

A PALAVRA COMO FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA EM MARTIN BUBER

Jasson da Silva Martins¹

RESUMO: A função da palavra em Martin Buber não é representar ou nomear as coisas, mas fundamentar a existência do homem. Essa palavra-fundamento não remete ao logos grego, mas está vinculada à longa tradição bíblica do judaísmo. Buber percorre um caminho diferente daquele tradicional das filosofias do sujeito, explicitando a sua antropologia teológica em conceitos filosóficos e inovadores. Ao invés de postular como relação primordial o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, ele descreve a relação interhumana como origem e fundamento da existência humana.

PALAVRAS-CHAVE: Fundamento; Intersubjetividade; Antropologia; Existência.

THE WORD AS AN ANTHROPOLOGICAL FOREGROUNDING IN MARTIN BUBER

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS; Bolsista do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares PROSUP/CAPES. E-mail: jassonfilos@gmail.com

ABSTRACT: According to Martin Buber, the function of words is not meant to represent or name things, but to foreground human existence. Word foregrounding doesn't refer to the Greek term 'logos'; rather, it is bonded to the long Biblical tradition of Judaism. Buber incurs through a different path from traditional philosophies on the subject and makes explicit his theological anthropology in innovating and philosophical concepts. Rather than positing as a primordial relation the subject who is capable of knowing and the known object, Buber describes the inter-human relationships as the source and foundation of human existence.

KEYWORDS: Foundation; Inter-Subjective Quality; Anthropology; Existence.

INTRODUÇÃO

É difícil situar o pensamento de Martin Buber (1878-1965) dentro de alguma corrente filosófica do século XX. O próprio Buber se considerava um pensador atípico. O seu pensamento é fortemente influenciado pela corrente hassídica da mística judaica, comumente caracterizada como filosofia do encontro ou do diálogo. O fato antropológico que sustenta essa característica é a relação, entendida como sinônimo de reciprocidade.

A reflexão filosófica de Martin Buber vai além de uma ontologia da relação. Sua preocupação não foi criar conceitos abstratos, mas despertar a nostalgia do humano, propriamente do homem bíblico, alfabetizado na Torá. A filosofia do diálogo exige a intersubjetividade como um fato antropológico fundamental. Para além do *dever ser*, exigido pela ética, Buber fundamenta a sua antropologia na categoria do *entre* o humano e o divino, fazendo com que, da parte do homem, a relação intersubjetiva

seja conduzida necessariamente ao fundamento do *interhumano*, enquanto resultado da relação dialógica. Esse fundamento é filosófico?

No pensamento de Buber, a relação primordial torna-se o fundamento de todas as relações humanas. É nessa relação primordial que o homem encontra seu sentido e se compromete com a própria existência no mundo da vida. Essa relação, na relação com os entes, é compreendida por Buber de duas maneiras: tomando-os por objetos ou colocando-se na presença deles. Essas duas atitudes são expressas por aquilo que o autor chama de palavras-princípio, respectivamente a palavra-princípio Eu-Isso e a palavra princípio Eu-Tu. Nesse texto, explicitarei os pressupostos da antropologia filosófica de Buber, evidenciando que a fundamentação da existência do homem e o significado de cada palavra-princípio é a ratificação teológica do seu pensamento, expressa em conceitos filosóficos.

2 A LINGUAGEM ENQUANTO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

A compreensão da linguagem em Buber está vinculada à tradição bíblica. Para ele a linguagem é portadora de ser, logo é uma linguagem apofântica. A palavra que, sendo dialógica, habita o terreno do *entre*, requer abertura ao mundo, a um outro, invoca a relação. A palavra indica a própria condição do homem como ser existente. O homem habita a palavra². Ela não só é proferida pelo ser, como instaura modos de existir do ser humano, ou melhor, uma postura dual 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”

² Heidegger, em alguns de seus escritos, também compreende a linguagem como morada do homem, mas em um sentido totalmente desprovido do vínculo com a tradição bíblica.

(BUBER, 2001, p. 53).

Esse par de palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso revela duas atitudes: a atitude do Eu que profere a palavra Eu-Tu, que permite ao homem entrar em relação dialógica com um ser a quem invoca como um Tu; e a atitude do Eu que diz Isso, que permite ao homem, enquanto cognoscente experimentar, possuir e pensar os entes que o cercam. O homem profere um Tu ou um Isso conforme sua atitude e, a cada vez que diz Eu, está pronunciando um dos pares de palavras-princípio. O Eu é atualizado cada vez que a palavra Eu é proferida igualando-se a uma das duas palavras-princípio (BUBER, 2001, p. 53).

