que aspira realidades infinitas.

A relação não está situada em regiões interiores do indivíduo ou dentro do mundo que engloba esses indivíduos. Mas ela está essencialmente no âmbito da saída, da projeção de um homem em direção ao outro. Afinal, “só o homem-com-o-homem nos proporciona uma imagem fiel daquilo que é o homem essencialmente” (GILES, 1989, p. 208). É a partir de então que se pode voltar para o indivíduo e reconhecer o homem de acordo com as possibilidades de relação que ele mostra<sup>29</sup>. Ao mesmo tempo, pode-se voltar para o coletivismo e reconhecer o homem em sua plenitude de relação que se mostra<sup>30</sup>. É assim que Buber sugere, no âmbito do inter-humano, a relação dialógica como valor básico para o homem se realizar.

### **O homem diante das coisas e do outro homem**

Ao defender a relação dialógica como tentativa de conhecer a totalidade do homem, Martin Buber parte de um postulado simples: a situação cotidiana. Cada homem, existindo, defronta-se com o mundo e estabelece vínculos com ele, concretizando o seu próprio modo de ser. Diz ele: “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-princípios que ele pode proferir” (BUBER, 2006, p. 53). Há uma atitude do homem na qual o mundo aparece como simplesmente objeto – um Isso - e outra atitude que faz com que o mundo seja um Tu. Ambas diferem e determinam tanto a condição essencial do mundo, quanto a condição existencial do homem. Suas variações são denominadas por Buber de palavras-princípio, a saber: Eu-Tu e Eu-Isso.

As palavras-princípio são palavras originárias, fundamentais, que determinam a atitude do homem e sua realização essencial, que é entrar em relação com o mundo<sup>31</sup>. Embora se originem a partir de atitudes comuns entre o homem e as coisas, entre

<sup>29</sup> Nessa perspectiva, o Indivíduo passa a significar a singularidade concreta; tornar-se indivíduo é uma questão de existência, significa realizar uma vida pessoal que ultrapassa os limites próprios e se abre ao outro na alteridade.

<sup>30</sup> Quando o Indivíduo se coloca num relacionamento vivo com outros indivíduos, como resultado aparece o *nós* – que pode ser considerado ~~um~~ coletivo, todavia, Buber prefere chamar de *comunidade*. Esse *nós* é constituído por unidades vivas de relacionamento que considera cada Indivíduo, cada pessoa em sua autenticidade e totalidade.

<sup>31</sup> Um dos pontos de partida da meditação buberiana é uma reflexão sobre a linguagem. Ele não se interessa por sua estrutura lógica e abstrata. Mas, sua análise se restringe à linguagem como palavra proferida, a palavra como invocação do outro, aquela que gera resposta, aquela que se apresenta como manifestação de sua situação atual entre dois ou mais homens relacionados entre si por peculiar relação de reciprocidade.



homem e homem, ambas as atitudes se manifestam no relacionamento do homem com todo e qualquer ser. O homem pode se relacionar de acordo com essas duas possibilidades que significam dois mundos: o da relação e o da experiência cognoscitiva. Nas palavras de Buber, “o mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação” (BUBER, 2006, p. 55). Portanto, Eu-Tu e Eu-Isso significam relações. O relacionamento Eu-Isso reflete a atitude do saber, do experimentar, do utilizar, sendo base para o conhecimento e para a utilização. Já a relação Eu-Tu reflete a atitude da vida real, do encontro, do outro, numa presença palpitante no instante vivencial, sendo fundamento para a existência dialógica.

