



HUMANIDADES



ATHENEUS
coleção acadêmica

Martin Buber

e o sentido da educação

GIZELE PARREIRA



editora ifg

ESTE LIVRO INSTIGA O LEITOR a repensar a educação pela perspectiva dialógica de Martin Buber, filósofo judeu do século XX. Contempla-se a necessidade de que a relação professor-aluno extrapole o campo pedagógico e adentre o campo dialógico, transformando a escola em uma comunidade suprassocial. Na filosofia buberiana, o diálogo encerra elementos do inter-humano: autenticidade, presença, abertura e conversação genuína, os quais se voltam para a esfera das relações, esfaceladas pela coisificação do homem na modernidade. Buber, o “filósofo do encontro”, defende que a atualização do Ser humano é efetivada por meio das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, ambas cruciais para a consumação da existência humana: no Eu-Tu o homem entra em relação com seu semelhante e no Eu-Isso experimenta o outro ou o mundo. O pensamento de Buber nos faz reconhecer na educação o sentido de resgatar a humanidade das vivências humanas.



HUMANIDADES

Martin Buber

e o sentido da educação

GIZELE PARREIRA

ISBN 978-85-67022-08-6

© 2016 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás.

Os textos assinados, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião do Instituto Federal de Goiás. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

É permitida a reprodução total ou parcial desde que citada a fonte.

P258m

Parreira, Gizele Geralda

Martin Buber e o sentido da educação/ Gizele
Geralda Parreira. -- Goiânia: IFG, 2016.

256p.:

ISBN 978-85-67022-08-6

1. Martin Buber. 2. Educação. 3. Relação dialógica.
4. Educação – filosofia. 5. Educação – perspectiva humana.
I. Parreira, Gizele Geralda II. Título

CDD 370.1

Catálogo na publicação:

Maria Aparecida Andrade de Oliveira Tsu – CRB /1–1604

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás

Editora IFG

Rua T-46, 166, Setor Oeste

Goiânia/GO | CEP. 74125-200

(62) 3240-7761

editora@ifg.edu.br

*à minha filha Jordana,
meu Tu, meu Isso:
legítima realização da minha existência.*

As coisas ajudam-se umas às outras. Mas ajudar significa: mesmo em uma vontade conjunta, fazer o seu, por si mesmo. Como aquele que ama mais não prega amor ao outro, mas ele mesmo ama e, em certo sentido, não se importa com o outro, mas faz sua parte, por si mesmo, pela intenção de ajudar. Isto significa que o que propriamente acontece entre os seres não acontece por meio de seu relacionamento, mas por meio da ação de cada um deles, por si mesmo, aparentemente solitária, aparentemente desligada. Isto é dito na parábola: “Se um homem canta e não consegue alçar sua voz e o outro vem para ajudá-lo e começa a cantar, então o primeiro também pode agora alçar sua voz. E este é o segredo da união”. Ajudar o outro não é tarefa, porém uma coisa inteiramente compreensível, a realidade na qual a vida comunitária está fundamentada. Ajudar não é virtude, porém uma artéria da existência.

Martin Buber

Sumário

Prefácio

O sentido da educação em Martin Buber	11
---------------------------------------	----

Introdução 15

1. Um encontro com o pensador Martin Buber: do sentido das relações 41

A vida de Buber: das experiências concretas às reflexões	43
--	----

O significado do homem e a tarefa da “antropofilosofia”	55
---	----

Da comunidade à sociedade: a objetivação das relações humanas e a perspectiva <i>da nova comunidade</i>	65
---	----

2. Um encontro com a autenticidade: o sentido da relação 77

O homem: um ser de relações	78
-----------------------------	----

O Eu-Tu, o Eu-Isso: atitudes reveladas nas palavras-princípio	82
---	----

A gênese das palavras-princípio: do Tu-inato ao Tu-eterno	101
---	-----

O contato, o encontro e a primazia do diálogo	112
---	-----

Categorias dialógicas: retomando o significado de diálogo em Martin Buber	127
---	-----

Os elementos do inter-humano: legitimando a categoria do entre, da reciprocidade e da relação	142
---	-----

3. Um encontro com a educação em Martin Buber: o sentido da comunidade	161
Uma imagem de educação em Buber	162
Eu-ensino-você-aprende <i>versus</i> você-fala-eu-escuto: da distância ao encontro na relação educadora	163
A função educadora: da vontade de poder e do Eros à dialogização	170
A educação e a edificação da comunidade na vida e da vida na comunidade	183
De uma educação informadora à educação para a comunidade	192
A formação do caráter e o resgate da humanização: da função da educação	207
O grande caráter e o nascimento de uma nova unidade da humanidade	215
Do término de um ciclo <i>dialogus finalis</i>	223
Referências	247

Prefácio

O sentido da educação em Martin Buber

A história da filosofia contemporânea desenha o século XX como uma época essencialmente perspectivista, o que, se escutarmos Nietzsche — ou Foucault —, pode ser, mesmo, um elogio. Seria a maneira própria de ser da filosofia em nossa época: *ensaio*, antes de tudo. Mas há também os que deploram essa *funesta situação*. Não mais teríamos filosofia, mas filosofias. Husserl, com sua *Krisis*, é a voz mais respeitada dessa compreensão. Aquém dessas divergências, no entanto, o fenômeno é incontestável: escolas (correntes) filosóficas em profusão. E não demorou a constituição de quadros, mapeamentos das filosofias *mais significativas*. Espécie de “ranqueamentos” muito caros ao espírito escolar. Os mais variados “ismos”. E, na contramão, uma ausência: o *buberianismo*.

Se pudéssemos rastrear o pensamento do século passado, o pensador Martin Buber compareceria bastante modesto. Não figuraria entre os grandes intelectuais de nenhuma *respeitável* corrente. Se, eventualmente, se encontra um lugar para ele, logo se o define como subalterno, como tributário de outrem: de Kierkegaard, de Heidegger, de Lévinas, de Rosenzweig, de Scholten. E não se trata somente de um alojamento numa taxinomia de eruditos. Não se lhe reconhece grande importância na discussão das questões mais *urgentes* do homem moderno. Não se trata de desconhecer os problemas vividos, e tragicamente, da civilização ocidental, especialmente na primeira metade do século, com as duas grandes guerras. Ousaria afirmar que, em Buber, os mesmos problemas são *outros*.

Não cabe, aqui, inventariar esses problemas, definidos como problemas pela sociedade europeia moderna, ou seja, pela filosofia contemporânea. Como já assinalado, há uma pluralidade de *tradições*, cada uma com suas urgências, cada uma com seus *objetos*. A sociedade e a história, para os que acreditam em dialética. As coisas, o homem, o mundo, o sujeito, a existência, para os fenomenólogos. A linguagem, o símbolo, as formas, para os lógicos. As estruturas, os espaços de pensamento, a racionalidade, para historiadores outros. O discurso buberiano, embora atento às questões de seu tempo, realizava-se numa espécie de inflexão para espaços pouco privilegiados. Importa, sem dúvida, a sociedade. Trata-se, no entanto, de um lugar de pessoas. Se se pode reconhecer dialéticas, não seriam as de movimentos já sempre esperados, mas os diálogos entre um *Eu* e um *Tu*.

As inúmeras traduções de *Ich und Du* me parecem já o sinal de algo extraordinário. Numa tradução nunca se *traduz* ou se repete, objetivamente, um sentido. *Je* não é *Eu*, nem *Ich*. *Tu*, para um francês, não é nosso *tu*, nem o *Du* tudesco. Em certas línguas, *tutear*, ou *tutoyer* (em francês), somente é permitido num clima de amizade. Importam, sem dúvida, as coisas. Não aquelas, porém, da geometria euclidiana, pura extensão. No reino da *res extensa*, não há espaço para pessoas. Um *retorno às coisas mesmas*, para Buber, nunca poderia ser solitário. A fórmula husserliana teria que ser estendida: às *coisas, sempre em companhia de*. É com o outro que as coisas e o mundo podem recuperar seu encanto, bem como seus segredos. E a linguagem, a seca linguagem do logicismo, ou, no outro extremo, da mera comunicação, ativismo comunicativo,

muda, com Buber, de estatuto. Ao contrário do que aprendemos com os formalistas, a linguagem, aqui, somente tem sentido enquanto *fala* a um tu.

Eis, em meu entender, o terreno em que os estudos (buberianos) de Gizele Parreira se desenvolvem. Não se trata de uma simples exposição do pensamento do filósofo. Nem de um comentário pessoal de uma leitura prazerosa. Lembrando Merleau-Ponty, vemos, aqui, realizada a máxima fundamental da pesquisa em filosofia: *pensar de novo*.

Novidade paradoxal, pois, a par de se embrenhar na rede conceitual do filósofo, utiliza-o para pensar o objeto de sua predileção: a educação. Após Foucault e Deleuze, a filosofia como *ferramenta* já não provoca tantos pudores. Um autor, uma obra, não são propriedades nossas. Ao contrário, diz aquele, sua companhia termina quando não mais se presta, quando não mais *serve* ao nosso pensamento. Um filósofo, retruca este, precisa ser desfigurado por seus leitores. Antes que preservar seu pensamento, deve sair de nossas mãos irreconhecível, um *monstro*. É que a verdade é sempre *nossa* verdade, apesar da história da filosofia. Gizele, com este livro, ao colocar em discussão a possibilidade da “proposta dialógica de Buber como referencial da ação educadora” na atualidade, assume o risco deste gesto.

José Ternes

PROFESSOR PERMANENTE DO PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS.

Introdução

Tudo que existe, ou confronta o homem, ou é para ele objeto passivo. É nessa dualidade da relação com o ente — encontro ou observação — que o ser humano se constrói. Não são duas formas de manifestação, e sim duas formas básicas de nosso coexistir com os seres. A criança que chama pela mãe e a criança que contempla a mãe, ou a criança que se dirige à mãe sem pronunciar palavra, apenas olhando-a nos olhos, e a mesma criança que percebe a mãe como qualquer outro objeto, mostra a dualidade em que o homem se encontra e se mantém. O que aqui se torna manifesto é a dupla estrutura da própria existência humana: por serem ambas as maneiras básicas de nossa coexistência com os seres, são elas as duas maneiras básicas de nossa existência em si: Eu-Tu e Eu-Isso.

Martin Buber

As experiências e as vivências que tivemos ao longo de nossa história, sem dúvida, impeliram-nos à aproximação e ao consequente “encontro” com a concepção dialógica do filósofo judeu Martin Buber (1878–1965). Nossa identificação com esse autor aconteceu diante do rigor do seu pensamento e, igualmente, da profundidade humana com que nos deparamos no cerne da sua obra. Essa profundidade nos remete à possibilidade altruísta de o homem ir ao encontro do seu semelhante e estabelecer com ele a relação autêntica, necessária para que ambos sejam mutuamente reconhecidos. Quando alguém se apresenta verdadeiramente para o outro, invocando-o

por Tu, e tem o seu chamado ouvido — reciprocamente —, instaura-se a relação, acontece o encontro e é atualizado o reconhecimento entre duas pessoas humanas.

De acordo com Zuben (2003, p.12), “a resposta a uma interpelação supõe a situação prévia de reconhecimento do outro em sua alteridade”. O estar-realmente-com-o-outro sempre nos chamou a atenção em relação tanto ao significado que representa como ao que é plausível para presentificá-lo na vida das pessoas — mais especificamente, na vida que é vivida entre as paredes de uma sala de aula escolar.

Nesta obra, procuramos considerar, destarte, as possibilidades de a escola de nossa época se orientar pela perspectiva dialógica de Martin Buber, por julgarmos importante a edificação de interações mais humanas entre aqueles que constituem a esfera escolar. Essa intenção adveio da nossa experiência profissional no campo das Ciências Humanas (Educação e Psicologia), no qual temos vivenciado, durante mais de vinte anos, situações que nos remeteram à perplexidade, causando-nos alguns questionamentos acerca do universo escolar, ante o tipo de relações estabelecidas entre as pessoas dentro das salas de aulas, notadamente, relações esvaziadas de proximidade, cuidado, interesse mútuo, altruísmo e diálogo.

Nossa reflexão acerca desse assunto não se engendrou com base em uma posição distante e observativa. Ao contrário, desenvolvemos nossa ideia do interior das salas de aulas, desde a educação infantil até o ensino médio — trajetórias da vida escolar das crianças e dos adolescentes de nossa época. Fundamentamo-nos na nossa atuação como professora e psicóloga escolar, bem como no trabalho como orientadora de

estágio supervisionado do curso de Psicologia no campo escolar. Nossa ocupação profissional, de maneira significativa, proporcionou-nos reunir vivências que nos serviram, do mesmo modo, de referencial e de motivação para ampliar nossa práxis, vislumbrando um caminho diferente do encontrado até então a propósito da relação entre professor e aluno.¹

Percebemos que a escola do nosso tempo está impregnada pelo contexto social, econômico, político e cultural no qual está inserida. Esse contexto, inundado pelas constantes mudanças tecnológicas e pela produção massiva, tem levado a instituição educacional pública e particular a uma situação em que a interação entre as pessoas que a constituem torna-se cada vez mais coisificada e desnaturada, dando espaço ao individualismo, à racionalidade e à objetividade em excesso. Esses modos de relação são perceptíveis em todo o âmbito escolar, todavia têm produzido impacto considerável no que se passa entre o professor e o aluno, por isso colocamos em foco essa relação.

Notamos que, no ambiente escolar, as relações — fundamentalmente as que “brotam” entre o aluno e o professor — não sofrem em vão. Elas são o reflexo da crise que atinge a humanidade, na qual o interpessoal é perdido em razão do esgotante excesso de conteúdos, da falta de tempo, da intolerância, do desencontro, da insatisfação, da decepção, da indisciplina, do desânimo e, até mesmo, da falta de diálogo; descharacterizando, em primeiro lugar, a escola como ambiente

¹ Há alguns anos trabalhamos como orientadora de estágio supervisionado no curso de Psicologia (campo escolar), desenvolvendo trabalhos pertinentes a essa área em escolas da rede pública e da rede particular da cidade de Goiânia/GO.

de interações vívidas e, em segundo lugar, os indivíduos que nela estão como seres humanos.² De acordo com Martins (2006, p.46), “num momento histórico como o presente, a população escolar está continuamente sendo submetida dentro e fora da sala de aula a uma visão da sociedade racional, técnica, massificadora e consumista cada vez maior”.

Num cenário como esse, a finalidade da escola — representada pela figura do professor — de participar na formação de cidadãos competentes, autônomos e emancipados acaba dissipada em meio ao caos que impera no ambiente escolar. Na verdade, ocorre um esvaziamento de sentido, pois não há a contemplação daquilo a que a escola se destina, tanto que à questão humana sequer é feita uma alusão, o que, na vida moderna, torna-se um fato, pois, segundo Zuben (2003, p.184), na contemporaneidade o mundo tem sido relegado à condição de ser “habitado e regido pelos pregadores da ‘morte do homem’ e pelos arautos do advento da mega-máquina”. Esse autor refere-se ao eclipse do humano, ou seja, uma época de indeterminação na qual o homem tem sucumbido, cada vez mais, à objetivação da sua própria existência. Sobre esse contexto, Zuben (2003, p.205) esclarece que houve

2 Das relações existentes dentro das escolas atualmente, um número pequeno se respalda no diálogo. Esse número pode ser observado não no trabalho diferente que é desenvolvido por escolas distintas, mas sim no trabalho diferenciado de professores que se prestam, intuitiva ou instintivamente, ao diálogo com os alunos e com as outras pessoas do seu campo de trabalho, tanto na escola pública como na particular. Essa atitude Buber (2008a, p.92) chama de “iniciativa pessoal do professor”, que ainda é possível na vida moderna quando nos referimos a viabilidade da perspectiva dialógica.

o declínio progressivo e inexorável das antigas formas orgânicas de vida comunitária, como, por exemplo, a família, a aldeia, a comunidade. A época caracterizada pela falta de moradia deixou o homem mergulhado nas profundezas melancólicas de sua solidão. O mundo de Aristóteles veio para dar ao homem uma segurança cosmológica. O homem da era moderna, privado novamente dessa segurança, uma vez que sua moradia foi de novo abalada profundamente, viu apresentar-se diante de si nova segurança sociológica, possibilitando-lhe íntimo vínculo com seus semelhantes. Tais formas, no entanto, começavam a deteriorar-se, cedendo lugar a novas manifestações de comunidade [...]. Elas não conseguiram transmitir plenamente ao homem aquele sentimento de segurança ou confiança que havia perdido.

A modernidade trouxe consigo o advento da máquina e da tecnologia inovadora. Em contrapartida, o homem se distanciou do que tinha imaginado como um “mundo novo” e sua expectativa não foi cumprida, o que o fez se ressentir ante a decepção. A comunidade se foi e a sociedade chegou instaurando uma crise que, segundo Martins (2006, p.46), afeta o homem, a escola e, obviamente, a relação entre o professor e o aluno. Assim, todos “precisam ser retomados em seus modos existenciais”. O autor trata ainda da consciência das pessoas de que

o homem contemporâneo corre grande risco e pode perder [definitivamente] seu lugar e significado, como consequência da tecnologia e da produção em massa que controla a sociedade. [Pois] a sociedade industrial-tecnológica transforma as pessoas em peças da realidade, que a ciência pode manipular e que a tecnologia pode controlar. (MARTINS, 2006, p.46).

Ao panorama apresentado somamos o anseio de pensar, especialmente para o que emerge entre aluno e professor,

em algo que possa “expressar a esperança que deve animar as pessoas, assumindo um posicionamento corajoso diante da concepção do humano” (MARTINS, 2006, p.47). Vislumbremos, com isso, o resgate dessa dimensão no âmbito escolar, destacando que as relações fundadas naquela visão podem traduzir formas autênticas de interação pessoal dentro da sala de aula, as quais se imbricarão no reconhecimento, no crescimento, na autonomia intelectual e na confirmação do aluno e do professor. Nossa intenção é ponderar sobre uma articulação significativa e equilibrada da realidade moderna com a dimensão humana que propicie uma atitude diferente da tradicional relação professor-aluno baseada no “eu-te-ensino-e-você-aprende”. Uma atitude que seja fundamentada em um diálogo e uma interação entre educador e educando e que ultrapasse o campo do objeto e do conteúdo, suscitando a genuína esfera do humano, em prol da formação do que Buber denomina “grande caráter”, que é a manifestação plena da vida-na-humanidade. O “grande caráter”, segundo o filósofo, é a pessoa capaz de reconhecer no seu semelhante um ser único e essencialmente humano (BUBER, 2002).

Reiteramos que nossa proposta é apreender as possibilidades de uma escola ser alicerçada em autênticas relações entre o professor e o aluno por meio da perspectiva dialógica. Buscamos, dessa forma, oportunizar o resgate da dimensão humana, a qual, de acordo com o pensamento buberiano, é o caminho para a formação dos grandes caracteres. Todavia, não compreendemos a filosofia de Buber como uma panaceia ante a que expomos, mas, conforme nossa formação e nossa convicção, acreditamos

— visceralmente — no potencial vigente e sustentador das ideias de Buber acerca do homem, da sociedade, da escola, da vida em comunidade e, especialmente, da função educadora.

Essa afirmação não significa uma aceitação cega do pensamento desse filósofo como se fosse um dogma; implica, antes, um anseio de compreender — ou ao menos abraçar³ —, minuciosa e paulatinamente, cada ponto de suas ideias, a fim de permitir que seu pensamento e suas convicções se revelem de modo cada vez mais claro e sem mistério, por intermédio de leituras e estudos que principiam com este livro. Para tanto, o que fazemos é tão somente iniciar uma reflexão acerca de algo que inclui, como enunciamos, nossa experiência e vivência concreta quanto à relação entre professor e aluno, sob o ponto de vista da filosofia do diálogo de Buber. Assinalamos, nesse sentido, o que o filósofo assevera sobre a existência dialógica instituída na relação inter-humana, ressaltando sua compreensão de que o homem é essencialmente relacional, o que se expõe, por exemplo, na aproximação estabelecida pelo autor com o prólogo do Evangelho segundo João: “no começo é a relação” (BUBER, 1974, p.20). A concepção dialógica buberiana mostra-se, portanto, uma elucidação do fenômeno do inter-humano. Cabe-nos questionar: em que isso se relaciona à escola?

3 De acordo com Buber (apud ZUBEN, 2003, p.45), “o mundo não é compreensível, mas pode ser abraçado pelo abraço em um de seus seres”. Não é impossível compreender a concepção buberiana, mas conhecê-la exige rigor e disponibilidade de tempo. A cada dia descobre-se um novo sentido na obra do filósofo, o que a torna sempre atual. Nos momentos em que nos parece mais árdua a compreensão, abrimo-nos à possibilidade de “abraçá-la” e permanecer com ela até que o encontro se realize e depois se dissipe para outra vez tornar a se realizar.

Ora, acreditamos que, se a interação ocorrida entre pessoas suscita trocas dialógicas, entre aluno e professor não pode ser diferente. Encontra-se nisso o esteio de toda nossa reflexão: o foco deve ser o que se passa na inter-relação, que só pode ser vivida por dois parceiros, os quais, nesta obra, serão considerados como o homem (professor) e o outro (aluno). Em outras palavras, o foco deve ser o entre-dois: a esfera da qual ambos participam no momento em que há o “envolvimento”, no momento em que impera o anseio de “abraçar com amor” o outro, o que, em hebraico, significa conhecer. “O amor testemunha a existência de um parceiro” (BUBER, 2007b, p.59).

É importante salientar, contudo, que o professor não deve permanecer em constante relação Eu-Tu com o aluno — o que inclusive se mostra impossível —, mas deve ter abertura, deve disponibilizar-se para uma ligação com a totalidade em que o indivíduo se constitui, estabelecendo uma presença autêntica e potencial e transmitindo a segurança de que realmente considera o aluno — deve ter, assim, uma atitude Eu-Tu. Para o filósofo judeu, é fundamental que o professor vá até o lado do aluno numa experiência real e concreta (envolvimento) e, dessa forma, evite que a relação de ensino se transforme numa relação arbitrária e impositiva (BUBER, 1982).

O professor não deve se esvaziar de si ao se “envolver” com o aluno, do contrário o ensino fica prejudicado. O envolvimento é que vai constituir a relação ensino-aprendizagem. Por isso, o professor deve experimentar a realidade do aluno, mas não deve perder a clareza de sua própria realidade. O professor deve ter, em sua atitude em relação ao aluno sustentada pelo Eu-Tu, uma perspectiva

diferente no que se refere à mutualidade. Segundo Buber (1974, 1982), há algumas relações Eu-Tu que “não podem realizar-se na plena mutualidade”, pois têm que conservar as características próprias dos envolvidos. Uma dessas relações é a interação professor-aluno, da qual o ensino e a aprendizagem necessariamente fazem parte.⁴

Os princípios buberianos são significativos para o processo educativo instaurado entre professor e aluno, uma vez que, se não houver envolvimento por parte do professor, o elemento dialógico deixa de imperar e o aluno (novamente) é relegado ao estado de coisa. Mesmo diante do limite da mutualidade na relação, o professor deve confiar no potencial do aluno, apreendendo-o como pessoa; deve conhecer seu aluno sob o aspecto e o sentido que tem essa palavra.

Para Buber, quem conhece ama, contudo com um amor diferente do comumente considerado. O amor de que fala o filósofo é o amor que “realça cada coisa”, destacando-a das outras, porque o mundo somente é conhecido quando o homem experimenta intensamente a realidade das coisas a sua volta com “o espírito do sentido ativo do homem que ama” — com o espírito do Tu. Nesse sentido, na relação professor-aluno, cabe ao professor conhecer o aluno, pois, de acordo com Buber (1953 apud ZUBEN, 2003, p.45): “o homem que ama vê a coisa como única, ela mesma em seu ser. O homem que ama confirma, na coisa cujo ser ele realiza, o conteúdo misterioso do todo”. O amor que mencionamos não se refere aos

⁴ Retomaremos a questão da restrição da mutualidade na relação dialógica na parte final deste livro.

sentimentos; refere-se à ação imediata do homem sobre o que está face a face com ele. Os sentimentos somente acompanham o amor, mas não o constituem, podendo mesmo ser de várias qualidades, conforme destaca Buber (1974, p.16–17):

O sentimento de Jesus para com o possesso é diferente do sentimento para com o discípulo-amado; mas o amor é um. 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. O amor é uma força cósmica. Àquele que habita e contempla o amor, os homens se desligam do seu emaranhado confuso próprio das coisas; bons e maus, sábios e tolos, belos e feios, uns após os outros, tornam-se para ele atuais, tornam-se Tu, isto é, seres desprendidos, livres, únicos, ele os encontra cada um face a face. [...] e então ele pode agir, ajudar, curar, educar, elevar, salvar. Amor é responsabilidade de um Eu para com um Tu: nisso consiste a igualdade daqueles que amam igualdade, que não pode consistir em um sentimento qualquer, igualdade que vai do menor ao maior, do mais feliz e seguro, daquele cuja vida está encerrada na vida de um ser amado, até aquele crucificado durante sua vida, na cruz do mundo por ter podido e ousado algo inacreditável: amar os homens.⁵

Entretanto, o homem que ama e que conhece se presta a esse ato, ou não; o que, igualmente, revela-nos a atitude do

⁵ Foi feita atualização ortográfica de todas as citações de obras anteriores ao Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, vigente desde o ano de 2009.

professor em relação ao aluno.⁶ Aí está o princípio relacional do homem e também do mestre: somente se realizam quando em relação. Como afirma Buber (1974, p.4): “Não existe o eu em si;⁷ existe apenas o Eu da palavra Eu-Tu e o Eu do Eu-Isso”. Não se trata de “vocábulos isolados”, mas de “pares de vocábulos” que têm um só significado: a ação enunciada pelo homem diante do outro, diante do mundo. A ontologia do ser do homem não compreende as duas atitudes em si, mas a atualização de cada uma delas. “Aquele que profere uma palavra-princípio penetra nela e aí permanece” (BUBER, 1974, p.4). De acordo com Zuben (2003, p.120–121), as palavras-princípio não são meras “expressões verbais” ou uma “etiqueta”, elas fecundam a relação; elas traduzem um modo de o “homem se ligar intencionalmente a outro ser”.

Para Zuben (2003), o Eu-Tu é diferente do Eu-Isso. O primeiro diz das relações e o segundo dos relacionamentos. O Eu-Isso não entra em relação, ele é a experiência. É no Tu que o homem conhece o seu semelhante, estabelecendo com ele o mais profundo dos laços de forma imediata. Cabe ressaltar, como faz Zuben (2003), que o homem, quando se deixa engolfar pelo Isso, perde sua essência humana. A natureza dupla do homem deve, assim, ser respeitada, mas não com o enrijecimento de um dos polos. Buber (2007b, p.117) explica:

6 Zuben (2003, p.119) assevera que “a atitude de que fala Buber não deve ser entendida como uma simples tomada de posição de ordem cognoscitiva diante de um objeto ou de um ente qualquer [...]; não é qualquer coisa exterior ao ‘eu’ que a toma, mas é constitutiva do mesmo ‘eu’. É o próprio ‘eu’ realizando-se”.

7 A perspectiva buberiana não considera o aniquilamento do eu. De acordo com Zuben (2003, p.104), “para Buber, o Eu é o fundamento da relação”.

A dupla natureza do homem, como ser que tanto é produzido de baixo, quanto enviado de cima, condiciona a duplicidade básica de sua composição. Essas duas naturezas não podem ser apreendidas em categorias do ser-para-si do homem individual, mas apenas em categorias do ser-homem-com-os-homens. Perante o ser, o homem existe como ser enviado, diante do qual ele está colocado. Como ser produzido, ele se encontra ao lado de todos os seres no mundo em que é colocado. A primeira dessas categorias tem sua realidade viva na relação Eu-Tu, a segunda na relação Eu-Isso.