Buber considera as palavras-princípio portadoras de ser, não exprimindo algo existente fora delas, mas fundamentando uma existência. Dessa forma, o dizer uma palavra-princípio é o mesmo que assumir uma das atitudes fundamentais. Proferir uma palavra-princípio e existir é a mesma coisa, pois Buber não faz uma análise linguística, mas uma ontologia da palavra. Sua análise linguística instaura a diferença ontológica e, *entre e através dela*, o homem se introduz na existência.

A postura gnosiológica do homem frente ao mundo impede que o homem o experimente não permitindo que ele seja afetado, colocando-o numa postura de autoeleição frente ao mundo sem uma real relação e participação. A participação só acontece à medida que a relação que não é a de um sujeito abstrato, separado e isolado do mundo, encontra em si mesmo o fundamento de certeza e o fim de todo conhecimento. O ser humano percebe, experimenta, representa, quer, sente ou pensa alguma coisa, mas tudo isso, para Buber, está na esfera do Isso, embora o homem participe do mundo somente no domínio da experiência.

O mundo do Tu tem um fundamento diferente. Aquele que pronuncia Tu não tem um objeto diante de si, não possui nada, no entanto, permanece

em relação. Ao proferir a palavra-princípio Eu-Tu fundamenta-se um modo de se aproximar do mundo diferente do da experiência: é o mundo da relação, que abrange, perpassa e significa as diversas esferas da vida do homem: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com os seres espirituais (BUBER, 2001, p. 55).

A relação Eu-Tu acontece na presença, ou seja, quando um Tu se apresenta ao Eu. Presença aqui significa não um instante cronológico, pontual, mas o instante que instaura, presentifica e atualiza o homem. O homem atualiza no relacionar-se, mas não experimenta. Porém, quando experimenta, ele está distante de um Tu. Pois, “Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio. Somente quando saio daí posso experienciá-lo novamente. A experiência é o distanciamento do Tu” (BUBER, 2001, p. 57).

Disso decorre o fato de o filósofo referir-se à palavra-princípio Eu-Tu como originária, anterior à relação Eu-Isso. Somente depois da atualidade da relação com o Tu, é que o homem pode referir-se, no passado, a essa relação. De fato, Buber coloca a palavra-princípio Eu-Isso no tempo passado. O tempo e o espaço fazem parte do mundo do Isso, enquanto não fazem sentido algum para o mundo do Tu. Essa passagem do Tu ao Isso é inevitável. Uma vez deixando de atuar, por mais exclusiva que a presença tenha sido na relação imediata, interpõem-se meios e o Tu transforma-se em um objeto entre objetos. Em sua existência concreta, o homem lida com objetos, símbolos, pessoas, conteúdos aos quais ele pronuncia um Isso. Ao contrário da relação Eu-Tu, o mundo do Isso tem coerência no espaço e no tempo. A palavra princípio Eu-Isso é pronunciada por um Eu que só tem diante de si objetos e, portanto, fatos do passado:

O Eu da palavra-princípio Eu Isso, o Eu, portanto, com o qual nenhum Tu está face-a-face presente em pessoa, mas que é cercado por uma multiplicidade de “conteúdos” tem só passado, e de forma alguma presente. Em outras palavras, na medida em que o homem se satisfaz com as coisas que experiencia e utiliza, ele vive no passado e seu instante é privado de presença. Ele só tem diante de si objetos, e estes são fatos do passado (BUBER, 2001, p. 60, grifos do autor).

Como ficou claro, anteriormente, o diálogo presentifica o homem de modo efetivo e existencial. Eis a inversão, a explicação de conteúdos teológicos em chave filosófica: o objeto não se contrapõe ao sujeito, mas a presença. Para Buber, a relação do homem com o isso, os entes, é a estagnação, a interrupção, a ausência de presença. É o objeto do conhecimento, que pode ser experimentado, descrito, lembrado, representado, reproduzido, nomeado, classificado, isolado, analisado, decomposto, mas não presentificado, atualizado e vivenciado. Ou seja, a relação do homem com os entes é uma relação de uso. Tal relação jamais é testemunhada na tradição bíblica. A não ser indiretamente: quando alguém da comunidade faz mau uso do dom da profecia ou da cura.

A relação originária é a relação Eu-Tu. Essa relação *entre dois* é anterior à relação Eu-Isso. A relação Eu-Isso é posterior à palavra-princípio Eu-Tu porque é justamente separação de um Eu que se diferencia de um Isso. O Tu é pronunciado antes mesmo de o Eu ter consciência de ser Eu. Essa consciência surge da separação da palavra-princípio Eu-Tu em um Eu e um Tu, ambos posteriores à primeira palavra-princípio. Somente através dessa separação tornou-se possível a palavra-princípio Eu-Isso, através de uma justaposição do Eu e do Isso: “A primeira palavra-princípio Eu-Tu decompõe-se de fato, em um Eu e um Tu, mas não proveio de sua justaposição, é anterior ao Eu. A segunda, o Eu-Isso, surgiu da justaposição do Eu e Isso, é posterior ao Eu” (BUBER, 2001, p. 25).