Instaurando dois modos de ser no mundo, ao Eu da palavra-princípio Eu-Tu, Buber chama de pessoa e ao Eu da palavra princípio Eu-Isso, de egótico. O correlato do egótico é o Isso e da pessoa é o Tu. Entretanto, não são dois eus no mesmo homem mas duas possibilidades de se relacionar. Sendo duas atitudes radicalmente distintas, o homem toma uma ou outra atitude alternadamente. A base de diferença antropológica entre elas está na noção de totalidade que caracteriza a relação dialógica Eu-Tu, uma vez que, ela só “pode ser proferida pelo ser na sua totalidade” (BUBER, 2006, p. 53). Essa relação é privilegiada por Buber porque ela faz parte da constituição originária, primeira, do homem enquanto ser de relação. É nela também que está um dos pontos centrais da antropologia buberiana que é, sem dúvida, a questão do outro como Tu. Essa alteridade é, mais que um ponto de partida, o fundamento ontológico e existencial de todas as outras realidades e ações humanas. Por esse motivo, Buber revela alguns aspectos essenciais e indispensáveis no encontro do Eu com o Tu, a saber: a reciprocidade, a presença, a imediatez e a responsabilidade.

A reciprocidade indica a existência de uma dupla ação mútua entre os parceiros da relação. Manifestando no relacionamento do homem-com-o-homem, ela rompe o imanentismo do Eu quando se lança no encontro face-a-face. Afirma Buber: "que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade" (BUBER, 2006, p. 56). Já a presença é justamente o momento, o instante da reciprocidade. Comenta Zuben: “no encontro dialógico acontece uma recíproca presentificação do Eu e do Tu. Na relação dialógica, estão na ‘presença’ o Eu como pessoa e o Tu como outro” (ZUBEN, 2006, p. 36). A presença recíproca é a garantia da alteridade preservada. Essa presença, que é relação, é também imediata, direta: "todos os meios tornam-se sem

*DE MAGISTRO DE FILOSOFIA* Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014

significados” (BUBER, 2006, p. 59), ou seja, os meios são obstáculos para o encontro. Por se tratar de uma ação recíproca entre os presentes no diálogo, a relação dialógica envolve a responsabilidade, isto é, “uma resposta ao apelo dialógico”, sendo “o parâmetro valorativo das diversas relações Eu-Tu” (ZUBEN, 2006, p. 41).

Por outro lado, há diversos modos de existência caracterizados pela atitude Eu-Isso. Mas, Buber os resume a dois conceitos: experiência e utilização. A experiência e a utilização são constituídas por um contato relacional, coerente no espaço e no tempo, entre o Eu e o objeto manipulável. Ao tomar a atitude monológica Eu-Isso, o Eu não se volta para o outro, mas encerra em si toda a iniciativa da ação. Sendo assim, “o experimentador não participa do mundo:” a experiência se realiza nele e não entre ele e o mundo” (BUBER, 2006, p. 55). Por esse motivo, essa relação não pode, pensa Buber, ser considerada o sustentáculo ontológico do inter-humano. Mas essa afirmação não deve levar à conclusão de que a atitude Eu-Isso seja algo de negativo, pois, sendo humanas, as duas são boas e autênticas. Em si, o Eu-Isso não é um mal; ele se torna fonte do mal na medida em que o homem se deixa subjugar por ela, desconsiderando seu poder de decisão, de responsabilidade e de disponibilidade para o encontro com o outro.

Considerando a sua importância, a relação Eu-Isso permite ao homem crescer, produzir conhecimento e avançar na ciência, conduzindo a um mundo de fins múltiplos para a vida. Ela é sempre experimental, algo fixo, e, antes de tudo, como representação e não presença. É a atitude do homem em face ao mundo, pela qual ele pode compreender todas as aquisições científicas e técnicas da humanidade. Por isso, o mundo do Isso é seguro e inspira confiança, pois o homem domina seu objeto. Nele, o homem pode e deve viver. Porém, alerta Buber: “com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem” (BUBER, 2006, p.74). Em outros termos, o homem precisa do Isso, mas só se realiza na relação, no encontro entre o Eu e o Tu, que é a expressão máxima do inter-humano.