Diante disso, notamos a importância de o professor se imbuir da atitude Eu-Tu ante o aluno. Segundo Buber (2007b), se há contemplação e cuidado, o Eu é diferente, é o Eu que chega com a sua presença e aborda o outro com a totalidade do seu ser, entrando em relação essencial com o seu semelhante. Embora o Eu-Tu, que acontece gratuitamente, não possa ser buscado, o homem, como já enunciamos, pode demonstrar abertura para essa relação. Buber (2007b, p.118, grifo nosso) elucida esse aspecto:

Qualquer um que tenha chegado a conhecer uma e outra coisa — e coisa e outra — entende de que é que estou falando. As duas coisas juntas constroem a existência humana. O que importa é apenas qual das duas é, em cada momento, a que constrói e a que ajuda a construir; ou melhor, *o que importa é se a relação Eu-Tu continua sendo a relação que constrói*, pois, como relação auxiliar, ela evidentemente não pode ser aplicada e, não sendo a que ordena, ela já está destruída.

A legitimação das palavras-princípio como principiadoras da natureza relacional das pessoas coloca o diálogo como

categoria de atitude do homem frente ao mundo, manifestando-se na palavra proferida e nas respostas, que, de acordo com Buber (apud ZUBEN, 2003, p.153), “são pronunciadas na linguagem da ação. O que dizemos por nosso ser é que nós nos entregamos à situação, que entramos na situação, nesta situação que vem nos interpelar”. Tal ação se dá na plenitude da totalidade do outro. Isso implica que cada um dos lados (professor e aluno), ou cada parceiro, veja o outro naquilo que ele é em sua alteridade e em sua essência, o outro que não a si próprio. Trata-se de uma verdadeira consideração do semelhante (do outro) como um ser humano, como um Tu.

Na relação entre o professor e o aluno, o Isso é necessário, pois existem metas no processo escolar que precisam ser cumpridas para a sua efetivação. Nosso questionamento recai sobre o excesso de atitude Eu-Isso, a qual tem prevalecido em detrimento da atitude Eu-Tu — pensando em ambas como “modos de existir” também entre professor e aluno. Para Buber, a experiência do mundo do Isso acaba estruturando um relacionamento unidirecional entre um Eu, ser egótico, e um objeto, que pode ser manipulado e experimentado, diferentemente do Eu na relação com o Tu. Nessa perspectiva, o professor acaba tomando seu aluno como objeto na relação, o que, necessariamente, coisifica-o e retira-lhe a essência de ser humano.

Buber se ocupa de uma grande e autêntica preocupação em resgatar a dimensão humana entre os homens. Por isso, a ênfase no que se passa entre-dois, no encontro. Para o autor, a objetivação excessiva do homem acaba provocando um verdadeiro

fracasso do encontro entre as pessoas, ou seja, um verdadeiro desencontro e, obviamente, o fracasso do humano. A realidade humana (o homem com o homem) é, segundo Buber, a via de acesso a Deus (Tu eterno); isso nos remete a outro ponto significativo na concepção buberiana: a relação do homem com Deus. A vida humana não se atualiza dissociada do Tu eterno, o que depende de que o homem se atualize na relação com o seu semelhante, conforme afirma Buber (1985, p.93, tradução nossa):

A vida humana toca com o Absoluto graças ao caráter dialógico, pois, a despeito de sua singularidade, o homem [...] nunca pode encontrar um ser que descansa de todo em si mesmo, pois deste modo ele se passaria pelo Absoluto; o homem não pode fazer-se inteiramente homem mediante sua relação consigo mesmo, somente graças a sua relação com o outro.

Segundo Zuben (2003), a grande obra de Buber, *Eu e Tu*, carrega em seu cerne mais do que a “descrição fenomenológica” das atitudes do homem no mundo; ela traz uma “ontologia do ser de relação”. O filósofo judeu afirma que o sentido do conceito de relação é sobremaneira importante para que possamos compreender o que, fundamentalmente, advém entre os homens e entre os homens e o Tu eterno. Neste livro, elaboramos nossa reflexão nos apropriando do conceito das palavras-princípio, bem como da atitude que decorre de cada uma delas, a fim de pensarmos a relação professor-aluno por meio do viés dialógico.

Não podemos prosseguir sem adentrar a questão buberiana a respeito do Tu eterno, porque do contrário nossa

intenção ficaria descaracterizada, tanto quanto o próprio pensamento do filósofo. Por isso, prestamo-nos ao trabalho de entender com mais cuidado esse aspecto em Buber, tendo em vista a expressividade que a dimensão do Tu eterno teve no direcionamento de sua concepção acerca das relações inter-humanas.

Criado numa família judia, desde muito cedo Buber teve profundo contato com a “palavra que não pode ser parafraseada”, e a atmosfera do lar onde passou sua infância inspirava-o e firmava em seu espírito o propósito da vida em plena comunhão dos homens uns com os outros e do homem com Deus, conforme os ensinamentos judaicos. Sua entrada na adolescência foi marcada, contudo, por uma cisão na “continuidade sistemática estruturada sobre a leitura dos clássicos de Platão”, quando ele se deparou com Kant e Nietzsche, de acordo com Bartholo Jr. (2001, p.21).

No tempo do ginásio polonês que frequentou, Buber, segundo ele mesmo, aprendeu a antipatizar-se por todo tipo de “missão”. Nesse tempo, cercado por alunos judeus e poloneses (a maioria) e por professores que não deixavam transparecer qualquer tipo de intolerância com os judeus, viveu experiências de obediência que deixaram marcas profundas em sua alma:

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 por manhã. [...] Nunca se fez nenhuma tentativa de converter qualquer um de nós, alunos judeus; e, apesar disto, a minha antipatia

por qualquer missão radica-se nas experiências daquela época. Não apenas contra a missão cristã entre os judeus, mas contra toda ação missionária entre homens que possuem uma fé independente. (BUBER, 1991, p.15-16).

Na época da universidade, longe da família e de suas “firmes raízes”, o filósofo sentiu-se como que “tragado pelo redemoinho da época”. Entre questionamentos, tensões e possíveis soluções, Buber teve seu espírito lançado a um “permanente e múltiplo movimento”, o que acabou por distanciá-lo (temporariamente) dos ensinamentos judaicos (BARTHOLO JR., 2001, p.24).

Em 1900, Buber volta-se novamente para as questões judaicas por meio do contato com o movimento sionista, liderado por Theodor Herzl. A luta em prol de uma solução frente ao antissemitismo, com a criação de um Estado nacional que pudesse reunir os judeus dispersos pelo mundo, interessou Buber por fazê-lo confiar que o sionismo revitalizaria a comunidade judaica.⁸ Ele acreditava, todavia, que o mais importante no movimento sionista não era o pedaço da terra especificamente (a Palestina), e sim a renovação do espírito e da cultura judaica.

O interesse de Buber configurou um contraste com o objetivo de Herzl, o qual entendia que somente com o retorno dos judeus à “Terra Santa” seria possível o renascimento deles. Keely (2010) afirma que a discrepância de ideias entre

⁸ De 1916 a 1924, Buber foi “editor do semanário *Die Welt*, principal órgão de imprensa dos sionistas, e da revista *Der Jude*, publicação mensal dedicada à comunidade judaica alemã” (DOIS POVOS..., 1948).

Herzl e Buber se passou porque para aquele o valor do sionismo estava no “fim” e não nos “meios”, ao passo que para este ambos eram igualmente importantes. Essa divergência fez Buber deixar o movimento sionista e partir para a terra onde foi criado quando pequeno, a Galícia. Lá retomou, de modo mais intenso ainda, seu envolvimento com o judaísmo, por intermédio, porém, da doutrina hassídica.

Observamos que foram várias as influências que Buber experimentou na estruturação do pensamento que consolidou suas obras. No entanto, o hassidismo pode ser anotado como um dos mais presentes. Segundo Zuben (2003, p.77), “o assíduo contato e a intimidade que manteve, durante anos, com esse movimento da mística judaica representaram para Buber mais do que uma simples influência, foram o clima ou o molde do seu pensamento”. Vale mencionar que os estudos buberianos sobre o hassidismo estão representados, de modo mais expressivo, em sua obra *Histórias do Rabi Nakhman*.

O hassidismo é o último e mais elevado movimento do misticismo judaico, fundado pelo *Baal Schem Tov* (Mestre do Bom Nome), Israel de Mesbysz, ainda no século XVIII, no judaísmo ortodoxo, cuja principal característica é a sabedoria mística⁹ e a nobreza espiritual. O Mestre do Bom Nome é a soma entre “o poderoso e eficaz conhecimento de Deus” e a posse da “confiança do povo”. O movimento hassídico tem no *tsadik* a figura do mestre conhecedor que tinha a intenção

⁹ O “misticismo” observado nas obras de Buber (1974, 2000) diz de uma experiência espiritual que possibilita o encontro direto do homem com Deus, a comunhão plena com o divino.

de “transmitir o ensinamento” da *Torá*. Nos primórdios, essa transmissão acontecia por meio de uma tradição da “mística judaica” conhecida por Cabala,¹⁰ que, ao longo do tempo, foi se transformando, como observa Buber (2000, p.29):

Por longo tempo tentou-se negar essa tradição, hoje não pode mais haver dúvidas a seu respeito. Tem-se comprovado que foi nutrida por persas, depois por gregos em sua fase tardia, e até mesmo por fontes albigenses, mas preservou a força de sua própria correnteza, recebendo todos os influxos sem ser por eles dominada. Podemos, é claro, não mais encará-la como faziam seus antigos mestres e discípulos: como “Cabala”.

Na Cabala, o ensinamento era passado de boca em boca, de geração a geração. Dessa forma, o hassidismo prolongou a tradição cabalística principalmente por meio das histórias contadas pelos *tsadikim* (os justos), as quais continham em seu cerne ensinamentos acerca de um modo de vida piedoso que visa o que pode ser feito aqui na terra, com o intento de elevar o espírito em detrimento das coisas materiais.

10 Na língua hebraica *Kabbalah* significa recepção. De acordo com Laitman (2005), a Cabala é uma forma de sabedoria que tem o intuito de aproximar o homem de Deus, por meio da transformação do espírito humano, que deverá abrir mão dos domínios do ego em prol da plenitude para a qual o ser foi criado. Tudo isso poderá ser alcançado, entre outros aspectos, com disposição ao semelhante, resignação e piedade. Laitman (2005, p.62) ainda afirma que: “A Cabala descreve todas as transformações que ocorrem dentro de nós sob a influência constante da luz divina. Sua atitude para nós é absolutamente boa, e Ele nos pressiona constantemente para nos elevar ao nível do bem absoluto”. Enfim, no ensinamento cabalístico os homens devem se amar uns aos outros, pois só assim a existência humana ascenderá a um nível que a tornará semelhante ao criador (GILBOA, 2007).

O hassidismo, no entanto, se contrapôs à ação “martirizadora” da Cabala. É isso o que Buber (2000, p.33) assinala no seguinte trecho: “Hassidismo é a Cabala transformada em *ethos*. Porém, a vida que ela ensina não é ascetismo, mas alegria em Deus”, que é em si uma verdadeira devoção.

Buber (2000, p.33) anota que a palavra *hassid* significa um “homem piedoso”, mas adverte que “o hassidismo não é pietismo”, dispensando qualquer forma de sentimentalismo e manifestação emocional. Segundo o filósofo judeu, o hassidismo “traz o transcendente para dentro do imanente e deixa o transcendente regê-lo e formatá-lo, tal como a alma forma o corpo” (BUBER, 2003, p.33), tendo como cerne a orientação elevadamente realística para o êxtase como o ápice da existência. Buber (2003) aponta “ousadamente” que o hassidismo é uma “apreensão da unidade primordial do mundo” e que, como tal, mostra significativa relevância para as pessoas que se preocupam com a busca espiritual.

Essa reflexão sobre a “mística judaica” ancorada no hassidismo permite uma compreensão mais acurada do eixo norteador do pensamento de Buber a propósito da existência humana e da relação com o Tu eterno. Não há como dissociar essas considerações. A educação que emerge da relação professor e aluno não fica alheia a tais questões. De acordo com Gilboa (2007), a crise na educação é o reflexo de uma crise maior, cuja proporção é global, na qual o ego do homem não tem mais como ser satisfeito a não ser por intermédio de relações que inspirem as pessoas para o desenvolvimento ou para a remição da própria humanidade. Como afirma Buber,

o resgate do humano entre as pessoas — e, inferimos, entre professor e aluno — só poderá ser concretizado por meio do resgate da relação entre o homem e Deus.

Nascido no século XIX, Buber passou a maior parte de sua vida no século XX, em um mundo imerso em revoluções, guerras e transformações. Em nenhum momento ele se isentou de apresentar seu pensamento, sua crítica e sua esperança por uma realidade diferente. Sua formação (hassídica, principalmente) o instigou a assumir uma concepção otimista e espiritualista acerca da existência humana. Tratava-se de uma verdadeira fé na conversão do homem para uma vida em comunhão com o Tu eterno.

Além de um espiritualista, observamos em Buber uma pessoa humanista e pacifista e um devotado professor. Seu senso de educação e de vida comunitária contribuiu para que ele fosse responsável pela fundação do Centro Judaico de Educação de Adultos na Alemanha e depois participasse da construção da Escola de Educadores de Adultos em Jerusalém. Esse senso colaborou também para que o filósofo efetivasse a ruptura com o movimento sionista e lutasse pelo entendimento entre árabes e israelenses. De acordo com Buber, não seria necessária a expulsão dos árabes de Israel, pois, em sua perspectiva, onde há amor e fé, uma solução sempre pode ser encontrada. No texto “Dois povos na mesma terra”, publicado em edição especial da revista *Veja*, ele discorre sobre o estabelecimento dos judeus na Palestina:

Quando nós, os judeus, retornamos à Terra Santa depois de muitas centenas de anos, agimos como se essa terra estivesse vazia, sem habitantes. Pior ainda: agimos como se o povo que estava ali não nos afetasse, como se não fosse preciso lidar com ele, como se aquele

povo não nos enxergasse. Mas eles nos enxergam. Não admitimos que existe apenas um caminho: formar uma parceria séria com esse povo, o envolvendo de forma sincera na construção da nossa terra, cedendo uma parte de nosso trabalho e também compartilhando os frutos desse trabalho. Ao invés disso, temos jovens na comunidade judaica que gostam de pensar que são iguais a Sansão. Eles acham que colocar minas no caminho de veículos de inocentes e indefesos não judeus é algo parecido com as façanhas do antigo herói. Creio que não haja ninguém entre nós que enxergue algum desses assassinos como um Sansão contemporâneo. Por quê? Porque o verdadeiro Sansão lutou frente a frente contra um grupo bem armado e que era maioria. Mais ainda: porque o terrorismo não é uma forma legítima de travar a guerra. [...] Só os políticos que mais se iludem podem imaginar que nossa comunidade existirá para sempre sem o entendimento e a cooperação com os árabes. (BUBER, 2010).

Notamos que posicionamentos assim foram uma constante na vida de Buber, porque ele não escondia o incômodo perante a situação de guerra. Acreditamos que essa declaração, em meio a todas as atitudes buberianas de enaltecimento à paz entre os homens e ao resgate do humano, rendeu-lhe a indicação ao Nobel da Paz em 1959 e o recebimento do Erasmus Prize¹¹ da organização holandesa Praemium Erasmianum Foundation em 1963. Friedman¹² (apud KEELY, 2010, p.96, tradução nossa)

11 Este prêmio é concedido desde 1958 para pessoas que tenham tido uma contribuição significativa para a cultura, a sociedade ou as ciências sociais na Europa. O prêmio de 28.000 dólares americanos foi recebido em função do empenho de Buber pela unidade espiritual do continente europeu (MARTIN..., 1965).

12 Maurice Friedman foi pesquisador das obras de Martin Buber e tradutor de várias delas para o inglês. Trocou inúmeras correspondências com o filósofo judeu e, em 1951, o conheceu pessoalmente (KEELY, 2010).

relata: “Buber foi a pessoa mais humana que conheci. Teve conflitos como os outros, pois não era perfeito, mas, acima de tudo, procurou estabelecer genuínas relações”. A importância da pessoa (ser humano) para Buber é expressa nesta fala do próprio filósofo:

Quando eu encontrar um homem, eu não estou preocupado com suas opiniões. Estou preocupado com o homem. [...] Eu acho que nenhum ser humano pode dar mais do que isto: tornar a vida possível para os outros, mesmo que apenas por um momento. (BUBER apud KEELY, 2010, p.71, tradução nossa).

Vale ressaltar que, por mais que Buber e sua obra datem do século XX, seu pensamento nunca foi tão pertinente quanto numa época como a atual,¹³ em que as pessoas — em significativo número — encontram-se distantes umas das outras, dispersas, intolerantes e sem disponibilidade para dialogar. Chama-nos a atenção o fato de que a escola não fica excluída desse contexto. Os professores e os alunos também estão cada

13 Consideramos importante chamar a atenção para duas entidades: a Sociedade Martin Buber de Parceiros em Ciências Humanas e Sociais, na Universidade Hebraica de Jerusalém, e o Conselho Internacional de Cristãos e Judeus (ICCJ, sigla em inglês). A primeira, fundada em fevereiro de 2010, é uma fundação alemã financiada pelo Ministério Federal da Educação e Pesquisa, que objetiva acolher jovens estudantes para pesquisa na área de Ciências Humanas e Sociais com o benefício de uma bolsa de estudos (THE MARTIN..., 2010). A segunda é a organização internacional que se ocupa da efetivação do diálogo judaico-cristão, conforme o anseio buberiano. Essa instituição tem sua sede localizada na casa onde Buber “viveu antes de a perseguição nazista forçá-lo a sair da Alemanha” e é hoje um centro de encontro, onde acadêmicos, estudantes e crianças em idade escolar apreendem os ensinamentos do filósofo e os princípios do entendimento inter-religioso (ICCJ, 2010).

vez mais distantes, objetivados e polarizados em seus “cantos”. A era formativa, informativa e tecnológica facilita o dia a dia prático das pessoas, porém, ao mesmo tempo, afasta-as umas das outras e não consegue intervir de maneira a provocar a mudança necessária a fim de que o homem saia de si (e de suas máquinas) para se encontrar com o outro.

Sobre a atualidade do pensamento de Buber, cabe acrescentar que ele viveu intensamente suas convicções, tendo muito clara para si a intenção de deixar um legado marcante na memória das pessoas. Ele valorizava estabelecer laços de interação com quem cruzasse seu caminho, como demonstrou nesta comparação: “Eu escrevo como uma serpente muda de pele, porque eu preciso. Mas eles não são a parte mais importante da minha vida” (BUBER apud KEELY, 2010, p.80, tradução nossa).

Observamos que Buber também experimentou divergências (e muitas!), mas, independentemente delas, foi um intelectual reconhecido por sua produção e atuação. Segundo Friedman (apud KEELY, 2010, p.88, tradução nossa), na ocasião da morte de Buber em 1965, o jornal americano *The New York Times* o distinguiu como “o principal pensador judeu dos nossos tempos e um dos filósofos mais influentes do mundo”. Buber foi um homem honrado e respeitado não só por sua família e seus alunos, amigos e conhecidos, mas também pelos líderes de Israel, com quem teve discordância, como ressalta Friedman (apud KEELY, 2010, p.81–82, tradução nossa):

A parte mais importante da vida de Buber foi o seu relacionamento com os outros. Como Martin Buber era uma pessoa que desejava

promover a qualidade da interação do diálogo, uma de suas maiores tristezas foi a sua incapacidade de se relacionar interpessoalmente com David Ben-Gurion,¹⁴ o primeiro-ministro de Israel. Em uma conversa com um amigo, Buber explicou: “Eu estava pensando esta manhã em Ben-Gurion. Eu acho que posso entender a luta interna que ele está passando. Se pudesse falar-me, realmente, falar! Se pudesse partilhar o fardo! Mas as coisas não se desenvolveram entre nós do jeito que eu esperava. Ele está apenas a quatrocentos metros daqui. Mas há um abismo entre nós”.

O próprio David Ben-Gurion, em junho de 1963, por ocasião do octogésimo quinto aniversário de Buber, revelou ao filósofo judeu: “Eu sou contra você, mas o respeito” (apud KEELY, 2010, p.86, tradução nossa).

Após essa apresentação sobre a vida, o pensamento e as convicções de Martin Buber, reafirmamos o quanto esse filósofo mobilizou-se em prol de uma existência mais humana entre as pessoas. Para ele, a existência deve ser fundamentada em autênticas relações que possibilitem ao homem a reaproximação com o seu semelhante e, igualmente, com o Tu eterno. A partir daí, poderá haver o resgate da condição humana por meio de interações dialógicas. O envolvimento de Buber com as questões sociais, espirituais e humanas fez com que ele aspirasse à possibilidade de um novo mundo para os homens, como já antecipamos. De acordo com o filósofo, esse novo mundo somente será possível se as pessoas se disponibilizarem para

14 Ben-Gurion foi o líder sionista trabalhista de Israel no período da Guerra da Independência deste e depois se tornou o Primeiro Ministro do Estado de Israel de 1948 até 1963.

efetivá-lo, o que pode ser despertado nelas por intermédio da educação. Uma educação que aconteça — não somente, mas principalmente — na relação entre o professor e o aluno, dentro das salas de aula. Uma educação que, sem perder o propósito de ensino que lhe cabe, preocupe-se com a edificação da “nova comunidade”.

Neste livro, como estudo sobre a educação em Buber, algumas questões serão respondidas e outras se abrirão em novas perguntas. Não consideramos esgotado esse estudo e, por isso, caminharemos para o final marcando alguns apontamentos que, sem dúvida, aportarão em outras “leituras” buberianas — ainda que as obras lidas sejam as mesmas. Contudo, não podemos deixar de salientar que o que nos mobilizou nessa tarefa foi a caminhada concreta realizada “com a pessoa Martin Buber”, no sentido de compreendermos o significado do “grande caráter” como sendo o “ser humano”, conceito que consideramos muito importante, não apenas em razão da nossa intenção intelectual e profissional, mas também em razão das nossas convicções de vida. Queremos, depois dos livros, encontrar pessoas, do mesmo modo que Buber (1991, p.64, grifo nosso):

Imagina-te em uma situação de origem, onde estivesses sozinho, totalmente sozinho na terra, e onde poderias receber um dos dois, livros ou homens. Talvez eu ouça alguém exaltar a sua solidão, porém isto ele só consegue porque justamente há homens no mundo, embora distantes espacialmente. Agora, é verdade, eu fecho por vezes a porta do meu quarto e entrego-me à leitura de um livro, porém apenas porque posso abrir a porta novamente, e um homem levanta

os olhos em minha direção. *Eu não sabia nada de livros quando me evadia do colo da minha mãe, e eu quero morrer sem livros, com uma mão humana na minha.*

Sabemos que não podemos construir um livro sem orientações, estruturações, ordenações, objetivações, sem Issos, enfim. Entretanto, mesmo uma produção bibliográfica, no momento de sua gestação, cria espaços e oferece a “abertura” imprescindível para que o Tu se manifeste e alimente o autor para ele voltar ao Isso. Assim, numa sucessiva alternância entre o Tu e o Isso, o trabalho toma forma e se atualiza. Com efeito, afirmamos que nossa obra nasceu, concretizou-se, tornou-se real consolidando o que pensamos, sentimos, vivenciamos e o que compreendemos por educação escolar em Martin Buber.

Almejar uma educação à luz da perspectiva dialógica buberiana nos aponta um caminho para que possamos, com todas as suas implicações, repensar alguns aspectos da escola e a relação entre o professor e o aluno, legitimando a proposta de uma educação mais humana. Todo esse intento consiste para nós em um grande desafio.

Um encontro com o pensador Martin Buber: do sentido das relações

Se eu tiver que informar a alguém que pretenda saber qual seja, em linguagem conceitual, o principal resultado das minhas experiências e reflexões, não me restaria nenhuma outra resposta senão declarar-me partidário do saber que envolve aquele que pergunta a mim: ser gente significa ser o ente que está face a face.

Martin Buber

Muito contribui para o entendimento da obra de Martin Buber uma visão que engloba a biografia do filósofo, sua trajetória acadêmica e intelectual e o eixo norteador e “direcionador” do seu pensamento. Esse preâmbulo nos permite notar algumas influências que serviram para confirmar as convicções de Buber, que, ao tomar conhecimento da concepção de alguns pensadores, teve endossada sua intuição, à qual ele foi fiel na produção e sistematização de sua obra.¹

¹ Foram muitos os pensadores que marcaram, em alguma instância, as reflexões buberianas. Contudo, como as convicções de Buber eram muito coesas, as outras concepções serviram apenas para confirmar aquilo que o filósofo já trazia dentro de si, o que notadamente se remetia à grande influência experimentada em razão da origem judaica e da doutrina hassídica.

Cabe perguntar: em referência a qual tipo de homem (qual homem) e de sociedade (qual sociedade) Buber tece suas indagações e reflexões? O “homem da época moderna” e a sociedade capitalista e industrializada, que, em vez de trazer ao homem “segurança sociológica” e “vínculo com seus semelhantes”, faz com que ele “se sinta só” e “ultrapassado pelo produto de sua atividade”.² Este último aspecto pode ser constatado em dois planos:

de início no plano da técnica: as máquinas que o homem inventou para servi-lo subjugaram-no. O homem é, antes, controlado e dominado por elas. O mesmo ocorre no plano econômico, no qual a produção e a valorização das mercadorias escapam ao controle do homem. Tal situação atinge um ponto crítico na perspectiva política, pois vemos o homem gerar demônios que não pode dominar. (BUBER, 1971 apud ZUBEN, 2003, p.206).

Pensamos na perspectiva buberiana para o homem ante o que se apresenta a ele em sua realidade, especialmente no que tange ao desgaste das relações interpessoais e ao consequente distanciamento entre os homens. Perspectiva essa que ressalta o resgate autêntico das relações inter-humanas e a possibilidade da edificação de uma nova comunidade, tendo em vista que o estado do homem na era moderna (referenciada em Buber): reduzia-se a uma “situação de privação de uma pátria cósmica e social, causando um sentimento de angústia cósmica e vital e de disposição existencial de solidão” (ZUBEN, 2003, p.206).

² Os termos marcados por aspas são expressões de Buber (1971) mencionadas por Zuben (2003, p.205–206).

A vida de Buber: das experiências concretas às reflexões

Martin Buber foi um homem cuja obra marcou, de modo expressivo, o conhecimento humano no século XX, principalmente no campo da filosofia, da teologia, da sociologia e da educação. Com um pensamento edificado, inicialmente, sobre a vivência judaica e hassídica, Buber confere à existência dialógica a condição de facilitadora do entendimento entre as pessoas. Essa condição se sobrepõe, especialmente, numa realidade em que a crise e as tensões do pós-guerra, aliadas às imposições de uma sociedade industrializada, abateram certos aspectos e dimensões humanas típicos das comunidades pré-capitalistas, que, segundo o pensador, eram unificadas por uma cultura em que ainda havia convivência concreta e relações mútuas entre os homens, diferentemente do “imenso caos da vida moderna, dissimulado apenas pelo perfeito funcionamento da máquina econômica e estatal” (BUBER, 2007a, p.177).

Apesar de terem sido elaboradas no início do século XX, as reflexões de Buber ainda são consideradas atuais, vivas e conexas, tendo em vista a pertinência delas ao contexto de nossa época, “época em que paulatinamente e inexoravelmente se deixa tomar por um esquecimento sistemático daquilo que é mais característico no homem: sua humanidade” (ZUBEN, 2003, p.184). A questão da existência humana, atrelada às possibilidades dialógicas do homem, é o eixo em torno do qual Buber centrou seu pensamento, questão que, a propósito, entrou em sua vida muito cedo, como ele mesmo relata em *Eu e Tu*:

Quando (há mais de 40 anos) eu esbocei pela primeira vez esse livro, o que me impeliu a fazê-lo foi uma necessidade interior. Uma visão que,

desde minha juventude, aparecia sem cessar, para logo em seguida se esvaecer, atingiria uma claridade constante que possuía, tão evidentemente, um caráter supra-pessoal, que eu compreendi imediatamente que meu dever era ser seu testemunho. (BUBER, 1974, p.141, grifo nosso).