Cada Tu, conforme o que já foi exposto anteriormente, pode ser transformado em um Isso, após o término da relação, após a cessação do encontro. A passagem da relação Eu-Tu à relação Eu-Isso não ocorre necessariamente. Ocorre através do Eu, que, enquanto sujeito cognoscente, precisa ordenar, classificar os entes ao seu redor. Se em termos epistemológicos esta relação é necessária, no campo da fundamentação ética essa relação é prejudicial porque é insustentável. Mais uma vez, a argumentação teológica é confrontada com o racionalismo moderno, não apenas demarcando uma oposição, mas, sobretudo, se colocando como a melhor argumentação no campo da ética.

Eis uma verdade fundamental do mundo humano: somente o Isso pode ser ordenado. As coisas não são classificáveis senão na medida em que, deixando de ser nosso Tu, se transformam em nosso Isso. O Tu não conhece nenhum sistema de coordenadas (BUBER, 2001, p. 72).

A superação da ‘relação’ entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, iniciado no lógos grego e reificada na filosofia moderna com Descartes, pode ser encontrada no conceito de relação proposta por Martin Buber. A partir, pois, da palavra-princípio Eu-Isso o homem instaura e organiza o mundo dos entes. A partir da relação Eu-Isso, o homem é capaz de produzir conhecimento e fazer a ciência avançar. O mundo do Isso é seguro e inspira confiança: é nele que o homem domina seu objeto e vence o paradoxo gorgiano sem cair no relativismo. Vários sujeitos poderiam referir-se a um mesmo Isso, mesmo que para cada Eu o Isso represente uma coisa diferente. Tal fato demonstra a absoluta necessidade desse tipo de relação. No entanto, essa relação Eu-Tu é suficiente para a realização

do homem? Essa é a aposta das ciências empírico-formais, baseadas, sobretudo, em modelos deontológicos.

Pode-se, portanto, considerar o mundo do Isso como o mundo onde se deve e se pode viver. Um mundo que oferece toda espécie de atrações e estímulos de atividades e conhecimentos. No entanto, Buber alerta para o perigo da sedução do mundo do Isso para o homem, que, contentando-se somente com o Isso, subtrai de si a própria humanidade: “E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem” (BUBER, 2001, p. 74). Portanto, para o autor de *Eu e Tu*, o homem precisa do Isso, mas só se realiza na relação dialógica com um Tu. Pronunciando Tu o Eu se abre para o Ser na sua totalidade. É relacionando reciprocamente com um Tu que o homem se reconhece como Eu, encontra o seu fundamento ontológico.

É nesse nível de discussão que a ética intersubjetiva, baseada em uma antropologia dialógica deve ser ressaltada. Note-se aqui a mudança de paradigma: de um lado, a filosofia moderna, pretensamente científica e racional estabelece como paradigma epistemológico a relação sujeito-objeto. De outro lado, a relação, através das palavras-princípios Eu-Tu e Eu-Isso, é apresentada por Buber como *relação fundamental*, como estrutura ontológica capaz de suportar³ o mundo, de maneira ética e intersubjetiva, através da linguagem.

3 O DIÁLOGO ENQUANTO FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO

3 Para evitar mal-entendidos, utilizo a palavra suportar no sentido de alicerce, base, lastro. Para expressar tal realidade os latinos cunharam a palavra *fundamentum*. Os gregos, além da palavra *ba,sij* (base), possuem a palavra *qeme,lioj* (pertencente ao fundamento) e também a palavra *vHpo,keimai* (servir de base), ser admitido como princípio.

Ao refletir sobre o evento primordial - a relação -, Buber esboça uma antropologia do diálogo, recusando uma abordagem do homem que prescindia ou omita o *a priori* da relação. A compreensão do homem como ser dialógico afronta a antropologia filosófica clássica, uma vez que está em jogo a totalidade do próprio mundo. E, onde o filósofo, “[...] não é um observador indiferente de um processo ou de um mecanismo que busca o princípio de sua compreensão em um elemento exterior a si mesmo” (ZUBEN, 2003, p. 202). O ponto decisivo dessa argumentação, bem como a visível dificuldade, esbarra no argumento teológico: a relação Eu-Tu não se esgota na relação gnoseológica.

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

Nessa obra, *O problema do homem*, Buber reflete sobre as tentativas antropológicas na história da filosofia. Aí ele aponta para o surgimento da problemática acerca do homem e as lacunas que impediram uma resposta satisfatória por parte dos filósofos analisados. O olhar panorâmico e a descrição crítica, apresentada pelo filósofo, permitem esboçar as linhas gerais de sua antropologia, referendada na categoria do *inter-humano*, para a qual toda relação Eu-Tu converge, a relação com o Tu eterno.