É no âmbito do inter-humano que cada um é para o outro, um outro particular, consciente dessa importância. É para o outro um parceiro num acontecimento vivencial, mesmo que haja disparidade. Buber entende por inter-humano “os acontecimentos atuais entre os homens” (BUBER, 2007, p. 138). Esses acontecimentos são também caracterizados – além do que já foi dito a pouco quando se falava da relação dialógica *DE MAGISTRO DE FILOSOFIA* Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014

Eu-Tu – por considerar o que o outro é, sua verdade, sua capacidade de entreter-se numa conversação genuína, sua abertura para que se reconheça apto a se tornar uma pessoa única, singular e portadora de uma tarefa inerente e que ninguém pode cumprir por ela: ser o que é e realizar-se. Só assim é que se pode ter uma definição e uma efetivação precisa do que é o inter-humano. Nas palavras de Buber, é somente quando há dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa elevada que a este é destinada e que serve ao cumprimento do seu destino, sem querer impor ao outro algo da sua própria realização, é somente aí que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem (BUBER, 2007, p. 152).

Portanto, é na relação que se tem em vista a grandeza da vocação do homem. É nela que se percebe que ele é chamado a realizar-se mutuamente e manifesta a verdade de sua natureza. É na relação que se pode chegar a uma resposta do que é o homem. Mas, tudo isso só é possível porque existe uma relação para a qual convergem todas as relações humanas: é a relação com Deus, o Tu eterno, o Absoluto. Essa relação é outro aspecto distintivo e fundamental do pensamento de Buber, que se caracteriza pela invocação de um Tu eterno, dimensão na qual se faz possível o encontro com um Tu humano. Nessa perspectiva, o acontecimento relacional não se realiza em si mesmo, mas é um passo extraordinário daquilo que já estava envolvido no encontro com o outro, isto é, o encontro com o Tu eterno, com Deus. Para ele, Deus é “totalmente Outro (...) o totalmente mesmo, o totalmente presente” (BUBER, 2006, p. 104). É no cotidiano que a possibilidade de encontro e diálogo com o Tu eterno acontece.

Cada Tu particular invocado pelo Eu humano abre uma perspectiva sobre o Tu eterno, pois “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (BUBER, 2006, p. 101). Cada Tu invocado pelo homem coloca-o na relação com o Tu eterno, indicando uma re-ligação originária de toda relação verdadeira e interpessoal. O Tu eterno é o único diante do homem em que todas as coisas estão incluídas, inclusive o mundo. Para Buber, Deus não é o mundo, mas o mundo não é empecilho para o encontro com Ele. A inclusão de tudo em Deus significa que quem vai verdadeiramente ao encontro do mundo, vai ao encontro do Tu eterno. Ele que, por essência, é o único que não deixa de ser Tu para nós: é um Tu que nunca se torna um Isso. Assim, quem vive na utilização, na vontade de posse, não consegue dizer um Tu verdadeiro Àquele que não se possui.

O homem que entra em contato com Deus não continua sendo o mesmo de antes pois entrou em contato com o eterno: “o fenômeno pelo qual o homem não sai do momento do encontro supremo do mesmo modo que entrou” (BUBER, 2006, p. 124). Esse fenômeno não se trata de um conteúdo, mas uma presença, que é também uma força. Essa presença é a única forma de revelação na qual o homem reconhece Deus, mas não avança no desvelamento do Ser. Até porque, segundo esse pensador, o homem não deve ocupar-se com Deus querendo saber quem é ele, mas relacionar-se com Ele e atualizar concretamente essa relação no mundo. Quando o homem não assume essa tarefa, ou missão, acontece o que Buber chama de expansão, isto é, o afastamento de Deus. Quando isso acontece, é preciso que haja a conversão, a reaproximação de Deus: a conversão ao vínculo; a conversão para se realizar e se conhecer na disponibilidade ao diálogo, no inter-humano e na construção de novas comunidades.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: PERSPECTIVAS E LIMITES**

O foco principal do pensamento de Martin Buber é de ordem antropológica, arquitetada fundamentalmente em suas reflexões acerca da relação. Na história do pensamento humano, vários filósofos tentaram responder questões por meio de posições teóricas e apelando para a experiência vivencial somente como ilustração de suas teorias. Entretanto, Buber, buscando o sentido profundo da práxis, age ao contrário: tem a raiz e o desenvolvimento de sua reflexão na riqueza e na força vital de sua experiência concreta, de modo que reflexão e ação são intimamente ligadas. Ele é mais um pensador do que um filósofo acadêmico. A vitalidade de seu pensamento toma sua força no sentido da concretude existencial, da experiência de presença no mundo.