Buber afirma, em seu *Encontro: fragmentos autobiográficos*, que experienciou, desde sua infância, muitas situações que acabaram por assinalar o caminho da construção de sua obra. Cada uma dessas situações, em seus contextos específicos, com diferentes tipos de manifestação, influenciou sobremaneira o desenvolvimento do pensamento buberiano. Contudo, é importante ressaltar que, mais do que as circunstâncias em si, foi a vivência de cada uma delas que influenciou Buber e, assim, o rumo de suas reflexões. Nas palavras do próprio filósofo, trata-se de “momentos que afloraram da minha introspecção e exerceram influência determinante sobre o modo e a direção do meu pensamento” (BUBER, 1991, p.7).

Filho de judeus, Martin [*Mordechai*] Buber³ nasceu em Viena em 1878, lugar onde viveu até os três anos de idade. Depois foi para a cidade de Lemberg, na Galícia (Europa Oriental), onde ficou até 1896, quando voltou à Viena para estudar filosofia e história da arte. Em 1899 prosseguiu seus estudos em Zurique e Leipzig e, em 1901, foi para Berlim, onde concluiu, em 1904, seu doutorado em filosofia. Após a Primeira Guerra Mundial, residiu em Frankfurt, trabalhando como professor de história judaica e religiosa. Por fim, aos sessenta anos de idade, em 1938, diante da pressão nazista contra os judeus,

³ *Mordechai* no idioma hebreu escreve-se מרדכי. Na Bíblia hebraica trata-se do pai adotivo de Ester.

Buber foi para Jerusalém lecionar sociologia na Universidade Hebraica. Lá permaneceu até sua morte em 1965.

Foram 87 anos balizados por encontros vividos, que, conforme observamos, marcaram o pensamento e a obra do autor. A tradição judaica e a vivência com as pessoas da família⁴ foram as primeiras influências do pensamento buberiano, tanto assim que Buber (1991, p.7) aponta que a “primeira recordação” de ocasiões que instigaram seu modo de pensar “remonta ao [seu] quarto ano de vida”, quando seus pais se separaram e ele foi morar com os avós paternos. O episódio da separação dos pais de Buber, na maioria dos textos sobre o assunto, é assinalado da seguinte forma: “abandono da mãe” ou “repentino desaparecimento da mãe”, “separação inexplicada dos pais”, “paradeiro desconhecido de sua mãe”, dentre outros. Friedman (1988 apud SANTIAGO, 2008, p.28) assevera que: “a separação dos pais de Buber ocorre em decorrência da mudança da mãe, Elise Buber, para a Rússia, para onde seguiu em companhia de um oficial do exército”.

A sensatez dos avós em relação à ausência da mãe era percebida por Buber na medida em que o fato não era comentado na presença dele (e talvez nem mesmo entre eles, os avós).

⁴ De acordo com as referências que encontramos, os parentes próximos de Buber foram os seguintes: Carl e Elise, seus pais; Salomon e Adele, seus avós paternos; Rafael, seu tio paterno; Paula Winkler, sua esposa, com quem teve dois filhos: Rafael e Eva. Sua filha Eva se casou com Ludwig Strauss e teve dois filhos: Emanuel e Michä; enviuvou-se e casou-se outra vez. Rafael, seu filho, casou-se com Margarete Neumann e teve duas filhas: Barbara e Judith; e depois se divorciou. As filhas ficaram com Buber e Paula. Margarete foi para o campo de concentração. Rafael casou-se novamente. Do segundo casamento de seu pai, Carl, Buber teve duas irmãs: Nelly e Irene. Do segundo casamento de sua mãe, Buber teve três irmãos: Sônia, Lilly e Nicholas. Essas informações foram prestadas por Margot Cohn, diretora dos Arquivos de Martin Buber em Jerusalém, segundo Huston (2007).

O filósofo acrescenta que nada perguntava a esse respeito — o que, contudo, não o impedia de alimentar esperanças de rever a mãe. Isso até o dia em que uma vizinha que cuidava dele na “galeria” da casa dos avós — uma garota um pouco mais velha que ele — disse-lhe que a mãe não voltaria nunca mais. Sobre o acontecimento Buber (1991, p.8) relata:

Sei que fiquei mudo, mas também que não nutri nenhuma dúvida quanto à verdade da palavra dita. Ela permaneceu agarrada em mim e agarrava-se, de ano a ano, sempre mais a 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 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.

O amor e o interesse pelo estudo Buber aprendeu com o avô, que era um amante da palavra, autodidata e praticante do *mi-draxe* (gênero particular da literatura hebraica). A avó também amava os livros e era extremante fiel à palavra proferida por eles. Segundo Buber (1991, p.10), para ela, devia imperar “o respeito pela palavra legítima que não podia ser parafraseada”. O ambiente da casa dos seus avós inspirava respeito e autoridade, porém estava repleto de amor e confirmação. Buber sentia que, quando sua avó lhe falava, era a ele mesmo que se dirigia (KEELY, 2010).

Com o pai, Buber conheceu de perto o contato com as esferas da natureza (animais e plantas) e também o contato com as pessoas em si. Seu progenitor fazia questão de participar não somente “da vida das pessoas que dependiam dele”, criados e seus agregados, como também da vida de outras pessoas que, porventura, necessitassem de algum tipo de auxílio, sempre ancorado na consciência de que a caridade não poderia ser “sem visão”. Para tanto, “ele não entendia nenhuma outra ajuda senão aquela de pessoa a pessoa” (BUBER, 1991, p.14). Além do mais, sempre que se referia às pessoas e aos acontecimentos relativos a elas, o pai de Buber não demonstrava outro tipo de interesse que não fosse o de considerar “a existência de criaturas humanas e aquilo que sucede entre elas” (BUBER, 1991, p.14).

Buber foi crescendo e, ao mesmo tempo, experimentando concretamente cada situação vivida junto à família e, pouco tempo antes de ele ir para a Universidade de Viena, a filosofia se fez presente em sua vida. Inquieto diante de questões como o finito e o infinito, o espaço e o tempo, ele se entregou à leitura de Kant. Com esse autor, “ele verificou que o espaço e o tempo não são nada mais que formas através das quais efetuamos a percepção das coisas e que elas em nada afetam o ser das coisas existentes” (ZUBEN, 1974, p.XII). Para Buber, perceber, por meio da leitura de Kant, que não havia mais necessidade de questionar a finitude do tempo, porque este não se impõe a ninguém, simplesmente é da pessoa ou não, foi um alívio para suas inquietações. Sobre isso, o filósofo afirmou: “o presente que recebi de Kant foi a liberdade filosófica” (BUBER apud BARTHOLO JR., 2001, p.23).

Em contrapartida, quando se deparou com Nietzsche e o “eterno retorno do mesmo”, Buber não sentiu, como em Kant,

o privilégio de uma dádiva, e sim um “sequestro” do qual ele demorou a se libertar. Conforme Bartholo Jr. (2001, p.22, grifo do autor), “livrar-se do *sequestro nietzschiano* custou a Buber um penoso retorno à libertação kantiana”. Isso o levou a considerar que, se o tempo se relaciona com nossa intuição, podemos dizer que estamos no “atemporal”, na “eternidade”. Segundo Buber (apud BARTHOLO JR., 2001, p.23), a eternidade é algo realmente incompreensível em si, pois “despede o tempo e nos coloca naquela relação com ele que denominamos existência”.

Em 1896, Buber partiu para seus estudos universitários. Longe da casa dos avós, acabou se distanciando, temporariamente, dos ensinamentos judaicos. Sobre a Universidade de Viena, onde passou o primeiro ano de seus estudos acadêmicos, Buber (1991, p.25) destaca convictamente que:

As preleções daqueles dois semestres, como também os mais ilustres intelectuais, não influíram decisivamente sobre mim. Só alguns seminários nos quais eu havia entrado prematuramente, exerceram, enquanto tais, imediatamente uma forte influência: a controlada e, mesmo assim, livre relação entre professores e alunos, a interpretação de textos com a participação de todos, no qual o mestre por vezes participava com rara humildade, como se ele também estivesse aprendendo.

Essa passagem revela o encantamento do estudante Buber diante da livre troca de perguntas e respostas durante as aulas colocadas em forma de seminários. Tal espaço de troca, que lhe mostrou, de modo mais claro, a “verdadeira realidade do espírito”, Buber (1991) chamou de “um entre”, isto é, o lugar da relação, do diálogo, do encontro. De Viena Buber vai para Zurique e Leipzig, onde estuda filosofia, filologia clássica, história da literatura, história da arte, psiquiatria e

economia (1897–1899). Em 1900, na Universidade de Berlim, Buber estudou com Simmel e Dilthey. Este último ele tomou por mestre. A obra *Introdução às Ciências do Espírito* impressionou Buber pela crítica ao racionalismo e ao intelectualismo da época, com a afirmação de que o homem também compreende com a totalidade da sua alma, pois a compreensão não advém apenas de explicações racionais, mas, além disso, de forças que brotam da alma (HESSEN, 1980; HUSTON, 2007). Conforme Zuben (1974, p.xxvii), Buber nunca se inseriu em uma corrente filosófica, entretanto não se pode negar “a marcante influência de seu mestre Dilthey”, especialmente no que diz respeito à sua identificação com a questão da filosofia existencial que habitava o pensamento desse professor.

Quando ainda estava em Berlim, Buber entrou em contato com o movimento sionista por meio de Theodor Herzl. Esse contato retomou em Buber suas raízes no judaísmo. Sua relação com o movimento sionista foi permeada, no entanto, por conflitos, pois seu entendimento divergia da perspectiva política e estatal de Herzl. Buber não entendia o sionismo como um movimento que deveria defender a retomada da terra dos judeus, e sim como um movimento que fosse capaz de uma aliança pacífica entre árabes e judeus (BARTHOLO JR., 2001; BUBER, 2010; KEELY, 2010).

Essa divergência fez com que, ao término do seu doutoramento em Berlim, em 1904, Buber se afastasse do movimento sionista e fizesse o caminho de volta à Galícia. Nos cinco anos que permaneceu em sua cidade de infância, retomou e aprofundou seu conhecimento e sua vivência no hassidismo. Vale lembrar que a tradição hassídica tem em seu cerne o

*tsadick*⁵ — *Baal Schem Tov* — e os ensinamentos dele, alicerçando-se na importância de verdadeiras relações entre os homens e entre eles e Deus, como manifestação religiosa intensa e autêntica de uma comunidade orgânica unificada por sua espiritualidade e sua cultura (LÖWY, 1990; BUBER, 2000). Segundo Zuben (2003), no reencontro com as raízes hassídicas, Buber experimentou um novo tipo de estímulo intelectual: Kierkegaard, pensador cristão com o qual dialogou e que, entretanto, num esforço pessoal, “construiu o seu próprio itinerário reflexivo” (ZUBEN, 2003, p.40). Esse pensador dinamarquês instigou Buber a uma filosofia voltada para a existência concreta do indivíduo, marcando o pensamento do filósofo judeu não somente a propósito da “filosofia da realização”, mas também sobre a “relação pessoal do homem com Deus e o significado da crença”.

O estudo acirrado sobre o hassidismo despertou em Buber o desejo de auxiliar os judeus na compreensão do que era realmente ser um judeu.⁶ A atmosfera que envolvia Buber nessa época foi o campo fértil para que ele alimentasse sua reflexão sobre o conceito da atitude do homem no mundo em que se encontra inserido. Eram convicções de que Buber já dispunha quando entrou em contato com a concepção de Feuerbach (apud ZUBEN, 2003, p.52) de que “o homem para-si não possui a essência de homem, nem a título moral, nem a título de ser pensante. A essência do homem só se acha contida na

⁵ O justo.

⁶ Esse desejo se manifestou na obra *Discursos sobre o judaísmo*, de 1923, em que Buber propôs uma renovação no judaísmo afirmando que o processo dessa religião “efetua-se, na história, como um esforço pela realização cada vez mais perfeita de três ideias conexas: de unidade, de ação e de porvir” (BUBER apud ZUBEN, 2003, p.55).

comunidade, na unidade do homem com o homem”. Feuerbach destaca a “verdadeira dialética” não como um monólogo, e sim como um diálogo que acontece entre “mim e ti”.

De volta a Berlim, em 1909, Buber viu afloradas (de modo mais acentuado) inquietações políticas e sociais ante a realidade capitalista da sociedade industrializada, que, segundo ele, priva o homem de sua responsabilidade pessoal (por submetê-lo ao coletivo), tornando-o um ser obediente e passivo, o que faz com que o homem perca o seu “bem mais precioso, a vida entre homem e homem” (BUBER, 2007a, p.177). Nutrido de preocupações iguais a essa, Buber passou a fazer parte de um movimento denominado “a nova comunidade”. Segundo Zuben (1974), esse movimento permitia aos jovens da época a livre expressão de suas ideias acerca de um novo tempo — um tempo em que a sociedade pudesse viver plenamente a humanidade do homem. Foi nesse movimento que Buber conheceu Gustav Landauer,⁷ que se tornou um grande amigo do filósofo. “As concepções de Landauer sobre o conceito de comunidade [...] chamaram a atenção de Buber. Além disso, ambos estavam interessados no estudo da mística” (ZUBEN, 1974, p.XXVII).

Com a reaproximação da cultura judaica, por meio da retomada (visceral) da tradição hassídica, movido pelo espírito anticapitalista e pelo anseio de uma vivência mais humana para os homens, “Buber passou a ser um pensador cujo espírito era profundamente judaico. A paixão pelo humano encontrava

7 Gustav Landauer foi um amigo muito querido de Buber, com o qual ele se identificou de forma intensa em relação às ideias sobre a comunidade. Landauer morreu assassinado em 1919 na revolução da Bavária, o que levou Buber a crer que: “uma revolução política cuja meta é uma mudança radical e violenta da estrutura do poder não é um meio viável para a conquista do ideal de uma sociedade humana melhor” (BUBER, 2008b, p.24).

raízes na sua lealdade para com seu povo” (ZUBEN, 2003, p.76). Assim, em 1925, junto com o também judeu Franz Rosenzweig — um amigo com quem compartilhou a ideia de que a vida humana sem referência a Deus é esvaziada de sentido (LÖWY, 1990) —, Buber iniciou a tradução da Bíblia em hebreu para o alemão, na tentativa de tornar mais acessível para judeus alemães a leitura da “palavra que não pode ser parafraseada”.⁸ Esse intento não decorreu apenas do desejo buberiano de reunir os judeus a suas tradições, mas também da vontade de mobilizar as pessoas sobre a possibilidade de uma relação direta entre o homem e Deus. Como Rosenzweig faleceu em 1929, Buber concluiu a tradução somente em 1962.

Buber dedicou sua existência à tarefa de contribuir para que o homem pudesse viver autênticas interações com seu semelhante (relações dialógicas) e com o Tu eterno (Deus), resgatando a humanidade entre os homens, por meio de relações genuínas que vislumbram em cada Tu o Tu eterno. Para o filósofo, o valor da vida humana está em conhecer as pessoas e, na medida do possível, mudar alguma coisa no outro, ao mesmo tempo que se permite mudar algo em si, na esperança e na fé de alcançar a relação plena com o divino (FRIEDMAN apud KEELY, 2010).

Segundo Zuben (2003), quem conheceu Buber de perto percebia algo em sua figura que exalava uma presença autêntica, emanando de sua pessoa e espalhando pelo mundo a “profundeza de seu semblante”. O filósofo e dramaturgo francês

⁸ Buber entendia que um motivo de os homens terem sucumbido à realidade social da época estava no fato de as pessoas terem se distanciado de Deus. A intenção do filósofo, com isso, era viabilizar o resgate de relações mais humanas entre os homens, por meio do resgate da relação com Deus.

Gabriel Marcel (apud ZUBEN, 2003, p.10) registra sua admiração: “a grandeza autêntica de tal homem que me pareceu realmente comparável aos grandes patriarcas do antigo testamento”. O olhar profundo de Buber causava a impressão de tocar a intimidade de seus interlocutores, salientando o cuidado, o interesse e a disponibilidade em estar verdadeiramente com o outro. De acordo com Keely (2010, p.79), Friedman afirma o seguinte do seu primeiro contato pessoal com Buber em 1951 (após a troca de inúmeras correspondências):

Este homem do qual eu já tinha me sentido tão perto, parecia realmente “outro” para mim. Ele era muito pequeno, muito menor do que eu poderia ter imaginado. Seus olhos eram a parte mais impressionante sobre ele — suaves, mas penetrantes. E ele me disse: “Não acho que estou mais interessado em você porque você tenha escrito um livro sobre mim. Estou mais preocupado com você como uma pessoa”.

Conforme dissemos anteriormente, Buber jamais se preocupou em pertencer a um sistema doutrinário ou mesmo em ver uma apologia às suas reflexões. Ao contrário, sua intenção sempre foi poder estabelecer o diálogo com seu semelhante, com o fim de compartilhar formas para que o homem (principalmente na modernidade) pudesse, verdadeiramente, compreender e viver a humanidade. Segundo Zuben (1974, p.LXXI):

O próprio Buber, segundo afirmam aqueles que o conheceram pessoalmente, estava mais preocupado, em suas palestras, conferências e cursos, em estabelecer imediatamente laços íntimos de genuíno diálogo do que em transmitir uma doutrina. Ele desejava mostrar a cada interlocutor o caminho para sua existência, não caminhos que levam a parte alguma, mas caminhos que exigiam a destruição das distâncias.

Em Buber não há como o homem chegar à sua plenitude sem se abster da distância em prol das relações com o outro e, consequentemente, com Deus. Para ele, “a originalidade da aspiração de relação já aparece claramente desde o estado mais precoce e obscuro” (BUBER, 1974, p.29). Contudo, não basta uma relação qualquer, é preciso haver disponibilidade para relações autênticas, as quais nos desvendem sobre aquilo que somos e com quem estamos, num revelar-se constante à experiência vivida, ao encontro na reciprocidade, o que nos permite nos reconhecer como pessoas. Quando não nos relacionamos, não somos reconhecidos; quando não somos reconhecidos, não existimos. “Quando se vive numa relação, realiza-se” (BUBER, 1974, p.31).

Com uma preocupação real sobre o problema existencial das pessoas, Buber acreditava que havia sido contemplado com uma vocação, “a de levar os homens a descobrirem a realidade vital de suas existências e a abrirem os olhos para a situação concreta que estavam vivendo” (ZUBEN, 1974, p.XVIII). O maior compromisso da reflexão buberiana é com a experiência concreta, com a vida. De acordo com Zuben (1974), o forte apelo de Buber aos homens era para que vivessem o mais profundamente que pudessem a sua humanidade, pois, para ele, a existência do homem é “a manifestação concreta de suas convicções” (ZUBEN, 1974, p.VI). Sendo assim, numa realidade tomada pelo distanciamento entre as pessoas e pela desqualificação das relações entre os homens, cabe uma tentativa de evocar uma “nostalgia do humano”, por meio de uma característica que talvez esteja adormecida, mas que pertence ao homem: a humanidade. Com efeito,

esta mensagem humana, fornecida ao homem contemporâneo, caracteriza-se por uma exigência de revisão de nossas perspectivas sobre o

sentido da existência humana. A nostalgia que envolve uma conversão propõe um simples projeto de existência a ser realizado e não uma simples volta a um passado distante numa postura de saudosismo romântico. A afirmação do humano não é um objeto de análises objetivas, exatas, infalíveis, mas, sim, um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão. (ZUBEN, 1974, p.VII).

Ressaltamos que Buber pensa um modelo de homem e de relações sociais no contexto da primeira metade do século XX. Contudo, a coisificação e o não reconhecimento do homem em sua dimensão de humano foram crescendo ao longo do século passado e adentrando o terceiro milênio em proporções significativas. Diante disso, pensamos que as convicções buberianas nunca foram tão necessárias e apropriadas para o resgate da humanidade do ser como agora, no século XXI. É conveniente, portanto, ampliar a compreensão sobre a visão de homem desse pensador.

O significado do homem e a tarefa da “antropofilosofia”

Que é o homem? O homem sempre buscou respostas que lhe permitissem compreender-se a si mesmo. Isso desde o tempo em que ele começou a se espantar com os fenômenos da natureza, a especular sobre sua origem no mundo e, obviamente, sobre si próprio, a se perguntar sobre seu pensar e seu sentir, sobre seu agir e seu querer, a questionar sobre seu existir num mundo em constantes transformações e ainda sobre sua gênese e sua interioridade. Desde então, o homem não mais abandonou o desejo (insaciável) de entender o meio em que vive e a sua própria natureza no sentido de tudo compreender.

A filosofia mostra que as especulações em torno da questão humana datam da era denominada pré-socrática. Os pensadores daquela época já se ocupavam de discussões que tinham em seu âmago a relação do homem consigo e com o mundo. Contudo, foi com Sócrates (469–399 a.C.) que as considerações em torno do homem tomaram consistência.

A inscrição da entrada do templo de Delfos que inspirou a filosofia de Sócrates, “Conhece-te a ti mesmo”, impele-nos à perspectiva do homem como um ser que deve conhecer não apenas a si, mas também a verdade das coisas, numa profusão de perguntas seguidas de respostas, as quais não devem se fechar em si mesmas, devem, pelo contrário, abrir-se em novas perguntas à cata de novas respostas. “Mas Sócrates, para desconcerto geral, dizia: ‘Eu também não sei, por isso estou perguntando’. Percebemos em Sócrates uma ênfase nos aspectos racionais do ser humano. Onde a famosa expressão atribuída a ele quando respondeu à pergunta da sibila no templo de Apolo: ‘Sei que nada sei’” (CHAUI, 2003, p.41).

Outros pensadores sobrevieram a Sócrates com significativas contribuições na busca por conhecer o homem e sua natureza, tamanho é o desejo do homem de compreender sua existência desde as primeiras épocas. Todavia, segundo Buber (1985), muitas vezes o que houve entre os pensadores foi uma intenção concretizada de modo fragmentado, por meio de investigações que os fizeram debruçar sobre “questões particulares” do ser humano e não sobre o homem em sua totalidade.

[O homem] sabe, desde os primeiros tempos, que ele é o objeto mais digno de ser estudado, mas parece que não ousou tratar esse objeto como um todo e investigar seu ser e seu sentido autênticos.

Às vezes começa a tarefa, porém logo se surpreende e se exaure por toda a problemática dessa ocupação com sua própria natureza e volta atrás com uma resignação tácita: se for para estudar todas as coisas do céu e da terra, menos a si mesmo; se for para considerar o homem como um ser dividido em seções, a cada uma das quais poderá atender de forma menos problemática, menos exigente e menos comprometedora. (BUBER, 1985, p.11, tradução nossa).

Interessante ressaltar que todo pensador, mesmo o que não se dedica a entender o homem em sua totalidade, tem, subjacente a suas reflexões, uma visão de homem, isto é, toda teoria, toda ideia ou toda produção intelectual vem permeada pela visão de homem de seu precursor.

Apesar de Buber não se encaixar em algum tipo de “teoria”, percebemos em seu pensamento a existência de uma “visão de homem” que respalda a grande maioria de suas afirmações. Toda a reflexão teórica buberiana observa a natureza humana e relacional das pessoas, ponderando que ela pode ser atualizada somente ao reconhecermos o homem na totalidade genuína que o constitui “e que só pode se fazer presente com a visão conjunta de toda sua diversidade” (BUBER, 1985, p.18, tradução nossa). É evidente a preocupação de Buber em sistematizar tal afirmação, propondo uma reflexão real acerca do homem, a partir da pergunta kantiana: que é o homem?⁹

Para Buber (1985), Kant foi um dos pensadores mais expressivos na intenção de sistematizar o conhecimento sobre o homem, como indicam suas quatro famosas perguntas:

⁹ Esta pergunta dá título ao livro de Martin Buber, o qual foi elaborado a partir de um curso de verão realizado na Universidade Hebraica de Jerusalém em 1938. Utilizamos a edição espanhola, *¿Qué es el hombre?*, publicada em 1985.

que posso conhecer? Que devo fazer? Que posso esperar? E a última questão, que o próprio Buber toma para batizar sua obra: que é o homem? De acordo com Buber (1985), Kant assevera que as três primeiras questões seriam respondidas, respectivamente, pela metafísica, pela moral e pela religião e que a quarta pergunta deveria ser respondida pela antropologia. Em parte, Buber concorda com a afirmação kantiana, contudo ressalva que não basta apenas a antropologia para dar conta de tal questão: “para ocupar-se das questões fundamentais do filosofar humano, terá que se entender da antropologia filosófica. Esta seria, pois, a disciplina filosófica fundamental” (BUBER, 1985, p.13, tradução nossa). Na sua obra *Que é o homem?*, o pensador judeu lamenta, nas lições antropológicas, a ausência de pontos que se ocupem genuinamente do que é o homem, bem como dos problemas que a questão traz consigo. Nas palavras de Buber (1985, p.13, tradução nossa), são eles:

O lugar especial que o homem ocupa no cosmos, sua relação com o destino e com o mundo das coisas, sua compreensão de seus semelhantes, sua existência como ser que sabe que vai morrer, sua atitude em todos os encontros, ordinários e extraordinários, com o mistério, que compõem a trama da sua vida. Nessa antropologia não entra a totalidade do homem.

No intento de responder à pergunta “que é o homem?”, essa antropologia não pode fazê-lo de modo “tão geral”, pois corre o risco de ter seu próprio objeto dissipado em meio a outras questões. Na verdade, aos olhos de Buber, uma antropologia filosófica, para ser legitimada como tal, não deve também ter a pretensão de reduzir os problemas filosóficos à existência humana nem de fundar novas disciplinas filosóficas.

Ela deve, puramente, conhecer o homem na totalidade em que ele se constitui. Em Buber observamos claramente a ênfase e a dedicação que devem prevalecer para a legitimação da totalidade humana à medida que não deixamos de fora as diferenças que fazem parte da individuação do homem:

Uma antropologia filosófica legítima tem que saber não só que existe um gênero humano mas também povos, não só uma alma humana mas também tipos e caracteres, não só uma vida humana mas também idades da vida; só abarcando sistematicamente essas e as demais diferenças, só conhecendo a dinâmica que prevalece dentro de cada particularidade e entre elas e somente mostrando constantemente a presença de um entre vários, poderá ter diante de seus olhos a totalidade do homem. (BUBER, 1985, p.18, tradução nossa).

Ao enfatizar a importância de uma disciplina que reconheça o gênero humano, a fim de que o homem seja compreendido, Buber se atenta para a singularidade, a particularidade de cada um, a qual, no entanto, deve ser considerada juntamente com a dos outros. Para o filósofo, o fato de o homem viver num mundo (em relação) não pode ser desconsiderado jamais. Isso é a totalidade humana: cada pessoa é única porque tem sua singularidade,¹⁰ mas vive em um mundo com o outro, que também tem sua singularidade, sua “inextinguível unicidade” (BUBER, 2003, p.45).

Assim como o homem realiza coisas imensas com seu agir cotidiano e, no entanto, não o faz sozinho, necessita para tal ação do mundo e

10 O conceito de singularidade em Buber tem uma influência significativa do hasidismo. Em *A lenda do Baal* essa questão é assinalada — dentre outras — da seguinte forma: “Todo homem deve saber e considerar que [...] ele é único no mundo e que ninguém igual a ele jamais viveu, pois nunca antes existiu alguém como ele, senão não seria preciso que ele existisse” (BUBER, 2003, p.46).

das coisas, do mesmo modo *a unicidade do homem se comprova em sua vida com os outros*. Pois quanto mais singular um homem é, na verdade, tanto mais poderá dar ao outro e tanto mais ele lhe fará. (BUBER, 2003, p.46, grifo nosso).