É necessário afirmar, sem rodeios, que a característica do homem esboçada por Buber é a do homem religioso⁴. Daí decorre a tarefa do

⁴ *Exemplum praebe*. A antropologia filosófica esboçada por Heidegger, olhos postos na finitude, possui o seu fundamento na pré-compreensão. Para evitar a prolixidade, reenvio o leitor a uma

filósofo e de sua ciência: uma antropologia filosófica que queira abordar o homem em sua totalidade, demanda uma autorreflexão, um entrar, por parte do filósofo, na dimensão única de sua própria vida. Só o homem capaz de solidão tem condições de desempenhar essa tarefa. Aquele que se encontra a sós consigo mesmo consegue, nessa sua solidão, descobrir o homem em si próprio e a problemática humana em sua própria problemática (BUBER, 1962, p. 18). Essa imagem do filósofo, um tanto quanto sartreana, só encontra correspondente na tradição bíblica, na figura do profeta e do patriarca.

No livro *O problema do homem*, Buber distingue a história do espírito humano em épocas. Chama atenção o estilo de escrita dessa pretensiosa retomada história do problema do homem. Estilo esse que poderia ser caracterizado entre Hegel e Heidegger, à medida que usa deliberadamente palavras como “espírito humano”, “épocas”, na descrição do homem e do mundo. Tais épocas dizem respeito ao homem e ao mundo. Segundo ele, existe uma época em que o homem se sente em casa no mundo, isto é, ele vive no mundo como num lar; e outras épocas em que o homem se sente sem lar, vive no mundo exposto à intempérie e nem consegue armar uma tenda. Para Buber, somente nessas épocas sem lar é que o problema do homem surge para o homem: “Nas primeiras [épocas], o pensamento antropológico não existe a não ser como uma parte do pensamento cosmológico; nas segundas, o pensamento antropológico ganha sua profundidade e, com ela, sua independência” (BUBER, 1962, p. 19). É assim, travestindo a experiência dialógica da tradição bíblica em roupagem filosófica, que Buber passa em revista o problema do homem de Aristóteles à atualidade.

excelente obra, recentemente lançada, que faz um balanço das questões epistemológicas da antropologia (STEIN, 2009, p. 101-118) precisamente o item 13: “A pré-compreensão como base de unidade do ser humano?”.

O primeiro a compreender de forma crítica a questão antropológica, segundo Buber, foi Kant. Ao explicar que o espaço e o tempo são formas da nossa própria compreensão do mundo, não cabia mais ao homem construir uma nova casa, mas conhecer-se a si mesmo. Kant propôs então as famosas quatro perguntas: Que posso conhecer? Que devo fazer? Que posso esperar? Que é o homem? As três primeiras encontrariam resposta, respectivamente, na Metafísica, na Ética, na Religião. Porém, a resposta à última questão, que demandaria uma Antropologia Filosófica, compreenderia as demais. Buber diz que Kant não chegou a responder sua quarta pergunta. Diferentemente de Heidegger, que debita o fracasso da resposta de Kant ao seu ponto de partida⁵ (epistemologia) para resolver uma questão metafísica (ontologia), Buber, tal qual um profeta do seu tempo, vê nesse fracasso a justificativa filosófica para ancorar o seu pensamento antropológico, baseado no diálogo.

A acribia e a densidade da análise da questão antropológica em Kant, somadas à missão do filósofo (o próprio Buber), conduziram-no à constatação do desvio da problemática antropológica no pensamento de Hegel. O pensamento de Hegel, segundo Buber, exerceu uma influência decisiva na maneira de pensar de toda uma época e mesmo em sua atitude social e política. O sistema hegeliano despreza a pessoa humana concreta e a sociedade humana concreta em detrimento da razão do mundo, seu processo dialético e suas estruturas objetivas.

Buber reconhece que o jovem Hegel colocava a problemática antropológica no homem concreto sem falar de um conceito geral, mas de cada homem⁶. Porém, em vão alguém procura o problema do homem real

⁵ Para mais detalhes reenvio o leitor a segunda parte do texto de Martin Heidegger, *Kant e o problema da metafísica*, intitulado “A realização da fundamentação da metafísica” (HEIDEGGER, 1996, p. 27-111).

⁶ Buber se refere ao texto da juventude de Hegel, intitulado *O espírito do cristianismo e seu*

no Hegel maduro. O interesse de Hegel, na maturidade, não é devotado ao homem, mas à razão universal. Para Hegel, o ser humano não passa de meio para a consumação da razão:

O homem não passa de um princípio no interior do qual a Razão universal atinge a autoconsciência plena, e com isso, a sua perfeição. As contradições da vida e da história dos humanos ao ponto onde tudo antropológicamente questionado, a uma interrogação de ordem antropológica; mas que se explicam por uma mera “astúcia” da qual a ideia se serve para atingir, ao suplantar a contradição, a sua própria perfeição (BUBER, 1962, p. 35, grifos do autor).