A proposta buberiana é dada após um diagnóstico de que a humanidade está doente; engolfada em uma crise profunda causada por uma separação entre um homem e outro e o distanciamento do Absoluto. A volta, a valorização e o resgate do homem, o reencontro com o verdadeiro sentido da existência e sua realização, na esperança buberiana, está no diálogo instaurado em uma autêntica relação. Essa tarefa não pode se realizar se o homem não questionar sobre si mesmo, sobre sua existência que o levará a perceber como ser que tem o movimento para o outro como inerente. Isso implica

presença, participação, reciprocidade, responsabilidade. A procura e a realização do próprio ser é associada à invocação de outro que o interpela: é na relação com o outro que o homem descobre e conhece a si próprio. Nisso reside a esperança buberiana depositada no humano e em sua progressiva integralidade, a ponto de tudo o que está à sua volta fazer parte de sua vida, tirando o ser humano de mundo frio de objetivações, como postula muitas vezes a ciência.

A integralidade ou a totalidade sobre a qual Buber se refere, está mais associada à dimensão existencial, vivencial e concreta. Na tentativa de unir, de uma vez por todas, a teoria com a prática, pode surgir aqui alguns limites, entre eles, de fundamentação da teoria. Uma teoria que não se desvincularia da prática, mas daria todo o suporte necessário para ela. Numa palavra, a reflexão de Buber carece de elementos evidentes da filosofia perene. Para autores como Tomás de Aquino (2002), seguindo a esteira aristotélica, a totalidade do homem não é somente o que se evidencia, mas também o que lhe é inerente, como a união intrínseca entre alma e corpo. A totalidade do homem compreende a unidade desses dois elementos e, somente a partir das suas operações é que se evidencia o que é o homem. Na verdade, há aqui uma aplicação do helimorfismo aristotélico tão caro à filosofia do ocidente e não muito bem explorada por Buber. Talvez ele tenha pressuposto, mas não o suficiente. Também para Tomás, a dimensão relacional é um elemento constitutivo do humano e, para isso, ele recorre à definição de pessoa, entendida como indivíduo que faz parte da sociedade. Na natureza, a pessoa se caracteriza como a mais nobre de todas as coisas que existe; ela representa "o que há de mais perfeito em toda a natureza" (AQUINO, 2003, p. 529). E se nos aprofundarmos no pensamento do aquinante, nos depararemos com outros elementos que não são tão explorados por Buber. Entre eles, a insistência de Tomás em associar à definição de pessoa relacionada com as faculdades cognoscitivas e volitivas, disposições que fazem o homem tender à verdade e ao bem, pressupondo nisso tudo, a liberdade. Na verdade, Tomás segue a definição clássica de Boécio, mas não o faz com tanta propriedade.

As críticas não anulam os méritos de Buber. Entre os méritos, está o fato de Buber não falar de um ser humano abstrato, mas sobre um homem que vive, que experiencia, um ser concreto. Por ser assim, ele não é solitário, fechado em si, desligado de qualquer relação com o mundo exterior. Ele, ao contrário, existe no mundo, compartilha sua existência com tudo aquilo que está à sua frente, relaciona com a natureza, consigo mesmo, com o outro e com Deus. É por esses motivos que antes de *DE MAGISTRO DE FILOSOFIA* Ano VII – No. 14 – Anápolis – 2º. Semestre de 2014

voltar para si mesmo, ele já se encontra relacionando-se com o outro. A maior contribuição buberiana está justamente em defender essa relação inter-humana como primordial, essencial. É claro que Buber não desconsidera a relação objetivante, Eu-Isso. Ela também é fundamental para a compreensão da natureza e do lugar onde o homem se encontra. Todavia, aquela é primordial por fugir de todos os meios postulados pelo próprio homem que, muitas vezes, a desconsidera. Sabendo disso, todo homem tem uma missão a realizar: concretizar o inter-humano elevando-o à altura de uma resposta à pergunta do que ele é. Nesse sentido, a alteridade e o relacionamento recíproco com o outro, abre à presença suprema daquele Ser que nunca deixa de ser presença: Deus. E a única forma de assegurar essa presença que escapa ao homem é a conversão ao vínculo. Em outras palavras, do mesmo modo que se encontra Deus com um Tu nos lábios, o homem é enviado ao mundo com um Tu nos lábios, fazendo de toda e qualquer relação essencial uma porta para o Eterno, em que a conversão passa a ser a redenção, a plenificação.