Em nenhum momento, Buber deixa de considerar esse homem na vida real da qual faz parte, principalmente nas interações que estabelece. Para ele, é preciso, pois, verdadeiramente, enxergá-lo como uma pessoa que ri, pensa, grita, amedronta-se, deseja, chora, convive, luta, ama, sofre, destrói, aprecia, sonha, entristece-se, edifica, clama, conclama, conhece, julga, alegra-se, aprende, desconfia, acredita, espera, faz, critica, lastima, brinca, cresce, arrepende-se, amadurece, por fim, vive, no sentido pleno do verbo viver (consigo e com o outro).

Buber discorre sobre um homem que deve ser revelado em todas as suas peculiaridades, ou seja, em tudo o que o constitui como pessoa humana, pois, para esse filósofo, a variedade infinita de aspectos que fazem parte da história de cada um de nós — gênero, credo, raça, intelecto, entre outros —, assim como de aspectos que revelam nossa interioridade — nossa maneira de ser, pensar, sentir, agir —, ao ser ponderada para singularizar o ser humano, contribui, necessariamente, para uma genuína antropologia, pois apreciar a totalidade humana implica considerar a subjetividade de cada um. Princípio esse que vale para quem se disponibiliza ao conhecimento do homem.

Segundo Buber, se o antropólogo se propõe a esse objetivo, a ele igualmente têm que valer essas considerações, isto é, ele deve considerar a totalidade do homem que estuda, pensando, igualmente, a totalidade em que ele (estudioso) também se constitui — deve, portanto, atentar para seu “eu”

concreto em relação com o “eu” do outro, estando consciente de sua própria singularidade e subjetividade, e não como observador apenas.¹¹ Em Buber (1991, p.20–21), essa é uma tarefa do antropofilósofo, o qual

tem que pôr em jogo não menos que a vivência da sua totalidade, seu “eu” concreto. Todavia, não basta que coloque seu “eu” como objeto do conhecimento. Só pode conhecer a totalidade da pessoa, e por ela a totalidade do homem, se considerando a sua subjetividade, não se mantendo como expectador impassível.

Em face disso, surge a necessidade de um estudo do homem não apenas como um objeto a ser conhecido por meio de mera observação, mas sim como uma pessoa concreta cuja subjetividade seja adentrada de maneira peculiar por meio da presença, sem qualquer constructo prévio. É preciso penetrar no mundo interno do homem para que, dessa forma, possamos captar verdadeiramente sua totalidade. Sobre isso Buber (1985, p.21, tradução nossa) assegura:

Não se conhece ao estilo de quem, permanecendo na praia, contempla maravilhado a fúria espumante das ondas, mas é preciso mergulhar na água, é preciso nadar, alerta e com todas as forças, até chegar o momento em que nos parecerá estar a ponto do desvanecimento: assim, e não de outra maneira, pode surgir a visão antropológica.

11 Entendemos que existem dois tipos de estudiosos: o pesquisador-observador e o estudioso-pensador. O primeiro é distante, não adentra o mundo do seu “objeto de estudo, o próprio homem”; e o segundo é o que reconhece no “objeto de estudo o próprio homem”, a alteridade que lhe é devida, ou seja, ele o considera a partir do reconhecimento que tem de seu próprio “eu” concreto e se presta a estar com o outro numa relação e não tomando o outro como um objeto passível de mera observação.

Enquanto nos contentarmos apenas em nos “possuir” como um objeto, não nos inteiraremos do homem mais que como uma coisa entre outras, e não se fará presente a totalidade que tratamos de captar; e claro que para poder captá-la tem que estar presente.

Com efeito, quem estuda o homem deve estar presente e não se limitar à “simples observação imparcial”. Conforme Zuben (2003, p.21), o estudioso-pensador “deve participar, tomar parte atuando, pois é justamente graças a essa participação que poderá descobrir aquilo que é peculiar e único nos aspectos humanos da existência humana que estuda”. Há em tudo isso um desafio: o de estar presente como forma primordial e efetiva para captar e perceber integralmente o homem, que, do contrário, sucumbe à cristalização. Para Buber, a vida sempre nos impele à simples ideia: viver. Então: “há que viver!”. Nesse sentido, viver significa estar presente para o outro com todo seu ser, indiviso, o que, necessariamente, fará crescer, dentro do antropofilósofo (estudioso-pensador), tanto seu pensamento quanto o seu mais profundo conhecimento “da totalidade humana” (BUBER, 1985, p.23, tradução nossa).

Uma vez estabelecido o eixo que sustenta a visão buberiana a respeito do que é o homem (ser humano relacional), notamos que, para um autêntico estudo sobre o assunto, Buber (1985) não faz referência à filosofia ou à antropologia apenas, e sim à antropofilosofia: ciência filosófica que abarca a antropologia e a sociologia. Sendo assim, quem, nessa disciplina, incumbe-se da tarefa de reconhecer o homem em sua totalidade? Com efeito, podemos afirmar que essa empreitada caberia ao próprio homem (obviamente, o antropofilósofo, ou, conforme designamos,

o estudioso-pensador). Todavia, uma conclusão dessas pode incorrer no risco da simplificação de todo um pensamento rico e instigador de reflexões profundas a propósito do humano.

É importante observar que realmente cabe ao homem (estudioso-pensador) o reconhecimento do próprio homem, porém, sem qualquer *a priori* que possa distanciá-lo daquele que, antes de tudo, é seu semelhante. Para isso, cabe considerar a disponibilidade de cada um para essa tarefa. Não se deve perguntar, portanto, quem se incumbe de reconhecer e pensar o homem em sua totalidade; mas sim que estudioso-pensador é capaz de pensar e reconhecer o seu próprio “eu” e o do homem em sua totalidade.

Para Buber, entrar em contato com o homem e reconhecê-lo da forma como assinalamos até então é tarefa do próprio homem, todavia, não de qualquer homem, e sim daquele que tenha disponibilidade para ficar só, para, assim, poder entrar em contato consigo mesmo e com sua problemática e ter fecundo o pensamento em sua solidão. O homem (estudioso-pensador), cuja capacidade de meditação é um adjetivo imperioso em si, é também o mais habilidoso para reconhecer o outro em sua problemática e em suas peculiaridades. É mais fácil reconhecer o outro naquilo que ele verdadeiramente é, à medida que o estudioso-pensador se percebe e se experiencia como aquele que é pensado por ele: seu semelhante. “No gelo da solidão é quando o homem, implacavelmente, sente-se como problema, questionando a si mesmo. Como a questão faz entrar em jogo o mais recôndito de si, o homem cobra experiência de si mesmo” (BUBER, 1985, p.24, tradução nossa).

Curioso e complexo. Pensar a possibilidade de efetivar na sociedade moderna a existência de homens (e também

de estudiosos e pensadores) cujos imperativos atualizam na pessoa o que ela tem de mais precioso, que é a sua possibilidade de se encontrar consigo mesma e em seguida com o outro, é também um dos aspectos que confirmam, genuinamente, o homem em sua humanidade, ou seja, como ser de relações, constituído numa totalidade que recebe e encontra o seu semelhante. Isso é uma relação viva. De acordo com Buber (1985, p.150, tradução nossa), “somente na relação viva podemos reconhecer imediatamente a essência peculiar ao homem”.

Conforme já assinalamos, para ser reconhecido em sua humanidade, o homem deve ser pensado na totalidade em que se realiza a partir de sua singularidade, contudo em relação com o outro. Esse é o eixo fundamental da existência humana em Buber (1985). Para o filósofo, não há o “em si” nem do indivíduo tampouco da coletividade da qual ele faz parte. Se esses aspectos forem considerados em si mesmos, não passarão de abstrações. “O indivíduo é um fato da existência, na medida em que entra em relação viva com outros indivíduos, e a coletividade é um fato da existência, na medida em que se edifica com unidades vivas de relação” (BUBER, 1985, p.146, tradução nossa). O que singulariza a natureza humana é o que acontece entre o homem e o homem e a dualidade dinâmica advinda desse *entre*.

Em resposta à pergunta “que é o homem?”, podemos afirmar que, para Buber, o homem é um ser-humano-dialógico que se realiza no encontro com o outro (Eu e Tu). A fim de que esse acontecimento seja atualizado, é necessário que o homem, reconhecido em sua totalidade, coloque-se verdadeiramente

em relação, isto é, em presença recíproca diante de seu semelhante, mesmo que seja para pensar sobre o que ele é.

Da comunidade à sociedade: a objetivação das relações humanas e a perspectiva da nova comunidade

A visão de homem que permeia o pensamento de Buber não deixa dúvidas quanto à importância de reconhecer a pessoa em sua totalidade e humanidade e a relação como elemento que legitima a existência humana. Com efeito, um aspecto marcante na obra buberiana é o caminho percorrido pelo filósofo evidenciando a necessidade da interação genuína entre as pessoas, no sentido de haver o resgate do atributo humano entre elas.

Essa perspectiva do pensamento de Buber é fundada na realidade social, econômica, política e religiosa que prevalecia à sua época, na qual o homem, tendo deixado de viver comunitariamente (um-com-o-outro), passou a viver socialmente (ao-lado-do-outro) (BUBER, 2008b, p.53), o que, necessariamente, fez com que as pessoas não se encontrassem mais para atender ao amor e ao anseio de comunidade, mas para se associarem como homens especializados que dependem mutuamente uns dos outros.¹² Trata-se de uma realidade regida pelo princípio utilitário que subjuga as pessoas relegando-as à coisificação ante a “crescente escravidão da sociedade”,

12 A realidade sobre a qual Buber faz suas reflexões diz do contexto da sociedade capitalista industrializada.

visto que “os homens na atual sociedade foram atirados em uma engrenagem movida pelo proveito, de modo a atrofiar sua criatividade livre sob o jugo do trabalho que visa ao proveito” (BUBER, 2008b, p.39).

A partir das ideias de Ferdinand Tonnies¹³ — que traça uma distinção entre comunidade e sociedade, na qual a primeira, em razão de um processo histórico marcado por revoluções, principalmente pela Revolução Industrial, foi substituída pela segunda —, Buber avança suas reflexões afirmando que, na verdade, não se trata de um aspecto suprimindo o outro de modo irreversível. Para ele, “as comunidades ‘pré-sociais’ não esgotam o conceito de comunidade”, pois “acredita que seja não somente desejável, mas eminentemente realizável que a ‘sociedade’, regulada pelo princípio utilitário e por relacionamentos externalizados, dê lugar à ‘nova comunidade’”, que é uma nova forma de comunidade: a “pós-social” (DASCAL; ZIMMERMANN, 2008, p.17).

A crítica buberiana recai sobre o elemento “desumanizante” que vigora no tipo de vida existente na sociedade, a qual, de certo modo, é ancorada na esfera do Estado.¹⁴ Em Buber (2008b), o Estado é entendido como um tipo de “coerção consentida”

13 Tonnies (apud DASCAL; ZIMMERMANN, 2008, p.15) aponta dois tipos de mundo: “um agrário, enraizado em antigas tradições medievais e ligado à terra” e o outro, “do comércio dos centros urbanos, em constante mudança, um mundo cuja principal preocupação é o lucro”.

14 O Estado ao qual Buber se refere é a Alemanha, durante a Grande Guerra. Segundo o filósofo, “ao considerarmos os fatos ocorridos na Alemanha, podemos conhecer, embora de modo indireto, o que ocorreu no mundo e com o mundo” (BUBER, 2008b, p.63). Cabe mencionar que até 1938 a Primeira Grande Guerra Mundial foi chamada de “Grande Guerra”. Como o texto de Buber referido neste tópico foi escrito em 1924, justificamos a expressão utilizada por ele.

porque a coerção que ele exerce sobre as pessoas é normalmente aceita em razão da segurança que oferece, “aquele que não o admite, ou emigra ou se revolta como pessoa” (BUBER, 2008b, p.65). Na verdade, é sobre a esfera estatal que se edifica a sociedade — a qual, partindo dessa premissa, legitima as ações do Estado permitindo-lhe sequestrar do homem a sua essência.

De acordo com Buber (2008b, p.55), “atualmente, a sociedade é um organismo de células agonizantes, uma realidade fantasma, um mecanismo aparentemente orgânico feito de partes altamente eficientes, a saber, o Estado”. Com isso, podemos inferir que o Estado é o algoz da vida humana, na medida em que ele “reprime, prejudica e põe de lado a verdadeira vida das pessoas”, porque “sugou o sangue das veias da comunidade, e deste modo governa, exuberante, o corpo exangue, em toda sua abstração e mediatez, como se fora um ser vivo e não um artefato” (BUBER, 2008b, p.54).

Essa realidade abrasiva contribui, segundo Buber (2008b, p.55), para que “um imenso desejo de comunidade penetre na alma das pessoas nobres num momento vital da cultura ocidental”. Comunidade refere-se, nesse contexto, à vida que as pessoas tinham na congregação anterior à sociedade capitalista industrializada. Nela prevalecia a unidade e o senso comunitário entre seus membros em detrimento da distância e da impessoalidade, que emergem na sociedade moderna. Buber (2008b, p.49) afirma que “a moderna cultura ocidental percorreu um caminho da comunidade à sociedade, no qual o tipo mecânico de vida em comum impregnou e dissolveu o tipo orgânico”.

A modernidade em Buber aparenta um caráter negativo, especialmente, no que diz respeito às relações entre os homens.

Apesar de não haver em suas reflexões uma afirmação enfática desse caráter, percebemos em seu discurso um pesar em relação à época moderna. O modelo social decorrente da modernidade é contraditório ao ideário que, a princípio, constituiu as revoluções do início dessa era¹⁵ — o que gerou no homem a sensação de abandono, insegurança e real distância das trocas inter-humanas. Desse modo, notamos que a sociedade na era moderna (e seu engodo) marcou, significativamente, a vida humana, conforme o comentário de Buber (2008b, p.50, grifos nossos):

A comunidade é a expressão e o desenvolvimento da vontade original, naturalmente homogênea, *portadora de vínculo*, representando a totalidade do homem. A sociedade é a expressão do *desejo diferenciado em tirar vantagens*, gerado por pensamento isolado da totalidade. Sobre a primeira, consta em uma descrição da era correspondente da cultura chinesa o seguinte: “naquele tempo nada foi feito assim, tudo era assim”; sobre a segunda: “dominado o impulso da natureza, entrega-se à razão. Razão trocou-se com razão, porém não se pode mais levar o império à forma.”¹⁶

15 Notamos que a modernidade — principiada com o advento da Revolução Francesa — foi tomada por uma crise que abalou o seu discurso. Os ideais libertários, além da distribuição de saberes para a criação de homens racionais, autônomos e livres, inclusive no uso da razão, ficaram limitados ao discurso, visto a realidade não ter se efetivado conforme essas indicações. De acordo com Buber (2008b), o que houve na modernidade foi uma decomposição das comunidades antigas, representadas pela família, pelo companheirismo, pela comuna aldeã ou urbana. Essa decomposição, acrescenta o filósofo, “foi o preço pago para a libertação política do homem na Revolução Francesa, e para o nascimento da sociedade burguesa” (BUBER, 2008b, p.130).

16 Entendemos que, para Buber, a razão excessiva acaba por afastar o homem das coisas do espírito, destituindo-o de sua capacidade de apreender o mundo e o outro por meio da alma.

A esperança de progresso por meio da razão, que trazia consigo a ideia de libertação para o homem, acaba atirando-o, de maneira impiedosa, na objetivação e na despersonalização do seu próprio ser. A sociedade, afirma Buber (2008b), é uma unidade organizada visivelmente mecânica, mas que é, de fato, uma massa. A ideia buberiana é construída a partir destas palavras de Tonnies (apud BUBER, 2008, p.50):

A sociedade é uma massa de pessoas livres que entram, sem cessar, em contato direto uma com as outras, que efetuam trocas e trabalhos, sem que se forme entre elas a comunidade ou a vontade comunitária a não ser esporadicamente ou como resíduos das condições passadas que ainda são básicas.

Em meio à uniformidade, destituído de sua singularidade, o homem não é reconhecido, não é sequer percebido em seu Eu concreto; e então experimenta o abandono. A ruptura com as tradições — em prol da modernidade — provocou no homem um vazio que o incomoda. Segundo Buber (2008b, p.50), “aqui aparece, através de terríveis sinais, a dissolução da comunidade pela sociedade; segundo o ditado chinês, manifesta-se fatalmente a decomposição do ‘caminho’ pelo ‘mundo’”. Sob esse ponto de vista, a modernidade figurou um desconcerto no homem diante do mundo, pois engendrou um desencontro entre o homem e o esperado mundo novo e, de maneira especial, entre o homem e o homem.

Não é em vão que Buber adverte que o distanciamento entre os homens culminou na desintegração de relações genuinamente humanas e na consequente solidão do ser humano. Aconteceu na sociedade um esvaziamento das interações

entre as pessoas em decorrência da demanda que foi estruturada para atender ao domínio e aos requisitos da nova ordem social entre os sujeitos: todos em prol da produção, da mercadoria, do capital. A interação entre o homem e o homem no trabalho ou na família foi substituída pela interação do homem com a máquina ou com a garantia da subsistência diária. Nesse sentido, Buber (apud ZUBEN, 2003, p.205) comenta: “a solidão crescente é cada vez mais sufocada e reprimida por toda essa agitação”.

Ainda sobre isso, notamos o quanto a sociedade arrancou dos homens suas possibilidades de contato entre si, na medida em que lhes impôs condições básicas para que eles pudessem (sobre)viver. Aspectos como atividade, tempo e produtividade ocuparam o espaço que antes era destinado às interações sociais, econômicas e afetivas típicas do cotidiano das pessoas. O trabalho dividido e conjugado em forma de cooperação artesanal para arar a terra, semear e colher dá lugar ao trabalho repetitivo, mecânico e acelerado nas indústrias, preocupadas em aumentar a produção em série.¹⁷ É o império do utilitarismo e da divisão especializada do trabalho contra o princípio da criatividade, que permitia às pessoas a realização de sua humanidade.

Apontamos que, de certa forma, a transformação mais perturbadora imposta pela sociedade foi a desintegração de velhos padrões do relacionamento social humano, por quebrar elos importantes não apenas entre gerações, mas, sobretudo, entre pessoas. Na sociedade, diferentemente de na comunidade, o con-

17 Entre 1780 e 1820, os trabalhadores cumpriam jornadas de 80 a 98 horas semanais nas indústrias; de 1820 a 1860, a jornada foi de 67 a 53 horas semanais (HOBSBAWM, 1985; GIDDENS, 1991).

tato interpessoal deixa de ser concreto e real para assumir um caráter abstrato e de natureza efêmera, ou seja, sem intenção de perdurar e evoluir para autênticas interações. O “nós” não mais existe. As relações não são mais efetivamente consideradas pelas subjetividades e se tornam coisificadas por meio da ciência, das inovações tecnológicas, do mercado e das demandas do capital. Segundo Tonnies (apud DASCAL; ZIMMERMANN, 2008, p.16):

o seu objetivo será sempre, de uma forma ou de outra, o lucro; e tudo, incluindo-se os seres humanos e grupos de seres humanos, é tratado como se fosse um meio ou um instrumento para obtenção de tal finalidade.

É então que o sujeito se perde. Perde-se de si e do outro. Perde sua condição de humano, pois a vida deixa de ser vivida em sua existência para ser conduzida por um sistema de regras e valores que, além de dissipar as interações pessoais, reduz o homem à condição de coisa.

Obviamente, alguns aspectos experimentados na sociedade não podem ser de todo desprezados, principalmente o aspecto da evolução tecnológica. O questionamento buberiano — acerca da sociedade — recai sobre a forma como tudo foi processado, deixando um rastro comprometedor das relações inter-humanas. Para Buber (2007a, p.174), situação semelhante não aconteceu com o homem em sua fase inicial (o homem primitivo), visto que

o ponto essencial, em tudo aquilo que ajudou o homem a sair, por assim dizer, da natureza e a manter-se frente a ela [...] — ainda mais essencial do que fazer um mundo ‘técnico’ de coisas especificamente configuradas — foi o fato de haver-se unido ao seu semelhante.

Notadamente, Buber (1985, p.93, tradução nossa) destaca que “o homem não pode fazer-se inteiramente homem [...] senão graças a sua relação com o outro”. Isso porque a condição de sujeito humano só pode ser consolidada na interação com o outro e não com as conquistas capitais tipicamente perfilhadas na modernidade. Essas conquistas deveriam ser restritas ao fundo da figura do inter-humano, todavia, ao contrário disso, incitaram o homem a uma forma de vida “funesta”, tendo em vista a apresentação de uma escolha “falsa, falaciosa e ilusória” limitada a duas possibilidades: o individualismo ou o coletivismo (BUBER, 2008b, p.122). Ambas atropelaram as relações inter-humanas e não podem, com efeito, ser incluídas como verdadeiras formas de vida, porque

o encontro do homem consigo mesmo, somente possível e, ao mesmo tempo, inevitável, uma vez acabado o reinado da imaginação e da ilusão, não poderá verificar-se senão como encontro do indivíduo com seus companheiros e terá que se realizar assim. Unicamente quando reconhecer o outro em toda sua alteridade como se reconhece a si mesmo como homem e, a partir desse reconhecimento, começar a penetrar no outro, o indivíduo romperá sua solidão num encontro rigoroso e transformador. É claro que um acontecimento semelhante não pode produzir-se senão como um abalo da pessoa como pessoa. No individualismo, devido a nada mais do que o imaginário de sua situação fundamental, a pessoa se ancora na ficção, por mais que acredite ou pretenda acreditar que está se afirmando como ser. Na visão do coletivismo, ao renunciar à decisão e à resolução pessoal direta, a pessoa renuncia a si mesma. Em ambos os casos, é incapaz de irromper no outro: somente entre pessoas autênticas se dá uma relação autêntica. (BUBER, 1985, p.145, tradução nossa).

No individualismo a relação com o outro é praticamente nula, prevalecendo o isolamento e até a solidão, ao passo que

no coletivismo o homem tem a sensação de ser protegido por meio do contato com o todo (a massa). A problemática está no fato de que esse todo é despersonalizador, pois remete a pessoa à massa dos homens, criando a ilusão de que proporciona segurança, enquanto, na verdade, reduz, neutraliza e desvaloriza qualquer tipo de união entre os homens, pois, segundo Buber (1985, p.144, tradução nossa), no coletivismo, “se tritura ou se insensibiliza, quando menos, toda faceta sensível do seu ser pessoal, que anseia o contato com outros seres”.

Compreendemos que o individualismo contempla apenas parte do homem, impondo-lhe um relacionar-se só consigo mesmo, e que o coletivismo não visa à integração desse homem em sua totalidade, mas sim à sociedade. Ambos (individualismo e coletivismo) impeliram o homem a uma existência de solidão e não de vínculos. Para Buber (2008b, p.122), tanto o individualismo como o coletivismo — em si mesmos — são uma ficção e, portanto, devem ser confrontados com a realidade humana e atual:

O fato fundamental da existência humana não é nem o indivíduo nem a coletividade como tais. Ambos, se considerados em si mesmos, não passam de magníficas abstrações. O indivíduo é um fato da existência na medida em que entra em relações vivas com outros indivíduos e a coletividade é um fato da existência na medida em que se edifica com unidades vivas de relação. O fato fundamental da existência humana é o homem com o homem. O que singulariza o mundo humano é, sobretudo, o que ocorre entre ser e ser algo que não encontra par em canto algum da natureza. (BUBER, 1985, p.147, tradução nossa).

Em vários textos, Buber assinala a forma pela qual o capitalismo industrial estruturou a sociedade como um agente “corruptor” das interações humanas, submetendo-as aos seus anseios e desencadeando a solidão nas pessoas frente à

ausência de autênticas relações mútuas que advenham de contatos seguros. Para Buber (2008b, p.39), as relações humanas foram sorvidas pelas relações capitais industriais, pois as pessoas foram “entregues às células decadentes da sociedade, abandonadas a um radical desamparo no meio do mecanismo, experimentando esta solidão negativa¹⁸ necessariamente como absoluta, como aquilo que o religioso chama ‘distância de Deus’”.

A presença divina é um dos elementos que concretizarão a nova comunidade, na qual será possível a atualização do humano. “Os homens que desejam a comunidade, desejam Deus. Todo desejo de autêntico relacionamento é dirigido a Deus, e todo anelo por Deus é dirigido a uma comunidade verdadeira” (BUBER, 1919 apud DASCAL; ZIMMERMANN, 2008, p.26). Podemos observar que as reflexões de Buber no que tange às diferenças entre a antiga comunidade, a sociedade caracteristicamente moderna e a nova comunidade transparecem claramente o cunho político do seu pensamento. Sua visão política e seu anseio social, além de elucidarem — enfaticamente — a perspectiva humana e dialógica das relações entre os homens, revelam a influência da sua concepção divina. Cabe ressaltar que não se trata de um Deus das religiões, e sim do Criador, do Tu eterno.

O filósofo não concebe o homem separado do seu Criador. Para ele, toda relação entre homem e homem tem uma finalidade maior e mais significativa, que é a relação com o próprio Deus — o Deus que na sociedade foi eclipsado. Buber emprega o termo eclipse, porque Deus, por ser Absoluto, não pode sucumbir. Na

18 Importante mencionar que Buber (2008b) ressalta a “solidão positiva”, na qual a pessoa, sentindo-se segura na relação com seu semelhante, afasta-se dele de modo tranquilo, para depois retornar à sua presença com a certeza de ser novamente acolhida.

sociedade, o que há é um eclipsar da luz divina e não a sua falta total. Essa obscuridade é o que impede o homem de encontrar o verdadeiro Deus, que se prontifica a uma relação direta com o homem à medida que este resgata sua humanidade e se disponibiliza a tomar o seu semelhante como um Tu, numa relação genuinamente dialógica. De acordo com Buber (2008b, p.60):

O divino, na verdade, quer desenvolver-se na humanidade. Torna-se cada vez mais difícil encontrá-lo; ele quer ser realizado cada vez mais intimamente. Ele apareceu, outrora, [...], mas, finalmente, o divino mergulha no possível que se entrelaça entre os seres, ele quer revelar-se somente através de suas realizações, através da verdadeira comunidade. Sentimos sua presença brotar tão frequentemente quando um homem estende verdadeiramente suas mãos a outro homem; pressentimos, porém, que só na verdadeira comunidade pode ele transformar-se de vivência em vida.

Não se trata, pois, de uma apologia às antigas comunidades ou às formas antigas de vida em comunidade. De acordo com Buber (2008b, p.38), a nova comunidade não será como a antiga, pré-social, mas “deve, antes, ser caracterizada como pós-social, uma vez que ela ultrapassa a sociedade e suas normas e se sustenta sobre bases completamente diversas”, especialmente no que diz respeito às normas e regras impostas aos homens. Não entendemos o anseio buberiano como um retorno ao antigo; antes, sim, como a edificação de uma nova comunidade. Nesse sentido, Buber (2008b, p.56) assevera que “urge libertar a verdadeira vida entre os homens”, contudo esclarece:

nós que passamos pela era do individualismo, pela separação da pessoa não podemos mais voltar para aquela vida em comunidade [...]. Nós não podemos retornar à totalidade primordial; podemos, no entanto, avançar para outra totalidade, produtiva, que não se desenvolveu como a primeira, mas que é, sem dúvida, feita com material

espiritual verdadeiro e que, portanto, não é menos autêntica. Assim, uma obra de arte perfeita é de espécie essencialmente diferente daquela da natureza, mas em virtude de sua autenticidade é tão orgânica quanto uma parte dessa mesma natureza. (BUBER, 2008b, p.52).

As ressalvas de Buber incidem sobre o modo de vida entre as pessoas e, conseqüentemente, entre elas e Deus. Os vínculos foram dissipados; o vazio e, ao mesmo tempo, a nostalgia foram plantados em seu lugar. As relações inter-humanas deram lugar às relações sociais, desnutridas da verdadeira existência das pessoas, uma vez que “a pessoa humana converteu-se de membro de uma corporação comunitária em engrenagem da máquina coletiva” (BUBER, 2007a, p.177). Trata-se de uma crise, porém

uma crise desse gênero não pode ser superada mediante a aspiração de retornar a um ponto anterior do caminho, mas somente quando se procura dominar, sem qualquer restrição a problemática presente. Não podemos voltar atrás, só nos é dado prosseguir adiante. Mas só podemos prosseguir adiante quando sabemos para onde nos dirigimos. (BUBER, 2007a, p.177).