Sendo, pois, lugar e meio do autoconhecimento da razão, não há para o homem limites para o que ele possa conhecer. Hegel tentou, com isso, dar ao ser humano uma nova casa, não construída no espaço que já tinha sido abalado por Copérnico, mas no tempo. Secularizou o messianismo - tema muito frequente nos seus primeiros escritos -, não apresentando a problemática do futuro. Porém, a convicção na autorrealização do pensamento não conseguiu edificar uma segurança real. Essa crítica à razão hegeliana é perpetrada por Buber, através de uma argumentação teológica (novamente), como garantia e fim de sua antropologia filosófica, centrada na certeza íntima (certeza da fé):

Porém o pensamento, por si só, não tem de poder organizar a vida real do homem, e a seguridade filosófica mais rigorosa pode oferecer à alma a certeza íntima de conduzir um mundo imperfeito à sua perfeição. Hegel, seguramente, não percebeu a problemática do futuro, visto que fundamentalmente, ele vê em sua própria época e em sua própria filosofia o início da conclusão e que, assim, o movimento dialético da Ideia através do tempo, atinge a sua perfeição (BUBER, 1962, p. 39).

destino, escrito em 1799, mas publicado apenas em 1907 (HEGEL, 1998, p. 287-384).

Na continuidade de Hegel, Marx realizou o que Buber chamou de redução sociológica. Ao invés de oferecer uma imagem do mundo, Marx oferece uma imagem da sociedade. Uma imagem do caminho pelo qual a sociedade poderia chegar à perfeição. No lugar da razão hegeliana, Marx coloca as relações de produção e, através da transformação dessas, realizar-se-ia a transformação da sociedade. Como as relações de produção coincidem com o ponto de partida e de chegada em Marx, essa redução sociológica renuncia a uma perspectiva do ser, na qual existe um começo e um fim atemporal. É visível o confronto entre a perspectiva histórico-dialética de Marx e a perspectiva histórico-messiânica de Buber.

As consequências do pensamento de Marx, para a antropologia filosófica de Buber, é o esfacelamento de qualquer estrutura teológica ou superestrutura. Para Marx, o lar em que o homem poderá morar, quando este estiver pronto, se construirá sob as condições de produção. Com Marx, é ponto pacífico afirmar que o mundo do homem é a sociedade. Tal estrutura racionalista e finita não poderia servir de base para o homem peregrino e religioso que Buber tem em mente.

Buber alerta que não será a segurança do futuro (prometida pelo materialismo histórico, através da revolução do proletariado) que evitará a queda do homem no abismo, mas a força capaz de evitar tal queda brotará do desespero, a partir do qual o homem responderá com decisão à pergunta por sua essência: “A força para dar esse passo não pode provir de nenhuma segurança do futuro, mas dessas profundezas da insegurança nas quais o homem, presa do desespero, responde à pergunta pela essência do homem mediante sua resoluta decisão” (BUBER, 1962, p. 42).

Com a introdução da noção desespero, decisão, resolução, propositadamente eu deixarei de lado as análises, um tanto quanto historiográficas, que Buber realiza do pensamento de Feuerbach e

Nietzsche. À medida que a relação entre os homens, mediatizada pelo diálogo, supõe sempre a relação e a atualização da condição humana de cada homem individual, Buber está mais identificado com Kierkegaard. Para ambos, Kierkegaard e Buber, o homem é o lugar da síntese. Uma síntese provisória, é verdade, pois o fundamento dessa síntese, em última análise, é a divindade.

Essa relação é, para Kierkegaard, uma relação efetiva e mútua, de pessoa a pessoa, quer dizer, que o absoluto entre também nessa relação enquanto pessoa. Sua antropologia é, por conseguinte, uma antropologia teológica. Mas ela torna possível a antropologia filosófica de nosso tempo. Para ganhar sua base filosófica, esta antropologia filosófica deve renunciar à pressuposição teológica (BUBER, 1962, p. 66).

Para Buber, essa relação homem-absoluto é uma relação intersubjetiva, ou seja, uma relação recíproca e real, de pessoa a pessoa. Portanto, é na base de uma antropologia teológica que Buber fundamenta a sua antropologia filosófica. Heidegger, por exemplo, não seguiu esse caminho. O filósofo alemão, ao tentar dar resposta ao significado do Ser, constrói uma ontologia fundamental, através da existência daquele ser presente que se relaciona com seu próprio ser e que tem a compreensão do seu próprio ser: o Homem. Todavia, Heidegger não está preocupado com o ser humano concreto (antropologia filosófica), mas com o modo como se dá a existência e como isso contribui para a compreensão do Ser (ontologia fundamental).