Portanto, o pensamento de Buber transmite uma linguagem imediata e direta, apontando para os significados revelados ao homem que se relaciona. É nessa dimensão que ele encontra respostas, não necessariamente definitivas, mas que auxiliam o homem a conviver melhor consigo mesmo. A própria vocação de Buber, como foi demonstrada, é apontar para essas realidades presentes no âmbito relacional que confirmam ou lembram o que é próprio do humano. Assim, esse pensamento é um apelo ao homem que se encontra aparentemente seguro do conhecimento científico, mas que desconsidera a riqueza de outro tipo de existência, mais arriscada, porém, mais rica. O relacionamento se torna, desse modo, o ponto de partida para a integração pessoal e da totalidade, bem como para a transformação social. Mais que um coletivismo, desse relacionamento deriva uma comunidade de relações entre seus membros na base da responsabilidade, de um relacionamento direto e ôntico. Segundo Buber, verdadeiras comunidades nascem quando os indivíduos se conhecem em toda a sua alteridade como homens, quebrando a barreira da solidão para a qual o outro é o inferno. É por isso que o fato fundamental da existência humana é o homem-com-o-homem.

## **ABSTRACT**

In this article, we intend to present the contribution of Martin Buber in order to show their concerns and contributions about the great enigma that defies inquisitive curiosity

of man in the course of its history: the question of their existence, or specifically, the desire knowing yourself and thus realized. The authenticity and simplicity of his reflections from the fact of conceiving man as a relationship capable of performing only when potentiates this dimension. Proposing an ontology relationship askey anthropological understanding of Buber's reflections intended to cover man in his totality and authenticity. It unites, single-mode theory with practice, drawing from concrete existence the elements for your thoughts and reflections on the grounds for seeking an existential practice. The relevance of everyday life, the living experience, with a touch of profound simplicity, makes it challenging and force full buberiana proposal.

**Keywords:** anthropology; authenticity; respect; existence.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2003. v. I.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2002a. v.II.

ARISTÓTELES. *Metafísica: Ensaio Introdutório*, texto grego com tradução e Comentário de Giovanni Reale. Volume II. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002

BIASCALCHIN, Fábio Camilo. *A verdade num diálogo em Martin Buber*. Síntese Filosófica apresentada na Universidade Salesiana de Lorena (Unisal), Lorena – SP, 1994.

BOÉCIO. *Escritos*. Tradução, introdução, estudos introdutórios e notas Juvenal Savian Filho. Prefácio de Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Histórias do Rabi*. Tradução de FanyKon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *¿Que es el hombre?* Tradução de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

\_\_\_\_\_. *O Socialismo Utópico*. Tradução de: Geraldo Gerson de Souza. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1986; (Col. Debates).

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

GILES, Thomas Ranson. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

MECA, Diego Sánchez. *Diocionário de pensamento contemporâneo*. Dirigido por Mariano Moreno Villa. Vários colaboradores. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção dicionários).

MONDIN, Batista. *O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. São Paulo, Paulinas, 1980.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção História da Filosofia, vol. 6).

SEYMOUR-SMITH, Martin. *Os 100 livros que mais influenciaram a humanidade: a história do pensamento dos tempos antigos à atualidade*. Tradução de Fausto Wolff. 5ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. Edições Loyola: São Paulo, 1999.

VELASCO, J. Martín. *Diocionário de pensamento contemporâneo*. Dirigido por Mariano Moreno Villa. Vários colaboradores. São Paulo: Paulus, 2000. (Coleção dicionários).

ZUBEN, Newton Aquiles von. Introdução. In: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 10ª.ed. São Paulo: Centauro, 2006.

\_\_\_\_\_. *Martín Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.