Fácil, a essa altura, a conclusão de que o homem deve dirigir-se para o verdadeiro encontro com seu semelhante. Só assim ele poderá resgatar a existência humana das pessoas, restabelecendo entre elas o vínculo adequado às relações na nova comunidade. Entretanto, numa sociedade, como comenta Buber (2007a, p.181), em que “as vinculações são apenas objetivas [e] a convivência concreta foi desmantelada pela pressão da quantidade e pela forma de organização”, é preciso não apenas o anseio por um mundo novo, mas, sobretudo, o desejo real, a disponibilidade e uma educação que desperte nas pessoas o interesse genuíno pelo outro como humano.

Um encontro com a autenticidade: o sentido da relação

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.

Martin Buber

Quando adentramos a essência do pensamento de Buber e a sua perspectiva do encontro dialógico, compreendemos que, para ele, o homem é, inerentemente, um ser de relação. Não há o Eu em si, apenas o Eu da relação. Sendo assim, o homem se coloca no mundo por meio da atitude concretizada ao proferir uma das palavras-princípio (Eu-Tu ou Eu-Isso). Segundo o filósofo, “as palavras-princípio fundamentam uma existência” (BUBER, 1974, p.3). Dessa forma, o homem poderá envolver-se e relacionar-se no mundo em que está ou experimentá-lo de modo mais objetivo.

No envolvimento, toma o seu semelhante por Tu e, na experiência, profere a palavra Isso. Não há uma valoração das palavras proferidas, ambas são necessárias à vida humana e se alternam constantemente. Contudo, quando se deixa engolfar pelo Isso de maneira indiscriminada, o homem se

distancia do seu semelhante e, conseqüentemente, perde sua característica mais preciosa: a de ser humano. Ao perder sua essência humana, isto é, ao experimentar o “eclipse humano”, ele experimenta também o “eclipse de Deus”, pois, de acordo com o pensamento do filósofo judeu, o humano não pode ser dissociado do divino. A relação Eu-Tu é o reencontro do homem com o seu semelhante e o caminho para o Tu eterno, no reencontro com Deus.

Com efeito, o anseio de Buber é que os homens possam resgatar em si a essência de seres humanos (perdida na modernidade) e viverem comunitariamente na nova comunidade. Para tanto, é preciso que se disponibilizem ao encontro com o outro — seu semelhante — por meio da doação, da troca recíproca e da presença verdadeira e sem restrições — todas ancoradas no diálogo genuíno. Assim, o homem resgatará o sentido de sua existência vivenciando autênticas relações inter-humanas.

O homem: um ser de relações

A dissipação das antigas formas de vida em comunidade e o estabelecimento da sociedade trouxeram, inexoravelmente, o afastamento das pessoas, que antes — nas comunidades pré-sociais — mantinham entre si determinados vínculos,¹ experimentando um tipo de segurança que se perdeu na nova

¹ Os vínculos formados entre as pessoas tinham como base os laços de sangue, a comunhão dos costumes, das propriedades, do trabalho (BUBER, 2008b, p.84).

manifestação de vida na comunidade, melhor referida, nesse caso, como associação objetivada:² a sociedade.

Segundo Buber (apud ZUBEN, 2003, p.205), essa forma de associação “chegou a inflamar paixões coletivas que penetraram profundamente na Vida do Homem”, contudo, por não carregar em si o espírito de uma “autêntica vida comunitária”, não passou às pessoas o sentimento de segurança que haviam perdido (BUBER, 2008b, p.82). As grandes associações ou as associações objetivadas, assim denominadas por Buber, consistem numa ilusão, pois, como esferas representativas do Estado (Estado moderno ocidental), elas não possuem autonomia, tornando-se um campo “no qual a vida comunitária é somente dispersa e liquidada” (BUBER, 2008b, p.73). Do Estado, o homem obteve apenas a inconsequência das ações. Diante disso, Buber (2008b, p.83) comenta:

Isso nunca me pareceu tão claro como em 1914, quando muitos jovens, possuidores de entusiasmo especialmente grande e autêntico, perceberam que este Estado que conheceram como algo oposto à comunidade, como desprovido de comunidade, era, no entanto, como viver uma comunidade viva pela qual valia a pena não só viver, mas também morrer.

O contexto poderia ter sido causa de descrédito e desânimo ao pensador frente à realidade que se apresentava à época, mas, ao contrário disso, Buber consolida, de modo

2 Importante destacar que, mesmo na era moderna, não há a extinção absoluta da comunidade. Entretanto, Buber considera esse termo inadequado para se referir à sociedade moderna, principalmente frente ao que ele pretende revelar por *comunidade*. Daí a expressão “associações objetivadas” (BUBER, 2008b, p.82).

significativo, o otimismo e a esperança pela possibilidade de um caminho que conduzisse a uma nova existência mediante a “conversão” do homem em uma vida fundada no interesse da pessoa pela pessoa. Sendo assim, o filósofo não se deixou impressionar com o pessimismo brotado de comentários divergentes do que ele acreditava. Diante desse tipo de abordagem, enunciou: “não nos importariamos com o ‘de onde’ só com o ‘para onde’. Nossa verdade e nosso poder provêm do ‘para onde’ e não do ‘de onde’” (BUBER, 2008b, p.35), ou seja, importava mais o que poderia ser feito ante a realidade do que a realidade em si, pois ela poderia ser transformada. O caminho para essa transformação seria a nova comunidade, especialmente porque

nessa nova vida renascerá não só a pluricomunidade, numa forma ainda mais nova, mais nobre e pura, mas também, através dela e nela, a bicomunidade; e a solidão das mais calmas horas de contemplação e de criação recobrará um novo e mais rico colorido. Cada um viverá ao mesmo tempo, em si mesmo e em todos. (BUBER, 2008b, p.39).

A principal intenção, ou a verdadeira *Kavaná*, da nova comunidade é a reconstrução da existência humana, capaz de resgatar a sua natureza relacional. Como já assinalamos, para Buber (1974), o homem — a pessoa humana — é um ser de relação. Por intermédio da relação autêntica, efetua-se sua existência, porque “o ser somente se determina quando em relação” (HOLANDA, 1998, p.158), tanto assim que o homem, desde a mais tenra idade, presta-se a atos e ações que viabilizam a ele o contato: com algum objeto, a princípio,

até que esse algo seja substituído por uma pessoa concreta, conforme descreve Buber (1974, p.29–30):

A originalidade da aspiração de relação já aparece claramente desde o estado mais precoce e obscuro. 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. [...] Esses movimentos [...] tomarão uma força sensível e precisa e tomarão conhecimento carinhoso e inesquecível de um corpo completo. Nesses dois fatos, 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.

Para Buber, o que inicialmente é natural no ser humano, ou seja, a indiferenciação entre o Eu e o outro, quando ainda não somos capazes de reconhecer o outro, é considerado sombra, noite, escuridão. Isso porque não há viver pleno sem ser em relação com o outro. A luz vem à medida que nos relacionamos “ainda que numa forma primitiva e não verbal do dizer Tu”. Para o filósofo, a questão relacional entre os homens é instintiva e tal instinto é primordial para que a pessoa, mesmo criança, possa realizar-se; pois, “quando se vive em relação realiza-se, neste Tu encontrado, a presença do Tu inato” (BUBER, 1974, p.31).

É esse Tu inato que desperta no homem a necessidade do contato com o outro, conferindo-lhe, indiscutivelmente, a grande categoria de ser, inerente e também primordialmente, relacional. De acordo com Buber (1974, p.20): “No começo é a relação”. Dessa forma, o homem só é atualizado em sua

existência quando em relação. Daí a afirmação buberiana de que “não há Eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 1974, p.4). É a palavra-princípio que instaura a relação e fundamenta a existência humana.

O Eu-Tu, o Eu-Isso: atitudes reveladas nas palavras-princípio

Para Buber, o diálogo transcende a articulação de vocábulos que constituem a língua em si, marcando profundamente a maneira pela qual uma pessoa se coloca diante de outra, ou seja, o legítimo diálogo indica o verdadeiro voltar-se-para-o-outro. Segundo Zuben (2003, p.167), “a concepção buberiana do diálogo é ‘atípica’ porque se recusa a tratá-lo como simples processo psicológico ou mero meio de comunicação”. A proposta dialógica também “não é um constructo antropológico ou psicológico para explicar a interação dos indivíduos em sociedade, ou seu processo de comunicação” (ZUBEN, 2003, p.166).

A perspectiva de vida dialógica anseia por uma existência fundamentada em genuínas relações inter-humanas que provoque no homem uma atitude diferenciada de olhar e de se prestar ao mundo em que está, bem como ao outro que vem ao seu encontro, um modo de apreender o ser na totalidade em que ele se constitui. Não se trata, no entanto, de um modo qualquer, mas de um modo único, que possibilita o encontro do homem com seu semelhante de uma maneira legitimamente dialógica.

Reconhecemos que o acesso do homem ao ser de acordo com Buber realiza-se através do existencial ‘entre-dois’ (*zwischen*), atualizado plenamente no evento da relação dialógica do homem com aquilo que lhe está a sua frente (ZUBEN, 2003, p.116).

Com efeito, tudo isso reafirma o quanto o homem não é um ser-para-si (ZUBEN, 2003), mas, fundamentalmente, um ser no e com o mundo. É essa caracterização que o categoriza como ser de relações. Como tal, o homem mantém para com o outro, ou outros, do mundo em que está atitudes que determinam suas relações. Nesse contexto, o homem se realiza apropriando-se do seu ser. De acordo com Zuben (2003, p.118):

O princípio do ser do homem aparece como uma correlação homem-mundo, a qual, em virtude de sua liberdade, ele pode determinar. O princípio do ser do homem é para Martin Buber uma atitude em relação ao mundo. Determinando livremente sua atitude face ao mundo, o homem realiza o princípio de seu ser. Tal princípio é, pois, dinâmico e não estático. O homem toma uma atitude. [...] A atitude do homem vai determinar o significado de sua existência e o significado do mundo.

Zuben (2003) discorre sobre a existência do homem em relação ao mundo conforme o pensamento de Buber, ou seja, o homem como ser de relações que se realiza no mundo a partir de sua atitude. É a atitude do homem que marca, como antecipamos, sua maneira de se prestar ao mundo; ou melhor, de relacionar-se nele ou com ele. Para Buber, tal atitude humana (modo de ser) não é única, é dual. Isso, de fato, enfatiza sua ideia de que o homem, ontologicamente, não é um ser ancorado no eu em si; ao contrário, é um ser genuinamente relacional.

Sobre isso, Zuben (2003, p.118) reafirma que “o princípio do ser homem [...] não é único, mas duplo”, o que significa a dualidade de atitudes, as quais são concretizadas quando enunciadas por meio das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso.

Estes princípios que orientam e sustentam a existência, princípios existenciais e “falados”, proferidos, são duas formas de relação bipolar, fundamentais e não de duas estruturas epistemológicas. A palavra-princípio, fonte de todas as relações, é dada na evidência de uma atitude. (ZUBEN, 2003, p.148).

O Eu contido nas palavras-princípio não é o mesmo eu usado pelo homem como vocábulo linguístico para designar a si próprio, remetendo à ideia do eu como consciência e relação de si consigo mesmo, ou a própria subjetividade (ABBAGNANO, 2000), como representação do indivíduo. O Eu que é tomado em Buber se distingue desse propósito por se tratar de um Eu relacional.

Um indivíduo é somente certa singularidade de um ser humano. E ele pode se desenvolver somente através do desenvolvimento de sua singularidade. É isso que Jung chama de “individação”. Ele pode tornar-se mais e mais indivíduo sem tornar-se mais e mais humano. Eu tenho muitos exemplos de homens que se tornaram muito, muito individuais, muito distintos dos outros, muito desenvolvidos em suas particularidades sem ser, de maneira alguma, o que eu gostaria de chamar de um homem. Indivíduo é somente esta singularidade, capaz de ser desenvolvido e por aí fora. Mas pessoa, eu diria, é um indivíduo vivendo realmente com o mundo. E com o mundo não quero dizer no mundo, mas exatamente em *contato real*, em *real reciprocidade* com o mundo em todos os pontos nos quais o mundo pode encontrar o homem. (BUBER, 2008a, p.243, grifos do autor).

Mais do que indivíduo, o homem é uma pessoa, desde que esteja em contato com o mundo, “que é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude” (BUBER, 1974, p.3), o que, necessariamente, o faz estabelecer com esse mundo um tipo de relação determinada. Reitera-se, portanto, que a existência do homem é efetivada na relação. O Eu se instaura e se perpetua constantemente mediante as atitudes relacionais: Eu-Tu e Eu-Isso. O Eu, quando tomado isoladamente, torna-se apenas eu e não extrapola a esfera de um signo linguístico a qual permite considerar pessoa mais do que indivíduo. Sobre esse ponto, Buber (2008a, p.243, grifos do autor) assevera: “E se eu posso dizer expressamente ‘sim’ e ‘não’ a certos fenômenos, sou *contra* indivíduos e *a favor* de pessoas”.³

Se o Eu em Buber é relacional, quem se relaciona se relaciona com alguém ou com algo. Tomemos então o tu que, em nossa língua, significa aquele que não sou eu (que não se refere à própria pessoa), mais especificamente aquele com quem eu falo, ou, ainda, aquele que tenho à minha frente no instante de um comunicado qualquer. O vocábulo tu, quando assim tomado, normalmente elucida a representação de alguém ou algo que

3 Assinalamos que, em sua compreensão do diálogo genuíno, Buber não desconsidera o homem em suas particularidades, isto é, não ignora o fato nem a importância da existência da singularidade de cada um, tanto assim que para ele a vida dialógica não implica a perda dessa singularidade. Contudo, é importante ressaltar que a palavra “indivíduo”, quando considerada em Buber, não tem a conotação de um homem sozinho, e sim daquele que está em relação tanto com Deus quanto com o seu semelhante: “O indivíduo é o homem para quem a realidade da relação com toda a alteridade e para quem [...] o celeiro da alteridade oferece suficiente alteridade para com isto passar a vida” (BUBER, 2009, p.109). A título de “preferência”, como o próprio Buber afirmava, ele prefere utilizar pessoas a indivíduos.

está fora de mim, que não se refere a mim. Em Buber (1974), o Tu representa não somente o ser que está fora de mim, porém, fundamentalmente, o ente que é tomado por mim no instante em que eu me disponibilizo a adentrá-lo e nele permanecer em relação, aceitando-o como parte da minha existência.

Para Buber, segundo Zuben (2003, p.90), uma das “possibilidades de o Eu se revelar como humano” se apresenta quando o homem se volta para a pessoa que se lhe está à frente na sua totalidade e toma-a por seu Tu, que é, inexoravelmente, o outro — ser com quem o Eu entra em relação, não como uma coisa, não como o Isso. Tomar o outro por Tu significa perceber caracteres do outro em si e caracteres seus nele. O Eu é absorvido pelo Tu, ao mesmo tempo que o absorve. O Eu toma-o em sua alteridade, toma-o por um Tu, jamais por um objeto. Forma com ele uma totalidade que garante, por meio dessa relação, a existência dos homens: a nossa existência.

Quando nos referimos ao Tu reconhecido e presentificado “em pessoa”⁴ na relação, é importante destacar que tal atitude independe de para quem se destina. Em Buber (1974), o mundo da relação se efetiva por meio de três esferas, a saber: a vida com a natureza, a vida com os homens e a vida com

⁴ A expressão “em pessoa”, de acordo com Zuben (1974, p.158, grifo nosso), “quer significar que não se trata apenas de uma massa inerte e compacta que se posta diante do homem, mas é [quem] *pode integrar o evento de relação e, portanto, ser um Tu para o homem num momento de verdadeira presença*”. Vale mencionar que também em Bachelard (1969 apud ZUBEN, 2003, p.91) a expressão é utilizada para diferenciar *coisa e pessoa*, tal qual o autor destaca: “Martin Buber nos mostra duas fontes de pensamento: as coisas de um lado, as pessoas do outro, o Isso e o Tu”. Por fim, Buber (2008b) afirma que pessoa é o contrário de indivíduo na condição do Eu-Tu, pois “somente assim o indivíduo se torna pessoa” (BUBER, 2008b, p.123).

os seres espirituais, a nossa realização plena — o nosso Tu eterno. Segundo o filósofo, “em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno” (BUBER, 1974, p.7). O Tu pode ser simplesmente endereçado (natureza); ou pode ser endereçado e recebido (homens); ou pode, ainda, ser profundamente proferido, mesmo na ausência absoluta das palavras (seres espirituais). Quem se disponibiliza ao Tu, proferindo-o, não goza de nenhum tipo de domínio, ele nada alcança, unicamente “permanece em relação” (BUBER, 1974, p.5). A princípio, o que importa em Buber não é apenas tomar consciência de alguém ou de algo, e sim alcançar a graça de entrar em relação.

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo. Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo, e eu, se bem que de modo diferente, tenho a ver com ela. Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade. (BUBER, 1974, p.9).

Entrar em relação é diferente de ver, conhecer, apreender, perceber ou ainda de classificar. Entrar em relação é pronunciar o Tu, o que é diferente de experienciar.⁵ Na experiência é comum a ciência sobre a natureza e a constituição de algo e até do outro, todavia não há nela a vivência totalizadora da relação. Buber (1974, p.6) considera que “o experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza nele e não entre

5 Utilizamos essa expressão, atribuindo-lhe o mesmo significado de experimentar, que, por sinal, traz em seu conceito o sentido de “verificar por meio da experiência” (EXPERIMENTAR, 2010). Tal expressão nos remete a uma ideia de observação e distanciamento, o contrário de envolvimento e relação.

ele e o mundo”. Apreciar a experiência, sob esse ponto de vista, é entender que, quando o homem apenas experimenta, ele não é genuinamente tocado nem atingido; não toma parte, não se atualiza; fica de fora daquilo que se lhe apresenta, não é mobilizado. Quem experimenta, só experimenta alguma coisa, não a toma para si plenamente.

O vocábulo “isso” em nossa língua serve para designar algo ou alguém qualquer, mantendo a neutralidade que requer a expressão em que é utilizado; entendemos que, de modo semelhante, o Isso da palavra-princípio Eu-Isso engendra o afastamento do Tu. Buber (1974, p.6) distingue, portanto, relação de experiência: “O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação”. Adiante ele continua:

Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. *Eu entro em relação com ele* no santuário sagrado da palavra-princípio. Somente quando saio daí posso experienciá-lo novamente. A experiência é distanciamento do Tu. (BUBER, 1974, p.10, grifo nosso).

Não podemos compreender o exposto anteriormente como uma dicotomização, seguida de uma analogia entre Tu (pessoa) e Isso (coisa). Não é essa a nossa reflexão. Versamos de início sobre o significado dos vocábulos eu, tu e isso, a partir do sentido que eles têm em nossa língua, com o intuito de ampliar o entendimento acerca do sentido que assumem quando considerados dentro das palavras-princípio de Buber: Eu-Tu ou Eu-Isso. Nesse sentido, o homem pode, no mundo das relações, tomar quaisquer elementos tanto por Tu quanto por Isso; dependendo da palavra proferida, ou seja, conforme

a atitude que ele toma diante do que se põe à sua frente, ele pode simplesmente experienciar — tomar como Isso — ou pode plenamente se relacionar — tomar como Tu. Sobre isso, anota Zuben (2003, p.119):

Aliás, essas atitudes, como Tu e como Isso, não são definidas em referência a diferentes conteúdos determinados; por exemplo, o Tu representando uma pessoa e o Isso, uma coisa. Tudo aquilo que se apresenta no mundo diante do “Eu” pode ser um Tu ou um Isso de acordo com a atitude do “Eu”.

Fica claro que para Buber (1974) não há o eu isolado. Como é inerentemente relacional, o homem se efetua no mundo por meio do Eu-Tu ou do Eu-Isso. Segundo Zuben (2003, p.120):

O homem só pode realizar-se através de uma ou de outra atitude de relacionamento, ou quando diz a palavra-princípio Eu-Tu ou quando profere a palavra-princípio Eu-Isso. [...] Pronunciar, proferir a “palavra-princípio” significa, pois, desenvolver certa atitude frente a um ser.

Importante assinalar também que as palavras-princípio não encerram em si algo que as remeta a uma possível apreciação valorativa.

Convém lembrar que o mundo é duplo, que a atitude é dupla, e que ambas são atitudes existenciais. O Eu-Isso, em si, não é negativo como poder-se-ia supor. Mas, antes, delimita uma relação também fundamental [...]. Buber aponta que a existência é a alternância entre momentos Eu-Tu e momentos Eu-Isso. O mundo do Tu é o mundo presente, da reciprocidade e da alteridade, da presença e da imediatez. O mundo do Isso é o mundo do passado,

da dicotomia, do uso e da experiência, da ausência, do conhecimento. (HOLANDA, 1998, p.165).

É inadequada uma classificação adjetiva das palavras-princípio. A vida do homem só pode ser consolidada por meio do Eu-Tu e do Eu-Isso. Este é o modo pelo qual o homem se atualiza na sua realidade. Da mesma forma que não há como adjetivar as palavras-princípio (atitudes), não há como ordená-las tampouco equipará-las ou ainda as sobrepor. Há de se considerar que ambas não se consolidam ao mesmo tempo: uma dá lugar à outra numa sucessão contínua, não havendo, todavia, possibilidade de constatar essa sucessão. O Tu, inevitavelmente, torna-se Isso. O Isso, embora atualizado, guarda em si a possibilidade do Tu, o qual, mesmo sem ser regido por uma lógica espacial ou temporal, é prófugo. Apesar de instaurar a relação autêntica, o encontro, o verdadeiro diálogo, o Tu se efetua num breve espaço de tempo. É efêmero e, necessariamente, torna-se um Isso; o qual, por sua vez, “pode ser duradouro” (ZUBEN, 2003, p.127). De acordo com Buber (1974), é grande a nostalgia do homem diante da fugacidade do Tu, contudo essa condição é, ao mesmo tempo, a grandeza do homem, na medida em que, com o mundo do Isso, “surtem no seio dos seres vivos o conhecimento, a obra, a imagem e o modelo” (BUBER, 1974, p.46).

Existe uma diversidade de modos de existência da atitude Eu-Isso, porém Buber sintetiza todos em apenas dois: experiência e utilização. Na experiência, há o contato unidirecional entre um Eu e o objeto a ser manipulado. Na utilização, a experiência se realiza nele, não há nenhuma participação no mundo. O Eu-Isso não leva o homem à sua totalidade como ser,

somente a uma parte dela; nem mesmo num contato íntimo com o semelhante a totalidade acontece se não houver o Tu, ou seja, o outro ser tomado pelo homem como seu Tu, numa relação recíproca. O Isso serve à objetivação e à ordenação do mundo e, por essa razão, é indispensável para a existência humana, como esclarece Zuben (2003, p.96):

o mundo do isso é um dos lugares onde nós podemos nos entender com os outros. Buber o chama de reino dos verbos transitivos. Ele é essencial na vida humana, mas não pode ser sustentáculo ontológico do ser humano.

Segundo Zuben (2003), a existência dialógica do homem só pode ser completada por meio do ciclo que se estabelece entre a atualização e a latência do Isso e do Tu, porquanto é justamente essa variação entre as palavras-princípio que garante ao homem a efetivação de sua existência. A esse respeito, Buber (1974, p.19–20) assegura:

A grande melancolia de nosso destino é que cada Tu em nosso mundo deve tornar-se irremediavelmente um Isso. Por mais exclusiva que tenha sido a sua presença na relação imediata, tão logo ele tenha deixado de atuar ou tenha sido impregnada por meios, o Tu se torna um objeto entre objetos, talvez o mais nobre, mas ainda um deles, submisso à medida da limitação. A atualização da obra em certo sentido envolve uma desatualização em outro sentido. A contemplação autêntica é breve; o ser natural que acaba de se revelar a mim no segredo da ação mútua se torna de novo descritível, decomponível, classificável, um simples ponto de interseção de vários ciclos de leis [...]. O homem, que agora mesmo era único e incondicionado, não somente à mão, mas somente presente, que não podia ser experienciado,

mas somente tocado, torna-se de novo um Ele ou Ela, uma soma de qualidades, uma quantidade com forma. Agora eu posso de novo extrair dele o colorido de seus cabelos, de sua voz ou de sua bondade; porém, enquanto eu fizer isso, ele não é mais meu Tu ou não se transformou ainda novamente em meu Tu.

No pensamento de Buber, é fato que o homem é um ser de relação e se concretiza no mundo por meio de sua atitude, que é dupla tanto quanto o seu Eu, “pois o Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente daquele da palavra-princípio Eu-Isso” (BUBER, 1974, p.3). Todavia, o fundamento existencial do ser humano não deve ser compreendido como a realização das duas atitudes de uma só vez, e sim como a consolidação de cada uma delas conforme o movimento de alternância que se realiza entre as duas. Dessa forma, o homem instaura o sentido do que se põe à frente dele, bem como o sentido do seu existir. De acordo com Buber (1974, p.114), “somente em uma relação que tudo envolve, a própria latência é atualidade. Somente um Tu, por essência, não deixa de ser Tu para nós”. Quem vivenciou verdadeiramente um Tu, sabe que a distância dele se limita a isto de fato: o distanciamento, porém não a “ausência da presença”. De certa maneira, é esse processo de latência do Tu que o mantém ligado ao Isso. Zuben (2003) se refere a esse aspecto como “a nostalgia do Tu”, na qual as duas atitudes se atualizam num ritmo constante e sucessivo.

[A] atualização se exprime, em seu sentido verdadeiro, numa continuidade que se enraíza essencialmente no princípio dialógico, pois mesmo quando o homem toma a atitude que se exprime pelo Eu-Isso,

ele continua ligado, de certa maneira, ao mundo da relação, pela consciência da presença virtual do Tu. Há uma continuidade que se baseia na vida dialógica, pois o homem que vive dialogicamente tem consciência, durante a atualização da palavra-princípio Eu-Isso, de que está aguardando a palavra invocadora e a resposta. (ZUBEN, 2003, p.128).

Com efeito, a atitude do homem influencia o mundo ao mesmo tempo que o influencia na construção de si. Dessa feita, o mundo dialógico só tem significado por meio da manifestação do homem acerca de uma existência dialógica. Sendo assim, pensemos no homem⁶ que toma o ser que está à sua frente por um Tu: ele busca o verdadeiro face a face para também poder ser encontrado na mutualidade da relação.

Em Buber (1974), vemos a relação Eu-Tu como o ideal de interação entre os homens, sobretudo no resgate do gênero humano, porque, na realidade vivida, ela é desprovida de interesses que não o ser que se tem à frente. Para o filósofo, a plenitude implícita na relação Eu-Tu é o que o ser humano pode ter de mais sagrado, pois é o que, genuinamente, vai conferir ao homem sua humanidade. No Eu-Tu, não cabe a objetivação ou coisificação do ser. “O reino do Tu tem, porém, outro fundamento.

6 Buber (1974) afirma que a relação, quando efetivada na esfera da vida com os homens, manifesta-se mais explicitamente, pois nela o homem pode não somente endereçar ao Tu, mas pode também recebê-lo (BUBER, 1974, p.7). Segundo Buber (1974, p.118): “Entre as três esferas uma se destaca: é a vida com os homens. Aqui a linguagem se completa como sequência no discurso e na réplica. Somente aqui, a palavra explicitada na linguagem encontra sua resposta. Somente aqui, a palavra-princípio é dada e recebida da mesma forma”. Essa compreensão evidencia a possibilidade de plenitude da relação no entre-dois.

Aquele que diz Tu não toma coisa alguma por objeto”. Do contrário, tomaria a si mesmo como tal, “pois onde há uma coisa, há também outra coisa” (BUBER, 1974, p.5).