A crítica de Buber a Heidegger, em última análise, é a reafirmação da matriz judaica adotada e defendida por Buber, em franca oposição à laicização heideggeriana dos conceitos kierkegaardianos. É, à base de uma antropologia teológica, que Buber imputa a Heidegger a culpa por abstrair as categorias da realidade humana, baseadas na relação Eu-Tu e

Eu-Isso. Ao ouvir de Nietzsche a sentença: “Deus está morto”, só resta ao *Dasein* relacionar-se consigo mesmo. Assim, a existência heideggeriana é uma existência monológica, pois, além de se desviar da relação com o absoluto, também não considera a relação com o outro, na qual o homem experimentaria o Incondicionado. Nas palavras de Buber: “Visto que o homem tornou-se solitário já não pode mais dizer “Tu” ao Deus conhecido e “morto”, resta saber se ele ainda pode dizer ao Deus escondido e vivo “Tu”, com todo o seu ser, a um outro homem, conhecido e vivo” (BUBER, 1962, p. 72).

Heidegger admite uma relação de solitudine entre os seres humanos e estabelece uma relação muito clara para fundamentar uma antropologia filosófica, após a morte da metafísica, através do binômio ocupação/pré-ocupação. Mas, para Buber, a solitudine não é a relação essencial, que coloca a vida de alguém em relação direta com a vida de um outro. A solitudine só coloca um homem em relação com a falta do outro. Partindo do postulado teológico de Buber, no mundo heideggeriano não existe, propriamente, um Tu. Portanto, só é possível compreender o homem em suas possibilidades de relação com tudo que não é ele, mediante a diferença ontológica. Buber recorre à reflexão kierkegaardiana, em clara oposição ao pensamento heideggeriano.

O homem de Kierkegaard, em seu cuidado e angústia, se encontra “só diante de Deus”; o homem de Heidegger, em seu cuidado e sua angústia, se encontra face a si mesmo, nada de si mesmo; e como, em última realidade, pode encontrar-se diante de si mesmo, ele se encontra, sem seu cuidado e angústia, face ao nada (BUBER, 1962, p. 77).

Ante o pensamento do católico Heidegger, Buber recua ao pensador dinamarquês, preferindo este aquele, pois acredita que o pensamento kierkegaardiano apresentava um sistema aberto, onde o homem deveria

tornar-se indivíduo para relacionar-se com o Absoluto. Heidegger, ao realizar a secularização conceitual de Kierkegaard, faz desaparecer o encontro da alteridade essencial. Quem tem razão? Ambos. Buber é coerente com a sua antropologia teológica e Heidegger é honesto no que diz respeito à fundamentação de uma antropologia filosófica, como consequência da morte da metafísica e o fim dos sistemas filosóficos.

Para Buber não é possível encontrar o essencial do ser humano nem no indivíduo, nem no agregado, pois ambos são abstrações. O fato singular da vida humana é o que ocorre entre ser e ser, ou seja, na relação intersubjetiva. O ser humano busca o outro ser humano para comunicar-se com ele numa esfera comum aos dois que, entretanto, ultrapassa o campo de cada um. Trata-se da categoria do “entre”.

4 O INTERHUMANO ENQUANTO SÍNTESE DO HOMEM

Para Buber, existem fenômenos sociais sempre que coexiste uma multiplicidade de homens unidos por um vínculo, que, por consequência, produz reações em comum. Vínculos sociais, para ele, não significa relação pessoal entre indivíduos do mesmo grupo. No domínio do inter-humano, ao contrário, cada um é para o outro um parceiro num acontecimento da vida, podendo estender essa parceria até mesmo entre adversários.

A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto, mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe. É este o fator decisivo: o não-ser-objeto. (BUBER, 1982, p. 137-8).

Para o filósofo judeu, o privilégio do ser humano frente às outras coisas

é a capacidade do homem de resistir à toda objetivação. Este privilégio da não objetivação só pode ser percebido entre parceiros. A confusão entre o social e o inter-humano é atribuída, por Buber, à má interpretação do conceito de relação. Só nos acontecimentos que o homem atualize, ou seja, na presença do face-a-face é que se dá a esfera do inter-humano. O seu desdobramento chama-se dialógico. A pessoa, na relação entre (inter-humano) é o fruto da relação entre o Eu e o Tu na relação, próximo da distinção buberiana entre sentimento e amor:

Os sentimentos, nós os possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita em seu amor. Isto não é simples metáfora, mas a realidade. O amor não está ligado ao Eu de tal modo que o Tu fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza *entre* o Eu e o Tu. Aquele que desconhece isso, e o desconhece na totalidade de seu ser, não conhece o amor, mesmo que atribua ao amor os sentimentos que vivencia, experimenta, percebe, exprime (BUBER, 2001, p. 61, grifo do autor).

Existe, no âmbito do inter-humano, uma problemática que, na prática, instaura uma dualidade entre ser e parecer. No espaço do inter-humano, a verdade está na comunicação entre os homens uns com os outros, na autenticidade que permita a um homem que outro participe de seu ser, sem deixar que se introduza alguma aparência entre os dois. Como isso é possível? Buber responde, reafirmando o seu pressuposto teológico de que a passagem da pressuposição à realização do ser-homem só é possível através da alma.

Se nos tempos primitivos a pressuposição do ser-homem deu-se através da retidão da sua postura ao caminhar, a realização do ser-homem só pode dar-se através da retidão da alma no seu caminhar, através de uma grande honestidade que não é mais afetada por nenhuma aparência, já que ela

venceu a simulação (BUBER, 1982, p. 143).

Nesse sentido, o homem só pode ser compreendido em sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito como presença, como criatura divina. Essa definição do homem como ser de relação é certamente inspirada em Kierkegaard. A relação intersubjetiva, enquanto pressuposto ético, permite a Buber ultrapassar a relação gnoseológica, instaurando a presença.

Tomar conhecimento íntimo de um homem significa então, principalmente, perceber sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito, perceber o centro dinâmico que imprime o perceptível signo da unicidade e toda a sua manifestação. O conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim (BUBER, 1982, p. 147).

O ato de a pessoa tornar-se presente contrapõe-se à relação sujeito-objeto, reificadora do Eu-Isso. A ciência moderna com o seu método predicativo-descritivo reduz a relação homem-homem à relação Eu-Isso. Esse método, ao pensar o homem como mero corpo psicofísico, reduz a abrangência das estruturas visíveis e recorrentes na multiplicidade do humano, deduzindo, através de conceitos gerais, o devir do homem através de formas genéticas. Embora o método analítico das ciências humanas seja imprescindível para fazer avançar o conhecimento do fenômeno, ele não consegue abarcar o conhecimento da individualidade desse fenômeno humano. Esse limite deve ser levado em conta pela ciência do homem (antropologia) transpondo o analítico, para atingir a vida. A proposta buberiana aproxima-se do princípio kantiano no qual o semelhante não deve ser considerado um meio, mas tratado como um fim em si. Porém, o princípio de Buber tem origem e finalidade diferente do dever sustentado pela dignidade humana de Kant. Interessa ao filósofo judeu

saber os pressupostos do inter-humano e da reciprocidade: “O homem é antropológicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana” (BUBER, 1982, p. 152).

Há, para Buber, um destino humano, semelhante à teleologia aristotélica, na qual a individuação, à medida que significa apenas a marca pessoal, é extremamente necessária para a realização do ser-homem. Para ele, o ser-próprio somente completa o essencial - que é a criação da existência humana -, reafirmando a antropologia teológica como fundamento da antropologia. O que leva o inter-humano à sua verdadeira essência é a sua capacidade de abertura entre os homens. Essa teleologia se concretiza na relação-presença entre os homens:

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, 1982, p.152).

Somente, pois, na relação em que se tem em vista a grandeza da vocação à qual o outro é chamado no âmbito da criação, aparece o ser humano, que deve realizar o seu ser-próprio e manifestar sua verdadeira natureza humana. Em cada evento de relação verdadeira, de encontro, o Ser se entrega em sua totalidade, sem mediações nem ações parciais, numa dinâmica de escolher e ser escolhido. Buber, contrapondo a qualquer dualismo que proponha a renúncia ao mundo sensível para alcançar a relação absoluta, supõe que o ato do encontro, na aceitação da presença, é o suficiente.

Como toda relação, a relação suprema exige o Eu, e só pode acontecer entre Eu e Tu. Existe uma peculiaridade proposta por Buber na relação com o Tu eterno, pois em toda a sua exposição sobre a palavra-princípio Eu-Tu é afirmada a exclusividade do ser presente ao Eu, invocado como Tu. Essa exclusividade do Tu só é rompida quando o Tu se transforma num Isso, coisa entre coisas. A relação com o Tu eterno é uma relação em que existe identidade entre a absoluta exclusividade e a absoluta inclusividade.

Na relação com Deus, a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa prescindir de tudo, mas sim ver tudo no Tu; não é renunciar ao mundo, mas sim proporcionar-lhe fundamentação (BUBER, 2001, p. 103).