O mundo do Eu-Tu é marcado pela totalidade e pela presença segura e verdadeira. Se o Tu somente pode ser proferido pelo ser, ele existe em função desse ser. Não há como separá-los, há que apreendê-los na totalidade em que se constituem na presença um do outro. Quando o homem se coloca presente ao outro, ele o encontra e se coloca em relação para viver o essencial. Para Buber (1974), a falta da presença compromete a relação porque, sem a presença, o que há é “a estagnação, a parada, a interrupção, o enrijecimento, a desvinculação, a *ausência de relação*” (BUBER, 1974, p.14, grifo nosso). Perante essas afirmações, há de se considerar outros dois aspectos que residem no Eu-Tu. Quando um homem se disponibiliza a ficar realmente face a face com o outro, imediatamente ele o toma por seu Tu. Adentra o seu mundo, encontrando-o; se o encontra, é porque ele (o outro) também o encontrou, numa atitude recíproca de dar e de receber. O homem toma o outro por seu Tu, tornando-se para ele também um Tu. Eis a imediatez e a reciprocidade. “Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele” (BUBER, 1974, p.18).

Importante notar também que a atitude existente na relação Eu-Tu mostra a disposição do homem não apenas para receber o outro que cruza seu caminho ou que se põe à sua frente, mas para receber em plenitude aquele que a ele se oferece no instante em que se torna seu Tu. Uma ação que é,

em sua essência, isenta de qualquer forma de juízo, possibilitando ao Eu o autêntico aceite, que acolhe e confirma o outro em sua humanidade, sem restrições. A palavra-princípio Eu-Tu, afinal, “encerra em si uma aceitação do ser ao qual se dirige” (BUBER, 1974, p.19), enquanto o Eu-Isso objetiva e separa. O Tu é o dialógico, o Isso é o monológico (ZUBEN, 2003).

Há de se considerar que, como as duas palavras-princípio traduzem diferentes modos de apreensão do mundo real em suas distintas dualidades, ambas encerram em si a necessidade de sua existência. Por mais que Buber (1974) deixe transparecer que uma “relação ideal” entre os homens seja a que se alicerça na perspectiva do Eu-Tu, especialmente porque nessa relação “o homem não é uma coisa entre coisas ou formado por coisas, [...] é Tu sem limites, sem costuras, preenchendo todo o horizonte”, o próprio pensador acrescenta que isso “não significa que nada mais existe, a não ser ele, mas que tudo o mais vive em sua luz” (BUBER, 1974, p.9).

O mundo do Tu é propriamente a contemplação, a doação de si, a aceitação plena do outro, a presença verdadeira, o encontro: é a relação. Já o mundo do Isso é ancorado na experiência, no uso, no conhecimento, na apreensão do outro como objeto: é “o reino absoluto da causalidade”. Esse reino, “embora seja de importância fundamental para a ordenação científica da natureza, não aflige o homem que não está limitado ao mundo do Isso e que pode evadir-se para o mundo da relação” (BUBER, 1974, p.60).

A despeito de defender a existência de uma natureza dual do homem, Buber não se exime de fazer uma apologia

ao mundo do Tu, mesmo sabendo da impossibilidade da constância do Tu e da necessidade de alternância deste com o Isso para a efetivação do homem no mundo. Embora o filósofo do encontro não deixe de apontar os predicados do Isso, o elogio ao Tu pode parecer, num primeiro momento, renúncia à experiência em favor da relação. Entretanto, essa interpretação é equivocada.

A diferença entre as duas atitudes não é ética. Não se deve distingui-las em termos de autenticidade e inautenticidade. Enquanto humanas, as duas são autênticas. Para Buber, o Eu-Isso é uma das atitudes do homem em face ao mundo graças à qual podemos compreender todas as aquisições científicas e técnicas da humanidade. 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 essa atitude, movido pelo interesse de pautar todos os valores inerentes a essa atitude, deixando enfim fenecer o poder de decisão, de responsabilidade, de disponibilidade para o encontro com o outro. (ZUBEN, 2003, p.154).

Não se trata de uma batalha a ser travada entre dois mundos ou entre duas atitudes distintas em que uma das partes sobreviverá à outra. Não podemos renunciar ao mundo do Isso para que os homens possam, simplesmente, se encontrar no Tu. Esta não é uma atitude válida nem pré-requisito para o surgimento do Tu. Buber (1974, p.12) esclarece: “o Tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado”. Portanto, não basta uma imposição; ao Tu é necessário ter abertura, é preciso estar disponível, é preciso entrar em relação. Nas palavras de Holanda (1998, p.163):

O Tu vem ao meu encontro, mas, paradoxalmente, sou eu quem o encontra, ou seja, sem o esforço de minha parte, esforço de abertura, de procura, não há possibilidade do encontro ocorrer. Desta forma, o encontro implica algumas prerrogativas, mas não determina que, realizadas as prerrogativas, haverá o encontro. Não há causalidade, nem determinismos. As circunstâncias podem gerar o encontro, mas este não ocorrerá necessariamente a partir das circunstâncias. A graça não me alcança se não estou disponível a ela, é ação e paixão.

Cabe ressaltar: enquanto o mundo do Tu fundamenta a relação, o mundo do Isso sustenta a experiência.⁷ Após a “contemplação e a intuição do ser”, vem o conhecimento. Posterior ao Eu-Tu, o Eu-Isso apreende o mundo analisando e ordenando-o conceitualmente. No Eu-Isso, a palavra é utilizada para conhecer, estabelecer, estruturar, vencer e transformar o mundo que é, diferentemente do Tu, um objeto da experiência (ZUBEN, 2003).

A atitude Eu-Isso não pode ser desconsiderada nem seu mundo pode ser relegado à descartabilidade. A preocupação de Buber, na verdade, surge diante do exagero dessa atitude no mundo em que o homem se realiza. Obviamente é preciso perceber, experimentar, conhecer, participar, saber, utilizar. Não há como o homem viver objetivamente — o que também é necessário à sua sobrevivência na sociedade — sem os aspectos advindos do mundo do Isso. Entretanto, Buber adverte o perigo de os homens se dedicarem apenas a ações voluntárias, que de certa forma podem “afetar” o outro. Tal feito os relega à permanente distância um dos outros e à consequente solidão.

⁷ Zuben (2003, p.91) faz uma diferença entre relação Eu-Tu e relacionamento Eu-Isso.

A vida do ser humano não se restringe apenas ao âmbito dos verbos transitivos. Ela não se limita somente às atividades que têm algo por objeto. Eu percebo alguma coisa. Eu experimento alguma coisa, ou represento alguma coisa, ou quero alguma coisa, ou sinto alguma coisa, eu penso alguma coisa. A vida do ser humano não consiste unicamente nisto ou em algo semelhante. (BUBER, 1974, p.4).

Considerando o ser humano na totalidade em que ele se constitui, inclusive na dualidade das palavras-princípio, as quais, necessariamente, remetem-no a uma forma de se colocar no mundo, a questão de Buber incide sobre o fato de o homem, particularmente na modernidade, estar extremado em uma delas (Isso). Na leitura que faz dessa questão, Zuben (2003, p.128) afirma que ao homem cabe a atualização de uma das duas atitudes (Eu-Tu e Eu-Isso) face ao mundo, o que implica dizer que ele pode atribuir dois sentidos à sua existência, o de “ser-separado” ou o de “pessoa”, a depender da palavra-princípio que ele proferir. É essa ação do homem que definirá “o sentido do seu destino, seu lugar no Cosmos, na história, na cultura”. Buber (1974, p.76) afirma:

O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra-princípio Eu-Tu, na dualidade humana de seu Eu. O seu dizer Eu — portanto, o que ele quer dizer ao pronunciar Eu — decide seu lugar e para onde leva seu caminho. A palavra “Eu” é o verdadeiro *schibboleth*⁸ da humanidade. Então escute! Que distante é o Eu do egotista.

8 *Schibboleth* é uma expressão alemã de origem hebraica. A tradução mais próxima que encontramos foi a da língua inglesa *Schibboleth* e refere-se a um tipo de pronúncia particular que serve para identificar um grupo linguístico específico, uma espécie de senha linguística. Na analogia feita por Buber, o vocábulo Eu, da palavra-princípio Eu-Tu, seria a senha, o código que nos permitiria adentrar o mundo verdadeiramente humano.

O homem encarcerado no mundo do Isso não se realiza plenamente. Quanto mais o Tu for proferido, mais pessoa será o homem. Do contrário, o egotismo se apodera do homem e corrompe sua dualidade, privando-o das relações, privando-o de ser pessoa. Esse princípio é relevado por Buber (1974) na seguinte afirmação:

O Eu da palavra-princípio Eu-Tu é diferente do Eu da palavra-princípio Eu-Isso. O Eu da palavra-princípio Eu-Isso aparece como egótico e toma consciência de si como sujeito de experiência e de utilização. O Eu da palavra-princípio Eu-Tu aparece como pessoa e se conscientiza como subjetividade. [...] A pessoa aparece no momento em que entra em relação com outras. (BUBER, 1974, p.73).

Notamos no pensamento buberiano um apelo implícito para que o homem não se deixe sucumbir à objetivação do mundo do Isso, sob pena de se expor, assim, ao risco da alienação de si próprio, fadando-se à angústia ilimitada.⁹ É preciso que haja um equilíbrio entre o mundo do Tu e o mundo do Isso, pois ambos fazem parte da realidade do homem: a autêntica sucessão ou alternância que efetiva a existência humana em sua dualidade. “Ele sabe que sua vida mortal é, por sua própria essência, uma oscilação entre o Tu e o Isso, e ele percebe o sentido dessa oscilação” (BUBER, 1974, p.61).

⁹ Ressaltamos novamente que Buber faz referência ao homem que vivia numa situação de pós-guerra (o homem de seu tempo, no século xx). O filósofo destaca o fato de o homem ter passado “do vínculo de evidente legalidade para a liberdade e isolamento individuais, experimentando grande angústia; procura agora o caminho, alguma via para o vínculo, para a comunidade, para o ‘não-abandonar-se-mais’” (BUBER, 2008b, p.104).

No entanto, a constante alternância que deve acontecer entre o mundo do Isso e o mundo do Tu, no sentido de consolidar a existência dos homens, não está sucedendo. Na modernidade há a prevalência do mundo do Isso. Daí o chamado de Buber (1974, p.39): “E com toda seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem”. O filósofo elucida sua preocupação:

Cada Tu, neste mundo, é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa ou, então, a sempre retornar à coisidade. Em termos objetivos poder-se-ia afirmar que cada coisa no mundo pode ou antes ou depois de sua objetivação aparecer a um Eu como seu Tu. Porém, esta linguagem objetivante não capta senão uma ínfima parte da verdadeira vida. O Isso é crisálida, o Tu é borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade. (BUBER, 1974, p.26).

O tácito apelo de Buber aos homens não é, todavia, sugestivo de uma atitude fundada em apenas uma das palavras-princípio, em prejuízo da outra. Entendemos o que ele diz como um sinal para que o homem resgate sua condição humana, com o fim de dissipar a angústia existencial vivida por causa da coisificação do seu próprio ser. A atitude de Buber é totalmente compreensível. Apesar de não se “encaixar”, como já comentamos, em nenhuma doutrina ou corrente filosófica, o viver buberiano não somente transparece, mas derrama seu desejo por um mundo mais humano. Um mundo no qual as pessoas possam genuinamente se encontrar umas com as outras, despidas de preconceitos, conjecturas e reservas.

Um mundo no qual elas não se prestem mais a disfarçar suas inquietudes, mascarar suas inseguranças ou encobrir sua solidão na objetivação exagerada do trabalho excessivo e das palavras mal anunciadas, no abandono de seus pares, enfim, na falta de moderação ao proferir o Eu-Isso. Um mundo no qual o homem possa ser “pessoa” e não um “ser-separado”. Um mundo no qual ele possa se nutrir primeiro na fonte do Tu, para, em seguida, experienciar o Isso.

Eis a plenitude do propósito de Buber (1974, p.33): “O homem transformado em Eu que pronuncia o Eu-Isso e coloca-se diante das coisas em vez de confrontar-se com elas no fluxo da ação recíproca”. Reafirmamos, contudo, que o Isso não pode ser compreendido sob o ponto de vista de uma polarização negativa. O Isso é necessário para a objetivação das ações humanas. O pecado está no fato de o homem permitir que sua vida seja engolfada pela exacerbada atualização do Isso em detrimento do Tu. Se o homem (contemporâneo) não se pronuncia de modo a impedir o aumento do mundo do Isso, este “o invade e seu próprio Eu perde a sua atualidade, até que o pesadelo sobre ele e o fantasma no seu interior sussurram um ao outro confessando sua perdição” (BUBER, 1974, p.54).

A gênese das palavras-princípio: do Tu-inato ao Tu-eterno

Das reflexões já feitas destacamos a compreensão da natureza inerentemente relacional dos homens, revelada nas

palavras-princípio que eles proferem no mundo em que estendem suas relações. Conforme Zuben (2003, p.121): “o ser humano é compreendido como relação, e o fundamento ou condição de possibilidade de tal relação como de todo relacionamento é a ‘palavra-princípio’”.

Quando afirma que “no começo é a relação”, Buber (1974) esclarece o fato de a palavra-princípio, como atitude do homem, fundamentar a existência da pessoa, desde sua gênese:

A realidade espiritual das palavras-princípio provém de uma realidade natural, a da palavra-princípio Eu-Tu, de um vínculo natural; a da palavra-princípio Eu-Isso, do fato natural de distinguir-se do seu meio. (BUBER, 1974, p.28).¹⁰

O filósofo contempla que a ligação existente entre a criança no ventre materno e a mãe consiste no vínculo natural que instaura o autêntico Tu — o primeiro e o mais puro dos vínculos que o homem experimenta. Isso significa dizer que no seio materno brota (o que mais tarde será) a natureza essencialmente relacional do homem, pois o contato intrauterino (favorecedor do vínculo, natural e necessário) da criança com a mãe traduz a possibilidade de atualização do verdadeiro Tu.

Não é difícil entender o pensamento de Buber sob esse prisma. A concepção de uma criança marca o princípio, a origem, o começo de uma ligação intensa e mútua que pode haver entre dois seres. Uma ligação realmente significativa dada a necessidade que um (o feto) tem do outro (a mãe) para sobreviver. O corpo feminino é, afinal, o porto fornecedor de energia

¹⁰ Nesse caso, na vida intrauterina repousa o Tu e no nascimento se dá o Isso.

— inclusive física — para que a vida intrauterina não tenha termo. De sua parte, o feto que se desenvolve desperta na mulher sensações e sentimentos que a remetem a uma abertura total, plena e absoluta, no sentido de acolher e tomar o ser que habita seu ventre como um verdadeiro pedaço de si. Apesar de todo esse processo entre mãe e feto ainda não ser propriamente a relação, é, porém, a iminência dela; como tal, é muito mais que mera simbiose: é legítima união de dois seres vivos que passam a ter uma vida em comum.¹¹ O que é essa ligação senão o verdadeiro Eu-Tu? O que é essa ligação senão uma união em que um está para o outro com todo o seu ser? Para o Tu verdadeiro, não existem condições, existe somente a entrega, o vínculo, o encontro genuíno.

A propósito do Tu presentificado na ligação que impera durante uma gestação, podemos afirmar que o bebê que habita as entranhas de sua mãe é mais do que um feto, é o verdadeiro Tu:

Ele não está fora de ti [mãe]. Ele repousa no âmago do teu ser, de tal modo que, se te referes a ele como “alma de minha alma”, não dizes nada de excessivo. Guarda-te, no entanto, da tentativa de transferi-lo para a tua alma, Tu o aniquilarias. Ele é teu presente, e somente na

11 Quando Buber fala da “vida pré-natal”, para explicitar a categoria originária da condição relacional das pessoas, não há evidência de que seu pensamento seja construído em torno da aceção de “gestação desejada”. Nas entrelinhas, contudo, revela-se esse entendimento. Podemos inferir que numa “gestação indesejada” o processo da necessidade original e natural do homem de relacionar-se e a realidade das palavras-princípio são os mesmos para o bebê. No entanto, diante do limite por parte da mulher em estabelecer o Tu com a criança em seu ventre, surge a recusa ao acolhimento, e, conseqüentemente, a ligação entre mãe e filho fica restrita apenas à satisfação das necessidades básicas de sobrevivência física do feto; assim, não se atualiza nem se consolida a autenticidade que alicerça o vínculo do entre-dois.

medida em que tiveres como tal, é que terás a presença [...]; entre ele e ti existe a reciprocidade da doação; tu lhe dizes Tu, e te entregas a ele; ele te diz Tu e se entrega a ti. Não podes entender-te com ninguém a respeito dele, és solitário no face a face com ele, mas ele te ensina a encontrar o outro e a manter o seu encontro. (BUBER, 1974, p.37).

O prenúncio da relação e o principal acontecimento responsável por sua efetivação são anteriores ao próprio eu de cada pessoa, isto é, são anteriores à sua existência no mundo (extrauterino), porque antecedem o nascimento. Para Buber (1974, p.25), “já no evento primordial de relação [que a antecede], é proferida a palavra-princípio Eu-Tu de modo natural, anterior a qualquer forma, sem ter-se conhecido como Eu”. Contudo, não é apenas o Tu que reina em todo esse movimento. O Isso também contempla esse processo como algo que se instala depois numa alternância constante com o Tu, consolidando a existência da pessoa. Todo bebê, quando em gestação, vive no seio da mãe; reside num mundo indistinto, porém fundamental e antecedente à sua própria forma. Tão logo seu nascimento se concretiza, ele experiencia a ruptura do vínculo natural que o unia ao cosmo. Da mesma forma, todo Tu, logo que atualizado, deve, essencialmente, transformar-se num Isso, que, por sua parte, carrega em si o potencial para adentrar uma relação e converter-se num Tu (BUBER, 1974, p.38). É assim desde o princípio. Nesse sentido, observa Buber (1974, p.28):

A vida pré-natal das crianças é um puro vínculo natural, um afluxo de um para o outro, uma interação corporal na qual o horizonte do ente que está em devir parece estar inscrito de um modo singular no horizonte do ente que o carrega e, entretanto, parece também não estar aí inscrito, pois não é somente no seio de sua mãe que ele

repousa. [...] o homem conheceu o universo no seio materno, mas, ao nascer, tudo caiu no esquecimento. E este vínculo permanece nele como uma imagem secreta do seu desejo. Não como se sua nostalgia significasse um anseio de volta, como prescrevem aqueles que veem no espírito, por eles confundido com o intelecto, um simples parasita da natureza. Ao contrário, é a nostalgia da procura do vínculo cósmico do ser que desabrocha ao espírito com seu Tu verdadeiro.

A vida intrauterina consiste na ligação natural que une a criança (em desenvolvimento) ao cosmo. Nessa condição, o bebê vive o Tu, que se desfaz no advento do seu nascimento. Buber (1974, p.28) assevera que o ente em formação (o homem são) também “repousa no seio da grande mãe, isto é, do mundo primordial indiferenciado e que precede toda forma”: o mundo do Tu. O homem se desliga desse mundo quando parte para a vida pessoal e, somente quando se desliga desta — quando se disponibiliza ao encontro —, tem a oportunidade de se reaproximar do mundo do Tu, estabelecendo relações autênticas. Tal feito pode ser consolidado quando o homem alimenta em si o anseio de conquistar o que está representado diante dele; pois, de acordo com Buber (1974, p.29), “coisa alguma é parte de uma experiência, nada se revela senão pela força atuante na reciprocidade do face a face”.

Quando se rompe o vínculo natural intrauterino, a criança o substitui pelo vínculo espiritual: a relação. Antes, no interior do ventre, o que havia era tão somente uma disponibilidade, um anseio, uma pretensão para a relação. Esta se efetiva quando a criança, após nascer, “procura algo de indefinido no vazio” (BUBER, 1974, p.30): busca o contato com algo ou alguém que a desperte o bastante, convidando-a a interagir,

até que o objeto ou o ser tenha se revelado a ela por completo.¹² Para o autor, trata-se de um confronto vivido pela criança na própria fantasia, que é o instinto de transformar tudo em Tu; é o instinto de relação, que, como tal, é primordial. Eis o que Buber (1974, p.31) chama de originalidade da aspiração de relação ou, simplesmente, Tu inato. “No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o *a priori* da relação: o Tu inato”.

Buber (1974) afirma que o Tu inato advém da necessidade de contato de todo ser em desenvolvimento e não tarda a se efetivar. A criança entra em relação, mesmo que seja com um brinquedo,¹³ porque encontrou ali um Tu e atualiza neste a presença do Tu inato: a nostalgia¹⁴ do Tu — vivenciado ainda no vínculo natural — e, ao mesmo tempo, a abertura ao mundo do Tu e ao do Isso, os quais contribuirão, na relação (vínculos) e na experiência (distinções), para o desenvolvimento da alma na criança. Segundo Buber (1974, p.32), para ser mais bem compreendido, esse fenômeno deve

levar em consideração sua origem cósmica e meta-cósmica, a saber, a saída do mundo primordial indiviso, não formado ainda, de onde o indivíduo físico já se desligou pelo nascimento, mas não ainda o

12 A necessidade de contato interpessoal da criança, que não experimenta *a priori* nenhuma necessidade básica a ser satisfeita, é, inicialmente, tátil e, em seguida, visual (BUBER, 1974).

13 De acordo com Buber (1974, p.30), um significativo número de movimentos e ações das crianças, inadequadamente considerados como reflexos, é um instrumento indispensável à pessoa na construção de seu mundo.

14 A nostalgia a que Buber se refere, como já antecipamos, representa a procura da relação íntima entre dois seres.

indivíduo corporal, integral, atualizado, que só pode realizar essa passagem gradualmente, à medida que entra nas relações.

Com efeito, o Tu inato realiza-se por meio das relações efetuadas, entretanto não se consuma em nenhuma delas. Buber (1974, p.87) elucida: “Ele só se consuma plenamente na relação imediata para com o Tu, que pela sua própria essência não pode tornar-se um Isso”, ou seja, o Tu inato somente será completado quando entrar em relação com o Tu eterno.

Entramos agora na esfera da alteridade absoluta: a relação do homem com Deus. Isso porque, em função da realização do mundo das relações, em cada uma das esferas, o Tu se efetiva ancorado no vislumbre do Tu eterno: “nós o sentimos em cada Tu um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera” (BUBER, 1974, p.7). No pensamento buberiano, a questão da relação não se restringe à esfera do humano, pois vai além e se desdobra até a eterna presença, mesmo diante de todo o mistério que envolve essa presença. A relação do homem com seu semelhante é também a relação do homem com Deus. Para Buber (1974, p.120), “só aquele que está vinculado com os seres está pronto para o encontro com Deus”. Destarte, podemos afirmar que, quando atualiza sua humanidade, o homem atualiza o Tu eterno. Cohen (1919 apud BUBER, 2009, p.162) esclarece a “correlação” existente entre o homem e Deus afirmando que “ela não poderia se completar se não fosse precedida pela correlação nela incluída entre o homem e homem”. Nessa perspectiva, o aspecto inter-humano não se efetiva desnudo da presença do Tu Eterno. O resgate das relações inter-humanas é, igualmente,

o resgate da relação com Deus. Este último intento tem seu acesso definido por meio da edificação do senso de humanidade entre os homens, pois “o homem para si é homem (no sentido comum); o homem com homem — a unidade do Eu e Tu é Deus” (FEUERBACH apud BUBER, 2009, p.160).

A conotação que o assunto divino tem em Buber vislumbra a aproximação do homem com Deus por meio da própria relação, tendo como elemento de ligação o diálogo autêntico, tomado como ação verdadeira, “encarnado por meio do verbo” e não “como algo que ocorresse simplesmente à parte ou acima do cotidiano” (BUBER, 1974, p.156). Deus é considerado juntamente com a existência humana por se fazer presente nela, desde o princípio, por meio da palavra; da palavra que encarna e se transforma em atitude, pois, segundo Buber (1974, p.156),

a palavra de Deus aos homens penetra todo o evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo que nos envolve, tudo o que é biográfico e tudo que é histórico, transformando-o para você e para mim em mensagem e exigência. A palavra torna pessoal, torna capaz e exige, evento após evento, situação após situação, da pessoa humana firmeza e decisão. Acreditamos, muitas vezes, que nada há a perceber, mas obstruímos, há muito tempo, nossos ouvidos.

A questão divina é, fundamentalmente, o sustentáculo do pensamento buberiano. Contudo, é importante ressaltar que não se trata de Deus exclusivamente, mas sim da relação com Ele, visto que é essa relação que vai atribuir sentido às atitudes do homem no mundo. Buber vivencia a crença de que é em Deus — no Tu eterno — que o homem encontrará o significado e o fundamento de sua existência. Entretanto,

não em Deus tomado como princípio ou ideia apenas, e sim em Deus tomado como “Pessoa”, isto é: “aquele que entra em relação imediata conosco, homens, através de atos criadores, reveladores e libertadores, possibilitando-nos, com isso, entrar em uma relação imediata com Ele” (BUBER, 1974, p.154). Em Buber (1974), esse sentido da existência humana (relação) constitui “uma mutualidade que só pode existir entre pessoas”.

Ao considerar Deus como “Pessoa”, Buber (1974, p.154) reconhece esse conceito como um atributo que não é capaz de definir a essência de Deus, porém é necessário para dizer que Ele é “também uma Pessoa” — uma pessoa absoluta e não passível de relativização. O Tu eterno “transmite sua absolutividade à relação estabelecida com o homem”, mas o homem não precisa abrir mão das relações Eu-Tu para se dirigir ao Absoluto, pois, de acordo com Buber (1974, p.155), “ele as conduz legitimamente a Ele e as deixa que se transfigurem na ‘face de Deus’”.¹⁵

Na relação do homem com Deus, existe um sentimento de dependência, também designado por sentimento de criatura. Todavia, é inadequado evidenciar esse sentimento de modo específico, caracterizando apenas como dependente a relação com o Tu eterno, pois isso desatualizaria a relação, na medida em que, segundo Buber (1974, p.95), “na relação pura tu te sentiste dependente como nunca [...] e também já se sentiu livre como nunca” — liberdade e dependência juntas, e não limitadas uma pela outra. Essa configuração acontece porque a relação do criador com a criatura é perfeita,

15 Para Buber (1974, p.156): “A existência da mutualidade entre Deus e o homem é indemonstrável, do mesmo modo que a existência de Deus é indemonstrável”.

o que significa colocá-la como bipolar.¹⁶ O homem necessita do divino, contudo Deus, na plenitude de sua eternidade, também necessita do humano. “Como existiria o homem se Deus não tivesse necessidade dele?” O homem precisa de Deus para existir e Deus tem necessidade do homem para aquilo que, justamente, é o sentido da vida humana (BUBER, 1974, p.95). Para Buber (1974, p.96): “O mundo não é um jogo divino; ele é um destino divino. O fato de que exista o mundo, que o homem, a pessoa humana, exista, que eu e tu existamos tem um sentido divino”.

É significativo observar que o Tu eterno jamais se tornará um Isso porque ele não pode ser mensurado nem limitado. “Por essência ele não pode ser concebido como uma soma infinita de qualidades, nem como soma de qualidades elevadas à transcendência” (BUBER, 1974, p.129). O Tu eterno, por não se encontrar no mundo nem fora dele, não pode jamais ser um Isso, pois não pode ser experienciado e nem mesmo pensado.¹⁷ Buber (1974, p.129) enfatiza: “Nós pecamos contra Ele, o Ser, quando dizemos: ‘Eu creio que ele é’; além disso, ‘Ele’ é uma metáfora, mas ‘Tu’ não é uma metáfora”.

Mais importante que falar de Deus — mas aceitável diante do exposto — é entrar em relação com Ele. A Sua existência, segundo Buber (1974), é indemonstrável e a relação com Ele transcende tudo o que pode ser descrito a esse respeito. Contudo, cientes do “pecado” (aos olhos de Buber) que estamos cometendo,

¹⁶ Buber (2009, p.164) utiliza a expressão “bidirecional”.

¹⁷ Apesar da afirmação, Buber (1974, p.116–130) observa que a humanidade reduz o Tu eterno a um Isso, a um algo, a uma coisa.

tratamos Dele a fim de esclarecer a concepção buberiana sobre o divino, especialmente no que concerne à possibilidade real de o homem se encontrar verdadeiramente com Ele:

A lenda é o mito do chamado. No mito puro não há distinção de essência. Mesmo o *heros* permanece somente num degrau diferente que Deus, não face a ele; eles não são o Eu e o Tu. O Deus do puro mito não chama, ele gera; ele envia o gerado, o *heros*. O Deus da lenda chama, ele chama o filho do homem: o profeta, o santo. A lenda é o mito do Eu e Tu, daquele que é chamado e daquele que chama, do finito que penetra o infinito e do infinito que necessita do finito. (BUBER, 2009, p.163).¹⁸

O predomínio do tema divino no pensamento de Buber não significa a intenção de um ensinamento ou doutrina; antes de tudo, indica um caminho que propicia ao homem distanciando de sua essência originária um retorno a si mesmo, no encontro com o outro tomado como Tu e, conseqüentemente, no encontro com o sagrado. Buber (2009, p.163) assume a postura de ter sido mobilizado desde sua juventude pela questão “da possibilidade e da realidade de uma relação dialógica entre o homem e Deus, portanto, de uma parceria livre do homem numa conversação entre o céu e a terra”. Para o filósofo, Deus é inteiramente o Outro. Desse modo, “as linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam no Tu eterno. Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada Tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno” (BUBER, 1974, p.87).

18 Trecho retirado da introdução do livro *A Lenda do Baal Schem*, que, segundo Buber (2009), tem a intenção de diferenciar radicalmente o mito no sentido mais estrito do mito das mitologias.

De acordo com Sidekum (1979, p.78), “nos dias atuais vivemos a morte de Deus; sua presença não faz parte da cultura de massa, de tecnificação total, do materialismo e do coletivismo egoísta”. Buber (2000, p.34), ante o “exílio de Deus” pelo próprio homem, tenta outra vez oportunizar a este o diálogo com o Tu. Sob essa perspectiva, é da sua interpretação acerca do pensamento hassídico que Buber retira a inspiração e o suporte para pensar a aproximação do homem com Deus. Segundo o filósofo, o ensinamento judaico tem como uma de suas características principais a “relação bidirecional do Eu-humano e Tu-divino, na reciprocidade, no *encontro*” (BUBER, 2009, p.164, grifo do autor). Daí a origem da sua obra *Eu e Tu*. Um encontro com o outro (pessoa) para chegar ao encontro com o totalmente Outro (divino), visto que a relação entre o homem e o homem é a autêntica representação da relação do Eu (homem) com o Tu (Deus), por intermédio da atitude dialógica.

O contato, o encontro e a primazia do diálogo

De acordo com Buber (2009), apesar de necessária, algumas vezes é difícil a construção de determinados conceitos. Porém, mesmo diante de assuntos importantes, podemos procurar a efetivação da nossa pretensão “nos mais íntimos recessos da vida pessoal. Pois onde mais poderíamos encontrar exemplos semelhantes?” (BUBER, 2009, p.37). Com efeito, nós nos valemos dessa afirmação para justificar a história que apresentamos a seguir.

Em mais um típico dia de aula, durante a algazarra comum aos horários de recreio da escola, um garoto esguio e miúdo,

com cabelos despenteados, foi até a sala de trabalho da psicologia e perguntou se podia entrar. A responsável por esse trabalho já havia sido informada sobre o menino e o tinha percebido em meio às outras crianças, entretanto ainda não o conhecia pessoalmente. O nome dele constava na lista que lhe havia sido repassada pela coordenação pedagógica, com os alunos problemáticos que: “Não se interessavam pelas aulas e ‘ficavam voando’ durante a fala do professor, atrapalhando-o enquanto do repasse dos conteúdos”. João era o seu nome. Ela convidou-o a entrar. Quando o menino se sentou à sua frente, ela pôde ver mais de perto detalhes de sua aparência. A sujeira por baixo das unhas, que aguçava o tamanho delas, a pele ressecada, o semblante cansado, o olhar triste e as acentuadas olheiras. João disse precisar de ajuda. A psicóloga perguntou em que poderia ajudá-lo. Ele queria saber se ela poderia fazê-lo aprender, pois não estava conseguindo entender o que a professora ensinava durante as aulas, sentia-se sempre cansado e com sono. Enfim, João disse que não estava aprendendo como os colegas e que percebia essa diferença; sequer conseguia responder às questões propostas nos livros didáticos.

Sem recorrer a qualquer “recurso técnico” específico, ela voltou-se-para-ele e, fitando seus grandes olhos azuis, perguntou, mobilizada: “O que tem te deixado tão cansado e com sono, João?”. Ao que ele respondeu: “Tenho que ficar acordado durante muito tempo à noite para tapar o ouvido da minha irmãzinha, para que ela não escute meu pai bater na minha mãe. Ela ainda é muito pequena. Ela só tem três anos”. A psicóloga estendeu as duas mãos encontrando as mãos de João, que, em meio às lágrimas, indagou: “Eu posso vir aqui mais

vezes para conversar com você? Eu achei você tão bonita”. A psicóloga, num aceno afirmativo com a cabeça, falou: “Você pode vir quantas vezes quiser”. Após essa fala, João enxugou as lágrimas e saiu correndo pelo pátio. E, depois desse encontro, voltou outras vezes, em outros dias.¹⁹

A história apresenta o fragmento de um ser, revelado, a princípio, na sua dificuldade para apreender os conteúdos escolares e, em seguida, na sua aparência física desprovida de cuidados convencionais. Num movimento de voltar-se-para-ele (para o aluno), percebemos mais. Por trás da sua não aprendizagem, do seu sono em excesso, da sujeira das suas unhas e dos seus cabelos despenteados, existe uma criança, existe um ser humano que, mesmo sequestrado do seu potencial para aprender, procura e é encontrado “de pessoa a pessoa”. Não há outra maneira de isso acontecer se não for por meio de “verdadeiro contato” (BUBER, 1991, p.14).

De acordo com essa perspectiva, entendemos que o contato é o movimento em busca do ato concreto e real, manifestado por meio da atitude pessoal (palavra) quando representada pelas ações sensoriais e motoras do nosso corpo, no sentido da aproximação e do alcance de algo ou de alguém.

19 A atitude da psicóloga foi unicamente a de receber o ser que se pôs à sua frente, acolhendo-o e reconhecendo o que ele lhe entregava naquele instante. Compreendemos a fala do aluno “Eu achei você tão bonita” como: “Você me olhou, você me ouviu, você me compreendeu”. Na atitude dialógica, o essencial é o “voltar-se-para-o-outro”. Segundo Buber (2009, p.57): “Quando olhamos para alguém [...] é com o movimento natural do corpo que a ele nos voltamos; [...] quando a ele dirigimos a nossa atenção fazemo-la também com a alma”. É o nosso “voltar-se-a-ele que produz uma resposta, por mais imperceptível que seja”.

Segundo Petrelli (2010), “o corpo é a manifestação da ideia-palavra; pelo ‘corpo dado’ a palavra fica, a palavra se torna ‘actus’, ação realizadora de desejo”. A atitude (palavra) pode ser observada sob várias formas: no olhar, no tocar, no cheirar, no escutar, no sentir o sabor, no falar ou conversar, no andar em direção a alguém, no escrever uma carta, no enviar uma mensagem (seja de que tipo for), no telefonar, no orar. No mundo contemporâneo, o contato pode ser efetuado de inúmeras maneiras, visto que até virtualmente podemos estabelecê-lo.²⁰ Conforme anota Buber (1974, p.31), o contato é uma necessidade que atua bem cedo na pessoa, principalmente em relação ao outro.

Sendo assim, o contato genuíno, em primeira instância, possibilita ao homem a percepção e o reconhecimento da alteridade; em seguida, possibilita-lhe a atualização do

20 Em *Encontro: fragmentos autobiográficos*, Buber (1991) observa que o contato acontece quando participamos efetivamente de alguma esfera do mundo, que pode ser a natureza (conjunto das coisas criadas: flora e fauna), as pessoas ou o mundo dos espíritos, ou seja, quando buscamos algo ou alguém utilizando, para efetuar essa ação, o nosso próprio corpo, a nossa própria pessoa. Em alguns trechos, o autor descreve o contato presente em experiências que teve na companhia do pai: “Ao estar com ele no meio da grande manada de cavalos observando como ele cumprimentava não apenas amigavelmente, mas de forma francamente pessoal, um animal depois do outro, ou, quando ele ia através das plantações maduras, descia e se curvava sobre as espigas, repetidas vezes, até quebrar uma e provar cuidadosamente os grãos. [...] Como ele participava da vida das pessoas que dependiam dele, de uma ou de outra maneira; dos criados nas suas casas construídas segundo suas instruções, dos pequenos agricultores que lhe prestavam serviços, sob condições criadas por eles; [...] e de como ele cuidava das relações familiares, da criação e instrução das crianças, das doenças e envelhecimento de todas as pessoas. [...] Peregrinava, sem cansar, pelas casas para descobrir os verdadeiros necessitados e suas necessidades; como isso poderia ter ocorrido de outra maneira a não ser através de verdadeiro contato!” (BUBER, 1991, p.13-14).

verdadeiro encontro, domínio que também é aspirado pelo homem, como destaca Hycner (1997a, p.15):

Cada um de nós, secreta e desesperadamente, anseia ser “encontrado” — ser reconhecido em nossa singularidade, em nossa plenitude e vulnerabilidade. Ansiamos ser genuinamente valorizados por quem somos e mesmo pelo que somos. O ser de cada um de nós precisa ser reverenciado, por nós mesmos e também pelos outros. Sem isso, não estamos inteiros, não somos completamente nós mesmos.

O encontro é o evento que acontece entre as pessoas voltadas umas-para-as-outras. Segundo Buber (1974, p.16), “o face a face se realiza através do encontro”. Contudo, esse evento não pode ser confundido com relação. O encontro é presente, atualiza-se no entre-dois (Eu-Tu) à medida que há a reciprocidade, isto é, à medida que os parceiros chegam um ao outro mutuamente; quando estabelecem entre si uma ligação, uma união pura, verdadeira e sem restrições. No contato, o homem recorre a meios, ou seja, lança mão de ações e atitudes que têm a intenção de viabilizar o encontro com o outro. Quando o contato concretiza seu intuito, todas as suas ações se tornam “fundo” e o encontro se consolida. Há a mútua presentificação de pessoas, que se revelam umas para as outras. No verdadeiro encontro Eu-Tu, o homem alcança o outro e é por ele alcançado. Ousamos notar que o contato é a aspiração — o sonho — e, como tal, transforma-se quando é realizado. Aqui, a realidade é o encontro. No entanto, o verdadeiro encontro não se dá necessariamente por ser buscado, mas requer disponibilidade, requer abertura dos indivíduos. Assim, Buber (1974, p.13) profere: “Todo meio é obstáculo.

Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro”. O que brota desse evento é a verdadeira vida atual.

A relação é, por sua vez, o princípio de tudo, é uma esfera maior e compreende o encontro (ZUBEN, 2003). Por meio dela, podem surgir novos encontros dialógicos. Ela guarda a possibilidade da existência do encontro. É na relação que o encontro genuíno pode ser concretizado, mas é também nela que sua potencialidade pode repousar até se atualizar novamente. Em outras palavras, a relação dialógica abarca tanto o potencial do encontro como a atualização dele. Para Buber (1974, p.10), “a relação pode perdurar mesmo quando o homem a quem digo Tu não o percebe em sua experiência”.

De acordo com Buber (1974), os primitivos — diferentemente dos modernos —, as pessoas “carentes de objetos” e com “âmbitos restritos”, têm a vida sustentada por atos fartamente preenchidos de presença. Em suas comunidades, não imperam ainda múltiplas categorias verbais, porém as palavras-frase utilizadas representam a totalidade da relação. “Para nossa expressão: ‘bem longe’, o Zulu emprega uma palavra-frase que significa: ‘lá onde alguém grita: Oh! Mãe, estou perdido!’” (BUBER, 1974, p.20–21). Entre os homens que vivem junto à natureza ainda emerge a verdadeira vida originária, que é a vida em relação. Vale mencionar como exemplo o fato de que o cumprimento entre as pessoas da época moderna não se compara a uma autêntica saudação como a dos Cafres, que diz “‘Eu o vejo’, ou, à sua variante americana, a expressão, embora ridícula, sublime: ‘cheire-me’” (BUBER, 1974, p.21). Igualmente o filósofo do encontro destaca:

Pode-se supor que as relações e os conceitos e também a representação de pessoas e coisas se desligaram dos eventos de relação e de estados de relação. As impressões e as emoções elementares, que despertaram o espírito do homem natural, são derivadas de fenômenos de relação. (BUBER, 1974, p.21).

Assim, avançamos nossas reflexões reafirmando que a esfera da relação, além de ter um caráter amplo e original, tem também um caráter espiritual e, em razão disso, almeja o encontro, o autêntico Eu-Tu. Segundo Buber (1974, p.73), este é o próprio ser da relação, que, sob esse aspecto, encerra em si o encontro. O diálogo, por meio do qual se instaura o encontro, é um elemento fundamental para a dimensão inter-humana, pois é nele que “o sentido mais profundo da existência humana é revelado” (ZUBEN, 2003, p.70). A humanidade do homem se efetiva, portanto, no diálogo com o outro. No diálogo, a palavra não é apenas um tipo ou elemento linguístico nem o *logos* (Verbo) utilizado pelos antigos gregos. O diálogo em Buber é edificado por meio do Verbo encarnado na palavra vivida, isto é, “naquela que se realiza quando se encarna num corpo vivente!” (informação verbal).²¹

Destarte, o diálogo não se restringe à mera articulação de um conjunto de termos da língua pelo homem; ele é a atitude da pessoa frente ao mundo e se efetiva por meio da palavra proferida (Eu-Tu). Sidekum (1979, p.37) afirma, nesse sentido, que “a palavra é, essencialmente, diálogo”, pois é o

21 Afirmação enunciada por Petrelli (2010) na mesa redonda realizada no XVI Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica e V Encontro de Fenomenologia do Centro-Oeste.

elemento que o concretiza e, quando proferida, é a resposta do homem ao seu Tu, tornando-se a manifestação humana do espírito e assim: “o espírito é palavra”, como disse Buber (1974, p.45). O diálogo extrapola o campo da conversa vazia ou do “pedante falatório”, visto ser o fundador da relação do homem com o mundo e instaurador do encontro inter-humano, o que nos possibilita compreender que a existência humana é consumada por intermédio do diálogo.

Na perspectiva buberiana, o diálogo é uma verdadeira transformação da comunicação em comunhão. Para Buber (2009, p.37), trata-se de uma “corporificação da palavra dialógica”. Em função disso, o diálogo rompe as paredes conceituais que poderiam limitá-lo à simples “conversação”. Nele a comunicação é intensamente profunda, pois diz mais que signos e vocábulos, diz da intenção real, da atitude legítima de um ser-em-relação-com-o-outro.

O diálogo humano pode existir sem o signo, apesar de ter neste, isto é, no som e no gesto a vida que lhe é própria [...]; esta existência sem signo, todavia, não tem forma objetivamente captável. Por outro lado, um elemento de comunicação — por mais íntimo que seja — parece pertencer à sua essência. Mas, nos seus momentos mais elevados, o diálogo transcende também esses limites. Ele se completa fora dos conteúdos comunicados ou comunicáveis, mesmo os mais pessoais; não se completa, no entanto, num acontecimento “místico”, mas sim num acontecimento que é concreto no sentido estrito da palavra, totalmente inserido no mundo comum aos homens e na sequência temporal concreta. (BUBER, 2009, p.36–37).

Desse modo, a relação entre os homens tem no diálogo o alicerce da realização plena do próprio Eu.

Em Buber (apud ZUBEN, 2003, p.117) é notavelmente marcado que o “Eu sem o Tu é apenas uma abstração”. É no diálogo, pois, que o homem experimenta a oportunidade de desvelar-se a si e ir ao encontro do outro numa relação mútua, reconhecendo e confirmando seu parceiro não como uma coisa entre outras na grande vida mundana, mas, acima de tudo, como uma pessoa humana. Em complemento a Buber, Hycner (1997b, p.29) assevera: “Aquilo que nos une como seres humanos não é necessariamente o visível e o palpável, mas, sim, a dimensão invisível e impalpável ‘entre’ nós”. Tal dimensão tem um único caminho para ser acessada: o diálogo, mesmo que silencioso. Para ser reconhecida e valorizada em sua humanidade, basta que a pessoa se sinta incluída na existência do outro, o que não implica, necessariamente, a utilização de expressões verbais combinadas entre si.

Podemos acrescentar que o silêncio encerrado na ausência “de sons articulados com uma significação” diz muito mais do que meros vocábulos lançados a esmo (falatório), os quais por si não consolidam o diálogo. É preciso, antes de qualquer coisa, ter a intenção de voltar-se verdadeiramente para o outro numa atitude de disponibilidade para o encontro entre pessoas que se colocam face a face, encarnando a palavra proferida.

Diante disso, notamos que o diálogo “corporificado” é a legítima compreensão do outro em sua totalidade e essência. É um doar-se ao desvelar desse outro que se nos apresenta, assimilando-o em sua totalidade. No diálogo o Eu se recebe e se dá ao Tu encontrando o outro no face a face, permitindo que cada um aconteça nessa interação não como uma coisa, e sim como pessoa, mesmo na sua alteridade.

Essa afirmação fica evidente quando Buber (2009, p.38) descreve uma situação vivenciada por ele:

Sou da opinião de que é só dentro de sua comunidade e não como membros dispersos que o judaísmo pode tomar parte ativa, mais do que meramente estimulante, na edificação de um mundo firme de paz. Contudo, as considerações assim formuladas pareceram-me prejudicadas na sua legitimidade. Judeu obstinado que sou, protestei contra o protesto. Não sei mais por que vias cheguei a falar [nesse contexto] de Jesus e dizer que nós, judeus, o conhecíamos do interior, nos impulsos e emoções do ser judaico, de uma forma que permanece inacessível aos povos que estão sob a sua égide. “De uma forma que vos permanece inacessível” — assim falei diretamente ao antigo padre. Ele levantou-se, também eu estava de pé, olhamo-nos, um no fundo dos olhos do outro. “Desapareceu”, disse ele, e demo-nos, diante de todos, o beijo fraternal.

Está claro nesse trecho o quanto uma calorosa polêmica experienciada por meio de divergências entre cristãos e judeus pode se converter numa aliança, num laço entre Eu e Tu. “Nesta transformação realizou-se o dialógico. Opiniões desapareceram, aconteceu fisicamente o fato concreto” (BUBER, 2009, p.38). A descrição de Buber destaca que o verdadeiro encontro dialógico não é precedido, exclusiva ou necessariamente, de atitudes harmonizadas ou mesmo de opiniões afins entre as partes. Para o filósofo, “o homem não pode transformar-se [...] de indivíduo em pessoa, senão pelas experiências austeras e ternas do diálogo, que lhe ensinam o conteúdo ilimitado do limite” (BUBER, 2009, p.56). Isso é extremamente válido porque permite ao homem se perceber ao mesmo tempo que percebe o outro por meio do reconhecimento da singularidade de cada um. Na situação narrada no trecho citado, a autenticidade,

proveniente de uma divergência de ideias, também abre caminho à perspectiva dialógica, pois atualiza a presença genuína e sem reservas de ambos os lados. Nesse contexto, Buber (2009, p.36) comenta:

mas eis o que este homem faz então: libera dentro de si uma reserva sobre a qual somente ele tem o poder de ação. Sem reservas, a comunicação jorra do seu interior e o silêncio a leva ao seu vizinho, para quem ela era destinada e [...] que vem ao seu encontro. [...] Pois onde a ausência de reserva reinou entre os homens, [...] aconteceu a palavra dialógica de uma forma sacramental.

Eis mais uma vez o encontro! Na verdade, esse ato de chegar até a pessoa já tinha sucedido, no mesmo instante em que “cada um, em sua alma, voltou-se para o outro”, considerando suas presenças de modo autêntico, legítimo e genuíno. Oferece-se e recebe-se numa parceria típica de quem se dirige um ao outro, manifestando o humano no “voltar-se-um-para-o-outro” (BUBER, 2009, p.39–40).

Outro aspecto importante da filosofia buberiana a ser salientado é o de que esse processo de ir e vir entre pessoas não pode ser confundido com um movimento conotativo de algum tipo de trânsito entre sujeitos, na medida em que se trata de “um comportamento dos homens um-para-com-o-outro, que é apenas representado no seu tráfego” (BUBER, 2009, p.40). A descrição desse domínio expressivo em torno do que é o diálogo torna-se mais contundente quando, realmente, compreendemos a essência da intenção de Buber. Além de não se restringir ao movimento em si que há entre duas partes — apesar de ser este um imperativo para que o diálogo se institua —, o diálogo,

como assinalamos anteriormente, não se obriga à fala em seu sentido denotativo, ou seja, para que ele exista, não é preciso uma alocação em si. Faz-se necessária, no entanto, a disponibilidade mútua daqueles que se prestam à sua constituição.

Para Buber (2009), a existência da mutualidade da ação interior é condição essencial para o estabelecimento do dialógico, significando que

dois homens que estão dialogicamente ligados devem estar obviamente voltados um-para-o-outro; devem, portanto, — e não importa com que medida de atividade ou mesmo consciência de atividade — ter-se voltado um-para-o-outro. (BUBER, 2009, p.41).

Afirmamos que, com efeito, o diálogo genuíno e sem reservas engloba a disponibilidade da pessoa em voltar-se-para-o-outro, visto que essa ação fertiliza o solo para a concretização do encontro Eu e Tu e, consequentemente, para a realização e confirmação do ser como humano. “A humanidade de uma pessoa somente se manifesta numa relação dialógica com os outros” (JACOBS, 1997, p.69). O diálogo a que nos reportamos faz referência ao fundamento ontológico²² do inter-humano, ou seja, de um tipo de relação cuja intenção é a atitude dialógica possibilitadora do encontro entre dois seres, relação que é comum a todos os

22 O inter-humano, ao ser considerado no campo da relação, refere-se a um aspecto anterior ao ser como ser, confirmando que o homem é essencialmente relacional. Como tal, ele tem no diálogo a atualização de sua existência. Conforme a perspectiva buberiana, a realização do homem como humano se dá quando ele profere a palavra-princípio. Não há o Eu em si. Sendo assim, o ser só existe no encontro entre-dois (Eu e Tu).

homens por fazer parte da essência do ser humano.

Diante do exposto, é inegável que do diálogo genuíno irrompa o encontro, imperando a necessidade de a pessoa se disponibilizar para a efetivação da atitude dialógica e, por conseguinte, do encontro. Para chegar a essa apreciação, observamos a diferença estabelecida por Buber a propósito do modo como a pessoa se coloca frente ao outro. A mera percepção daquele que está à nossa frente não é o bastante para gerar o encontro, ou seja, perceber é diferente de encontrar genuinamente. O filósofo do diálogo identifica três formas de “perceber um homem que vive diante dos nossos olhos” (BUBER, 2009, p.41), utilizando os seguintes termos: “observar”, “contemplar” e “tomar conhecimento íntimo”. Este último é o que atualiza o diálogo genuíno.

Ao *observar*, a pessoa se dispõe a um tipo de experiência que se preocupa apenas em captar linhas e situar a disposição do objeto observado. Examina-o com minucioso cuidado, a fim de “anotar”, fidedignamente, aquilo que vê, atentando para não deixar nada escapar. Podemos dizer de um contato distante. Diferentemente do observar, o *contemplar* envolve uma experiência que, inicialmente, ancora-se na concentração sobre os detalhes do objeto; essa concentração, todavia, não permanece. A contemplação é, pois, uma experiência fortuita, sem grandes obrigações. A liberdade permeia essa relação, pois cabe a quem contempla a “espera despreocupada” do que se lhe pode aparecer. Aqui, a pessoa se isenta do compromisso das anotações fiéis acerca do objeto; no início se permite governar pela intenção, mas, após, “tudo o que se segue é involuntário” (BUBER, 2009, p.41).

Buber assevera que, apesar de suas experiências serem diferentes, o observador e o contemplador guardam certa

convergência em seus propósitos:

têm em comum o fato de os dois terem a mesma posição, justamente o desejo de perceber o homem que vive diante dos nossos olhos; de nada a mais, este homem é para eles um objeto separado deles próprios e das suas vidas pessoais, que justamente e apenas por isso pode ser percebido “de uma maneira certa”; o que eles experienciam desta forma, seja ela uma soma de traços, como acontece com o observador, ou uma existência, no caso do contemplador, não exige deles nenhuma ação e nem lhes impõe destino algum; pelo contrário, tudo se passa nos campos distantes da estesia. (BUBER, 2009, p.42).

Vale notar que, no modo observativo e contemplativo, não se manifesta a sensibilidade que impele o homem que está a perceber à admiração e ao reconhecimento da beleza existente no outro que vive diante dos seus olhos. Isso por vezes o impede de apreender, de um jeito adjetivado, esse outro, que é relegado à condição de objeto, de coisa a ser percebida e não de pessoa com a qual se pode interagir por meio da atitude dialógica (Eu e Tu), ou seja, por meio de uma relação autêntica que tem raiz e que vai além da experiência distante e fortuita, por edificar, de maneira vívida, o genuíno diálogo causador do encontro.

É relevante acrescentar que uma coisa é o que o homem percebe na pessoa que lhe está à frente ou, até mesmo, no que ela lhe mostra; outra coisa é o que emerge dela e diz algo a quem lhe está à frente, isto é, aquilo que toca e se revela no homem, levando-o a deixar de ser aquele que experiencia, exclusivamente, de modo distante ou fortuito e transformando-o no receptor do outro não mais como objeto, mas como um ser gerador de um efeito: o de mobilizar e provocar uma “*tomada de conhecimen-*

to íntimo” (BUBER, 2009, p.43, grifo do autor). Pois bem, aqui está a grande questão. Mais que perceber o outro “captando-o de modo objetivo”, o importante é que o homem consiga instaurar com aquele diante de si um contato autêntico, que lhe oportuniza receber e reconhecer o ser que se coloca à sua frente e que “lhe diz algo”, como destaca Buber (2009, p.42–43):

O efeito de ter sido o receptor deste dizer é totalmente diferente do observar e contemplar. Não posso retratar nem descrever o homem no qual, pelo qual, algo me foi dito, nada posso contar sobre ele; se tentasse fazê-lo, já seria o fim do dizer. Este homem não é meu objeto, cheguei a ter algo a ver com ele. Talvez tenha que realizar algo nele; mas talvez apenas tenha que aprender algo e só se trata do meu “aceitar”. É possível que eu tenha que responder imediatamente, justamente a este homem diante de mim; é igualmente possível que o dizer seja precedido de uma transmissão longa e múltipla e que eu deva responder num outro lugar, num outro instante, à outra pessoa [...]. O que me importa é unicamente que eu me encarregue deste responder.

É na tomada de conhecimento íntimo do outro que o homem pode ampliar sua capacidade de receber (legitimamente) o seu semelhante e de estabelecer com ele o genuíno diálogo causador do encontro, necessário à confirmação de ambos como reais seres humanos. Para Buber, até mesmo na mais alta forma de religião,²³ jamais “tu não és engolido por uma

23 Para Buber, a religião não é um tipo de norma a ser incutida nos homens. No pensamento buberiano, é considerada como um meio para desenvolver a espiritualidade, a reaproximação entre o homem e Deus e o reconhecimento da universalização da presença divina. Influenciado pelo hassidismo, o filósofo compreende que a vida dos homens deve ser alicerçada na simplicidade, na devoção de cada dia, na concre-

plenitude sem compromisso, [e sim] tu és reivindicado para o vínculo de uma comunhão” (BUBER, 2009, p.47). O diálogo genuíno, ou seja, a atitude dialógica não tem o intuito de sucumbir à singularidade do ser na interação com o outro, mas, antes de tudo, intenciona presenteá-lo com a plenitude da relação autêntica entre duas pessoas e com o elo que dessa aproximação pode emergir: o encontro entre Eu e Tu. Desse modo, o encontro, decorrente “[da] relação e [do] diálogo, será o testemunho originário e o testemunho final da existência humana” (ZUBEN, 2003, p.77).