Deus é, por essência, o único Tu que não deixa de ser Tu para o homem. É a estrutura metafísica que fornece o sentido e suporta a relação horizontal e vertical. É um Tu que nunca se torna um Isso. Neste caso, o distanciamento de Deus não é ausência. O indivíduo, à medida que nem sempre está presente, deseja uma continuidade característica do mundo do Isso. A única forma de dar continuidade à relação suprema é através de uma conversão - um conceito teológico -, que remete o homem novamente ao seu centro, a sua origem, enquanto criatura. “A conversão consiste em reconhecer novamente o centro e a ele voltar-se novamente. Neste ato essencial ressurgem a força da relação do homem, a onda de todas as relações se espalha em torrentes vivas e renova nosso mundo” (BUBER, 2001, p. 118).

Com efeito, é na relação entre os homens que se destaca a palavra explicitada na linguagem. É na vida com os homens que o ser pode

experimentar a reciprocidade do contemplar e ser contemplado, do reconhecer e do ser reconhecido, do amar e do ser amado. Essa relação entre é o prelúdio da verdadeira relação. Após sustentar a diferença ontológica, Buber recai em uma espécie de platonismo para os leigos, procurando enxergar na relação entre os homens a verdadeira imagem da relação com Deus: “A relação com o ser humano é a verdadeira imagem da relação com Deus, na qual a verdadeira invocação participa da verdadeira resposta” (BUBER, 2001, p. 120). Ele sabe que eleger a relação humana como modelo da verdadeira liberdade aprofunda ainda mais o fosso entre Deus e o homem, desfazendo a pretendida unidade originária que a sua antropologia tanto necessita.

A antropologia teológica de Buber ganha seus contornos definitivos quando ele afirma um fenômeno primordial no qual o homem, que entrou em relação suprema com o supremo, não sai deste evento do mesmo modo como entrou. Não se trata de um conteúdo, mas uma presença, que é também uma força. Essa presença encerra três fatos: o primeiro fato é o de ser acolhido e de estar vinculado, que torna a vida mais pesada, porém mais densa de sentido; o segundo é a supressão da questão do sentido na sua inefável confirmação, ele não deve ser interpretado, mas realizado; o terceiro é colocar à prova este sentido, ser intermediário da sua realização no mundo sem nenhuma prescrição prévia, uma vez que cada um só pode por à prova o sentido recebido na unicidade de seu ser e de sua vida.

Da mesma forma que o Tu eterno não pode ser reduzido a medidas e conceitos, Deus não pode ser encontrado no mundo, nem fora dele, uma vez que não pode ser pensado ou experienciado. Toda referência a Deus não passa de metáfora. No entanto, o homem aspira à continuidade da posse de Deus no espaço e no tempo, buscando a duração da presença e a extensão temporal. Por isso Deus, o Tu eterno é fundamento da relação,

torna-se objeto de fé e de culto. A única garantia de continuidade está na elevação dos seres ao Tu, para que neles ressoe o Tu eterno. Só dessa forma, mesmo não podendo nem devendo se libertar do mundo do Isso, o homem pode assegurar o vínculo temporal numa vida relacional e um vínculo espacial na comunidade unida ao seu centro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É nesse movimento de ida e de vinda da Palavra eterna e eternamente presente na história, que se renova o contato do Eu e do mundo e, aí, onde reina a palavra ativa, perdura um acordo entre o Eu e o mundo. Quando a Palavra se torna válida, acontece a alienação entre o Eu e o mundo. A cada perdição (queda) mais profunda, segue uma conversão mais originária. Nesse processo em espiral Deus se manifesta. Esse movimento antropológico é nomeado por Buber de conversão, o movimento teológico dessa relação recebe o nome de redenção.

Portanto, a redenção do ser humano está no movimento de conversão, ou seja, no retorno ao vínculo da presença, que faz com que Deus se aproxime do “entre seres” e realize a atualização do homem na atualização do mundo. Buber descreve o homem concreto de seu tempo. A concretude da vida humana interessa à sua filosofia dialogal e é para esse homem que Buber escreve.

Este homem concreto não é um ser solitário, fechado em si e em seus próprios pensamentos, desligado de qualquer corporeidade e de qualquer relação com um mundo exterior. Ao contrário, esse homem concreto é o homem criatura, feito a imagem e semelhança de Deus. Só esse homem,

alfabetizado na Torá, compreende a antropologia teológica de Buber, travestida de conceitos filosóficos e não fica constrangido com essa relação Deus-Homem/Homem-Deus.

REFERÊNCIAS

- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 5. ed.. São Paulo, SP: Centauro, 2001.
- _____. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1982.
- _____. **Le problème de l'homme**. Paris: Aubier Montaine, 1962.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Escritos de Juventud**. México: FCE, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. México: FCE, 1996.
- STEIN, Ernildo. **Antropologia filosófica: questões epistemológicas**. Ijuí, RS: Unijuí, 2009.
- ZUBEN, Newton Aquiles Von. **Martin Buber: cumplicidade e diálogo**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

Recebido em: 13 Março 2010

Aceito em: 28 Março 2011