Categorias dialógicas: retomando o significado de diálogo em Martin Buber

Apesar de não haver em Buber uma preocupação sistemática com a ordenação de suas reflexões de modo a construir conceitos que configurem uma teoria filosófica, percebemos que sua obra carrega em si uma coerência de ideias e pensamentos extremamente significativa. A intenção maior do filósofo é, contudo, a de sempre estabelecer o diálogo onde quer que vá e com quem quer que se inter-relacione. A maneira pela qual trata suas concepções diz da forma como a pessoa Martin Buber se empenha em relação ao outro, ou seja, da forma como se propõe a ser “pessoa-no-mundo-em-relação-com-o-outro”,

tude de cada momento e na santificação de cada ação. Trata-se de uma vida inspirada não pelo ascetismo, mas pela “alegria em Deus” (BUBER, 2000, p.33). Assim, “a mais alta forma de religião” em Buber significa o retorno ao divino e/ou a busca dele.

tanto assim que enuncia:

Aqueles entre os senhores que já me ouviram antes e já discutiram comigo esse tema, sabem *a importância que atribuo de não precisar falar, por assim dizer, de cima para baixo, de não me sentir obrigado a apresentar uma série pronta de pensamento*. Ao contrário, importa, sim, poder estabelecer autêntica interação, isto é, ouvir, conhecer as questões, dúvidas e dificuldades relativas ao tema, presentes no espírito daqueles que estão reunidos comigo. (BUBER, 2008b, p.81, grifo nosso).

Mais do que falar ou escrever sobre algo, Buber se interessa por estabelecer vínculos que possam suscitar interações dialógicas. Esse posicionamento fica explicitado no fato de muitas obras suas terem sido “organizadas” não por ele, mas por estudiosos que reuniram seus escritos em livros. Vale acrescentar que muitos dos textos compilados foram redigidos em forma de cartas aos interlocutores ou aos questionadores do filósofo.

Com essa perspectiva inter-relacional, Buber não desvincula suas reflexões, crenças e pensamentos das experiências significativas que teve ao longo da sua vida pessoal, especialmente com os que fizeram parte da sua vivência nos diferentes locais onde viveu (família, comunidade judaica, universidade, grupo de amigos). Segundo Zuben (2003), Buber não se deixa rotular por nenhum conjunto de teorias. A “filosofia de vida” poderia ser a corrente de pensamento a caracterizar a obra de Buber, para quem “a experiência existencial de presença ao mundo ilumina suas reflexões. A fonte de seu pensamento é sua vida; sua existência é a manifestação concreta de suas convicções” (ZUBEN, 2003, p.60).

Com isso, podemos entender que Buber viveu concretamente, muito mais do que teceu referências acerca do seu pensamento. Todo esse intento é edificado sobre uma das principais classificações de suas obras: o diálogo. Para Zuben (2003, p.70): “De fato, diálogo é uma categoria que pode servir de via de acesso à compreensão da obra de Buber. Diálogo foi o tipo de compromisso de relação que a vida e a obra deste autor selaram entre si”.

A retomada dessa questão é sobremaneira importante para avançarmos em nossas reflexões, pois o diálogo no pensamento buberiano consiste no meio de ingresso do homem na genuína relação-com-o-outro. Relação essa em que o homem se inclui no outro e, ao mesmo tempo, é incluído, possibilitando a ambas as partes o reconhecimento de suas reais naturezas e a consequente confirmação da natureza relacional do ser humano.

Em Buber, o diálogo é essencialmente uma nova forma de viver com o outro, isto é, um modo de ser característico de quem cultiva em si a constante capacidade de reconhecer não somente o que pertence ao outro, mas também tudo aquilo que ele é e que nele está. Isento de interesses que não conduzam à percepção da pessoa humana em si, o homem coloca-se disponível para encontrar o outro em sua alteridade. Tal habilidade consiste, fundamentalmente, em voltar a atenção ao ser que se tem à frente. Todavia, não se trata de uma atenção qualquer, mas de uma atenção verdadeira, vinda da alma.²⁴

24 Um gesto de anseio da pessoa em dedicar-se ao encontro verdadeiro com o outro (Eu-Tu).

Segundo Buber (2009, p.56), “o movimento básico do diálogo consiste no voltar-se-para-o-outro”. Compreendemos essa ação como a atitude que nos põe em relação, pois, quando nos voltamos para alguém, inevitavelmente, despertamos nesse alguém uma resposta. Uma vez explicitada tal reflexão, é importante ressaltar o seguinte aspecto:

Constitui um erro grotesco a noção do homem moderno de que o voltar-se-para-o-outro seja um sentimentalismo, o qual não está de acordo com a densidade compacta da vida atual; sua afirmação de que o voltar-se-para-o-outro seja impraticável no tumulto desta vida é apenas a confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação. (BUBER, 2009, p.57).

A filosofia de Buber nos remete a um aspecto cuja preciosidade é imensurável: compete ao próprio homem escolher entre cultivar o broto de uma existência autêntica, plena e verdadeira, e ceifá-lo deixando-se abater pela situação atingida na era moderna.²⁵

O que tomamos por existência autêntica refere-se a uma perspectiva que considera a importância de o homem pautar-se por uma condição em que seja reconhecido e confirmado como

25 Diz a lenda Cherokee: “Uma noite, um velho índio contou ao seu neto sobre uma batalha que acontece dentro das pessoas. Ele disse: ‘Meu filho, a batalha é entre dois lobos que habitam dentro de todos nós. Um é mau: é a raiva, a inveja, o ciúme, a tristeza, o desgosto, a cobiça, a arrogância, a pena de si mesmo, a culpa, o ressentimento, a inferioridade, as mentiras, o orgulho falso, a superioridade e o ego. O outro é bom: é a alegria, a paz, a esperança, a serenidade, a humildade, a bondade, a benevolência, a empatia, a generosidade, a verdade, a compaixão e a fé’. O neto pensou naquilo por alguns minutos e perguntou ao seu avô: ‘Qual lobo é o vencedor?’. O velho índio simplesmente respondeu: ‘O que você alimenta’” (autor desconhecido).

pessoa e não por uma em que se submeta a valores e imposições que lhe retiram da categoria de ser humano e relegam-no à categoria de coisa. Tal processo de coisificação do homem o remete à superficialidade das relações, bem como a hábitos, situações e opiniões que o distanciam de si mesmo e também do outro. Nesse contexto, o homem é impelido a viver sob uma ordem imperiosa e desconectada de sua valorização legítima e de sua singularidade existencial. Eis a aflição humana na modernidade: a profunda solidão. De acordo com Buber (2008b, p.124): “Vivemos nesta época a mais profunda solidão do homem. [...] Ele se sente solitário como homem, em sua essência de homem, e, além deste fato fundamental, é solitário como indivíduo no mundo humano”.

O fato de o homem ser coisificado o cristaliza em suas possibilidades. Daí sua dificuldade, muitas vezes, em compreender o motivo real da sua amargura. Então, ele sofre, mas sem entender o porquê, o que de fato acaba por ampliar o nível de sua angústia, engolfando-o em um ciclo de desgosto e solidão. Contudo, isso não é o bastante para afastá-lo, definitivamente, de seu potencial de “fazer diferente” diante do que está posto, pois, segundo Ribeiro (1985, p.37), “o homem é o único ser que pode sair de si para projetar a si mesmo, pode fazer um projeto de si próprio, ele próprio é um projeto, realizando-se”.

Pode parecer incoerente a analogia feita por Ribeiro (1985) entre o homem e um projeto. É interessante, no entanto, como esse autor justifica sua reflexão discutindo a questão da existência:

O homem é uma existência porque ele é um projeto, isto é, o homem é um ser se refazendo. Daí a sua ambivalência no mundo, pois o projeto é algo que já existe, mas, sob outro aspecto, não existe, é nada. O projeto de uma casa existe como projeto, mas a casa não existe. A casa é feita a partir do projeto. O homem pode antecipar-se a si mesmo. O projeto é uma antecipação do que será. O homem é o único ser que tem a capacidade de cuidar do próprio ser, de se projetar, e é neste sentido que dizemos que ele é o único que existe. (RIBEIRO, 1985, p.37).

Numa perspectiva humanista-existencial,²⁶ Ribeiro (1985, p.36) aponta que, “enquanto ser que existe, o homem é um ser de opção, podendo definir o que pretende ser”. Isso porque o ser humano não pode ser confundido com as coisas materiais, pois está acima delas.

Reiteramos nossa ciência de que Buber não se encaixa em nenhum sistema doutrinário. Contudo, o teor de seu pensamento é pertinente à perspectiva humanista-existencial na medida em que suas reflexões tomam o homem relacional como ponto de partida. Se pensarmos que o ser se constitui a partir da palavra que profere e que para tal precisa se colocar disponível para uma ou para outra atitude (Eu-Tu ou Eu-Isso), inferimos

26 Essa perspectiva parte do pressuposto de que o homem é um ser de possibilidades e de escolhas acerca da sua vida. De acordo com Mendonça (2010, p.18): “No humanismo-existencialista, o homem aparece como *ser* colocado no mundo, num posicionamento de liberdade, e direcionado à sua projeção no mundo, cujo sentido está no vivido. Neste, Homem e Mundo têm uma relação constitutiva e complementar. A explicação do homem como ser racional passa a ser secundária. Antes de conhecer e de questionar, o homem existe em relação com os outros e com o mundo”. Nesse pensamento, além de o homem ser e dever sempre ser “a grande preocupação do homem”, ele é reconhecido como ser que existe diferentemente das coisas, pois estas simplesmente são.

que necessariamente ele opta por uma delas. Nossa resposta é constituída por palavras que, segundo Buber (apud ZUBEN, 2003, p.153), “são pronunciadas na linguagem da ação. O que dizemos por nosso ser é que nós nos entregamos à situação, que entramos na situação, nessa situação que vem nos interpelar.”

Quando o filósofo judeu aponta um caminho para a humanidade, é isso o que ele faz: apontar um caminho. Não há imposições, há indicações. Ao homem (livre) caberá a escolha de seguir esse caminho ou qualquer outro, como descreve Buber (1974, p.109):

O nascimento e a abolição do mundo não estão em mim; mas não estão também fora de mim; eles simplesmente não são, mas acontecem sempre e esse acontecimento não só se solidariza com minha vida, com minha decisão, com minha obra, com meu serviço, mas também dependem de mim, de minha vida, de minha decisão, de minha obra, de meu serviço. Não depende, porém, do fato de eu “afirmar” ou “negar” o mundo em minha alma, mas do fato de eu transformar em vida minha atitude de alma diante do mundo.

A sociedade moderna subjugou o homem em preferência às coisas (capital, prestígio, poder, imposições). Todavia, isso aconteceu, em alguma medida, com a permissão do homem, que está no cerne de toda a problemática, uma vez que tanto a comunidade quanto a sociedade são feitas de homens. No mundo das coisas, somente ele existe. Existindo, ele pode escolher. Escolhendo, ele pode dizer sim ou não à coisificação imposta à sua pessoa. Dizer não significaria, nessas condições, um resgate do humano, o que na conjuntura moderna não é uma tarefa simples; pois, coisificado, o homem está enfraquecido.

Diante dessa limitação, não é fácil para ele aceder a seu potencial em prol de uma nova atitude. Entendemos aqui que o caminho para tal acesso é reconhecer-se inicialmente como um ser de relações (humanas) e, sucessivo a isso, abrir espaço para a vida dialógica.

Entretanto, como é possível o homem alcançar esse prodígio numa sociedade que pouco espaço lhe abre para fazer diferente?

Ora, se em algum momento o homem deixou-se convencer de que coisas são mais relevantes do que pessoas, por nossa “fé no humano”, acreditamos, assim como Buber, que ele pode se imbuir do contrário. Aqui entra a esfera dialógica. Contudo, como fazer para que o homem não somente adentre a esfera dialógica, mas também se aproprie dessa condição de vida? Adiantamos que, segundo Buber, é por meio da educação para a comunidade. Antes de tratar desse aspecto, cabe-nos aprofundar a compreensão do significado da atitude dialógica. Para Buber (2009, p.53, grifos nossos), o diálogo se diferencia em categorias distintas:

Não existem somente grandes esferas da vida dialógica que na sua aparência não são diálogo, mas existe também *o diálogo que não é diálogo enquanto forma de vida*, isto é, *que tem a aparência de um diálogo, mas não a sua essência*. Aliás, parece, às vezes, que esta última espécie é a única que ainda existe.

As afirmações buberianas revelam o modo pelo qual os indivíduos se inter-relacionam entre si na sociedade moderna. Desvendam a forma como as relações interpessoais do princípio do século passado (que se estendem até os dias atuais) se

manifestavam em sua essência: desprovidas de cuidado e interesse genuíno pelo outro como uma pessoa humana.

É importante salientar (novamente) que, no contexto da obra de Buber, o diálogo tem um significado que nos remete, inexoravelmente, à atitude das pessoas umas com as outras, dada a notória preocupação do filósofo com o distanciamento experimentado pelos homens entre si. Vale notar que a atitude de descaso interpessoal mostra-se ambivalente se colocada frente à necessidade do homem de se relacionar legitimamente com o outro, sendo reconhecido e valorizado em sua alteridade.

Observamos que Buber, antes de tudo, versa a respeito de o homem ser igualado, equivocadamente, *a uma coisa* em meio ao mundo e à sua natureza, como dono de vínculos frágeis e de sentimento de insegurança. Segundo o pensador, o homem moderno, vitimado por suas escolhas, encontra-se como

uma criança abandonada pelo cosmos, não reconhecida por ele, lançada do alto de uma montanha, incapaz de se ligar, de estabelecer vínculos novamente, incapaz de reencontrar o caminho para a mãe (BUBER, 2008b, p.124).

Como já assinalamos, o distanciamento interpessoal e a solidão vivenciada pelo sujeito na modernidade são o anúncio de seu incômodo existencial. Entendemos que é desse aspecto que trata a afirmação de Buber (2008b) sobre a angústia do homem moderno. Um ser humano desumanizado em suas peculiaridades não pode ficar bem nem consigo nem com o outro, uma vez que tal processo sequestra do sujeito a sua minudência de existir humanamente. Tanto o individualismo quanto o coletivismo, apontados por Buber como produtos de

um destino peculiar do homem, são reafirmados pelo filósofo como “o mais difícil e profundo isolamento que até hoje a humanidade experimentou” (BUBER, 2008b, p.123).

Não basta pertencermos à espécie humana obedecendo a uma categorização biológica. É preciso mais, é preciso nos humanizar. Para tanto, é necessário nos disponibilizar ao nosso semelhante, independentemente de nossas diferenças. Arendt (2009) também assevera que a abertura ao outro é uma precondição da humanidade em qualquer sentido, compreendendo, igualmente, que o verdadeiro diálogo humano é diferente da mera conversa, por nele prevalecer o interesse puro pelo que o parceiro mostra.

As reflexões buberianas acerca do diálogo não dizem do distanciamento ou do abandono do próprio Eu em preferência ao Tu, mas sim do reconhecimento do Tu para a existência do Eu, o que não significa uma concordância total e absoluta de convicções, ideais, valores e princípios entre as pessoas imersas na atitude dialógica. O homem, ao reconhecer o Tu, volta-se a ele a fim de percebê-lo como único, validando suas humanidades comuns e valorizando o ser humano em detrimento do ser-coisa. É importante acrescentar que não há de se considerar a humanização do ser sem a questão do diálogo, que é justamente o que potencializa a humanidade das pessoas em sua essência e totalidade.

Assim exposto, Buber caracteriza o diálogo em três categorias. A primeira delas é o diálogo técnico: definido como agente facilitador da compreensão objetiva entre sujeitos que, em alguma instância, tentam manter entre si uma conversação necessária a um determinado entendimento. O diálogo téc-

nico não se ancora no desejo de reconhecer essencialmente o outro. Nem mesmo é preciso haver o desejo de se voltar para o outro. Se assim o homem o faz, é apenas com o interesse de cumprir, objetivamente, a missão a que se destina o diálogo: informar, ensinar ou aprender algo, convencer alguém ou, simplesmente, transmitir uma mensagem. Segundo Buber (2009, p.54), essa espécie de diálogo “faz parte dos bens essenciais e inalienáveis da ‘existência moderna’”.

A segunda categoria do diálogo é chamada de monólogo disfarçado de diálogo. Acreditamos ser essa categoria a que mais dissipa a humanidade do sujeito. Apreendendo o homem como um ser relacional — o qual se confirma na interação dialógica com o outro à medida que reconhece sua essência e totalidade —, não há como esperar esse predicativo no monólogo disfarçado de diálogo. A realização existencial do homem se faz mediante a atualização de sua condição relacional. Mesmo sem se dar conta, o homem sempre está em contato com alguém (afinal, ele vive num meio social que o impele a isso o tempo todo). Todavia, estar em contato não significa, seguramente, estar ligado a alguém e ser reconhecido e confirmado em sua humanidade; pois, para ser realmente considerado em sua essência, é mister que a ligação entre duas pessoas tenha a autenticidade necessária para a consolidação do Eu-Tu. No monólogo não há o entre-dois, não há o Eu e Tu.

No monólogo disfarçado de diálogo, o homem não existe em sua plenitude. Normalmente, o que reina nessa categoria é o interesse individualista de um em detrimento do outro. Não há o desejo real e absoluto do voltar-se-para-o-outro,

tomando-o como Tu. Há a banalização do outro, a impessoalidade, o desinteresse. Há a desconsideração do outro, de sua presença, de sua existência. Há, antes de tudo, a superficialização do ser que se tem à frente. A coisificação do outro é o que impera a título de uma ilusória autoafirmação, como esclarece Buber (2009, p.54):

Um debate, no qual os pensamentos não são expressos da forma em que existiam na mente, mas que, no ato de falar, são tão aguçados que podem acertar o ponto mais sensível e isto sem considerar os indivíduos com quem se fala como pessoas presentes; uma conversação, que não é determinada nem pela necessidade de comunicar algo, nem por aquela de aprender algo, nem de influenciar alguém, nem de entrar em contato com alguém, mas é determinada unicamente pelo desejo de ver confirmada a própria autoconfiança, decifrando no outro a impressão deixada, ou de tê-la reforçada quando vacilante; uma conversa amistosa, na qual cada um se vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao outro como relativizado e questionável; um colóquio amoroso, em que tanto um parceiro quanto o outro se regozija no esplendor da própria alma e na sua vivência preciosa: que submundo de fantasmas sem rosto!

A terceira categoria de diálogo revela-se como o componente fundamental de nossos apontamentos: o diálogo autêntico. Para Buber (2009, p.53–54), esse tipo de diálogo “não importa se falado ou silencioso”, importa que seja carregado de interesse pelo outro. “Cada um de seus participantes tem de fato em mente o outro na sua presença e no seu modo de ser e a ele se volta com a intenção de estabelecer entre ele e si próprio uma reciprocidade viva”.

O diálogo autêntico, pensado por Martin Buber, assume uma perspectiva única, diríamos que tomada por uma amplitude que singulariza, uma vez que supera os limites ordinários empregados para conceituar a expressão em si. Para o filósofo, é difícil que a vida dialógica venha a condizer integralmente com a vida dos homens em condições reais de sociedade, principalmente, na sociedade moderna. Porém, quando a sociedade se atualiza nos homens — até mesmo no homem que se encontra recolhido da presença de outros, no homem que experimenta momentos de solidão —, a vida dialógica acontece de forma genuína. Para elucidar, Buber (2009, p.54–55) observa:

Não é a vida do homem solitário que devemos chamar de monológica, mas daquele que não é capaz de atualizar, de forma essencial, a sociedade na qual o seu destino o faz mover-se. Somente a solidão é capaz de mostrar a natureza mais íntima do contraste. Àquele que vive dialogicamente, alguma coisa é dita no decorrer habitual das horas e ele se sente solicitado a responder; e mesmo no grande vazio de, por exemplo, uma perambulação solitária pelas montanhas, ele não é abandonado pela presença, rica em metamorfoses, do Outro que o confronta. Aquele que vive uma vida monológica nunca percebe o outro como algo que, ao mesmo tempo, não é absolutamente ele próprio, mas com que ele, assim mesmo, se comunica. A solidão pode significar para ele uma multiplicidade crescente de rostos, de pensamentos, mas nunca o relacionamento profundo, conquistado numa nova profundidade, com o incompreensivelmente verdadeiro. Natureza para ele [...] é uma vivência em si próprio, ou um objeto passivo de conhecimento, idealisticamente dotado de alma ou realisticamente alienado; ela não se transforma para ele numa palavra, a ser apreendida por meio da contemplação e da sensibilidade.

As considerações de Buber sobre a vida dialógica somente podem ter lugar fora do “egotismo” em que muitos se enclausuram, pois a existência dialógica recebe “uma sensação áspera e revigorante de reciprocidade; a existência monológica não se aventurará, nem na mais terna comunhão, a tatear para fora dos contornos de si mesma” (BUBER, 2009, p.55). O filósofo assinala ainda que esses pressupostos não podem ser confundidos moralmente como egoísmo *versus* altruísmo ou ainda como vida monológica *versus* vida dialógica. Não deve ser essa a reflexão. Estaríamos, pois, errados se assumíssemos tais equiparações. Podem existir, por um lado, pessoas que se entregam absolutamente às atividades sociais, mas nunca se dispuseram a realmente falar com seu semelhante frente a frente e, por outro, pessoas que somente experimentam relações pessoais com seus opositores (inimigos), contudo usufruem de relacionamentos de tamanho, peso e profundidade, cuja chance de evoluir para o dialógico é maior. Isso porque, enquanto neste último caso existe o episódio “de homem para homem”, no outro esse contato está ausente (BUBER, 2009, p.55).

Outro ponto de extremo valor na reflexão buberiana é o fato de a vida dialógica não poder ser confundida com o amor. Conforme Buber (2009, p.55), “não se pode equiparar o diálogo ao amor”, não nessa direção, pois é impossível a qualquer sujeito ou pessoa conseguir amar todos com quem se depara na vida. Alguns nós amamos, outros não. À psicologia cabem tais explicações. A Buber interessa afirmar que, para a concretização da vida dialógica, não é necessário amar o outro, apenas reconhecê-lo e firmar com ele um “relacionamento di-

reto”. O contrário, no entanto, não é verdade. Amor sem diálogo é tão impossível quanto é para um homem amar todos que cruzam seu caminho. Assim, diz Buber (2009, p.55):

Mesmo Jesus amou, manifestadamente, entre os pecadores, somente os desprendidos, os amáveis, os que pecavam contra a lei, e não os impermeáveis, presos a patrimônios, que pecavam contra ele e a sua mensagem; no entanto, ele permanecia num relacionamento direto tanto com os primeiros como com os últimos. A dialógica não pode ser equiparada ao amor. Mas o amor sem a dialógica, isto é, sem um verdadeiro sair-de-si-em-direção-ao-outro, sem alcançar-o-outro, sem permanecer-junto-ao-outro, o amor que permanece consigo mesmo, é este que se chama Lúcifer.

Percebemos que a vida dialógica tem sua complexidade. Zuben (2003, p.110) afirma que ela, além de caracterizar o diálogo autêntico e de ser interpessoal (inter-humana), “acontece num clima de mistério”. Sabemos, porém, que é preciso que o homem se disponibilize a ela, bem como ao outro que se põe em sua frente. O voltar-se-para-o-outro é o movimento básico da vida dialógica, pois para ir em direção ao outro é indispensável sair de dentro de si mesmo. A esse exercício Buber chama transformação de “indivíduos em pessoas”.

Enquanto o movimento do dialógico abrange o voltar-se-para-o-outro, o movimento monológico, como se poderia esperar, pauta-se pelo vazio. “O movimento básico monológico não é, como se pode pensar, o desviar-se-do-outro em oposição ao voltar-se-para-o-outro, mas é o dobrar-se-em-si-mesmo” (BUBER, 2009, p.57). Nele, há o retrair-se do homem diante

da aceitação de outra pessoa em sua singularidade. No monológico, segundo Buber (2009, p.58), o homem até admite a existência do outro, porém “somente sob a forma da vivência própria, somente como ‘uma parte do meu eu’. O diálogo torna-se aí uma ilusão”.

O voltar-se-para-o-outro é o movimento que em essência constitui o fato de que o homem precisa, fundamentalmente, tornar-se acessível para querer ir ao encontro do outro, dirigindo-lhe a atenção com a alma.²⁷ Ele precisa se colocar à vista, atualizar-se genuinamente, diante do outro. É justamente nesse instante que, de acordo com Buber, o mundo deixa de ser uma pluralidade amorfa de pontos, pois a um deles o homem volta mais a atenção, ao se tornar, sem qualquer condição, genuinamente presente. Segundo Buber (2009, p.56), isso é o contrário do apelo por uma ausência total de reservas, às vezes imposto “no crepúsculo das épocas”. Entretanto, é importante considerar que, se, por um lado, “aquele que pode abordar qualquer transeunte sem reservas não tem substância a perder”, por outro, “aquele que não pode ter um relacionamento direto com cada um que se encontra possui uma plenitude vã”(BUBER, 2009, p.56).

Os elementos do inter-humano: legitimando a categoria

27 Expressão buberiana que significa ir além dos interesses objetivantes e considerar o Outro na totalidade em que ele se constitui, com a própria totalidade. “Com alma” quer dizer proferir a palavra por meio da ação concreta: a atitude atualizada na presença inteira diante do outro.

do entre, da reciprocidade e da relação

O homem, considerado na perspectiva buberiana como um ser potencialmente humano, efetua essa potencialidade por meio das relações que estabelece com o outro. Porém, não se trata de qualquer relação, e sim de uma relação consolidada mediante o contato estabelecido entre duas pessoas que se encontram face a face, numa atitude de disponibilidade e reciprocidade dialógica. Tal atitude é o elemento que fundamentalmente revela a humanidade do ser em sua totalidade, visto que configura um voltar-se-para-o-outro com plenitude e inteireza (BUBER, 1974).

Quando Buber enfatiza a questão da relação entre uma pessoa e outra, ele está, na verdade, relevando a ação genuína de proclamar o Tu; daí a expressão por ele utilizada: voltar-se-para-o-outro. Esta é uma condição indispensável para que uma pessoa entre em relação, segundo afirma Buber (2008b, p.93):

“voltar-se para o outro”, vale dizer, [é] estabelecer relação autêntica e genuína com o outro. Para isso é fundamental “voltar-se para o outro” como ele é... para a face vital desta outra pessoa como à sua própria face; que dois seres se tornem presentes mutuamente. Este “voltar-se para o outro” eu denominei “dizer-Tu”, e é a última exigência.

Diante disso, Buber (2008b, p.94) ressalta que “este voltar-se recíproco de pessoa a pessoa não é algo que exige esforço ou reflexão; é algo muito simples, a saber: o encontro do homem com seu semelhante”. Todavia, é importante pensar que, mesmo sendo a exigência última da relação pura e ver-

dadeira e também algo que não engendra nenhuma cobrança, o Tu não se pode conquistar ou alcançar. O Tu não pode ser fabricado. O homem pode ser “agraciado” com o Tu, podendo encontrá-lo ou viver a “nostalgia” dele, ainda que ante as intempéries da vida atual. Para tanto é preciso prestar-se ao Tu. É preciso, como afirma Buber (2008b, p.94), desejar e consentir que isso aconteça. Em nossas palavras, é preciso nos disponibilizar. Feito isso, adentramos outra categoria de suma importância na perspectiva buberiana: o aspecto inter-humano.

Apesar de algumas alusões em obras anteriores, apenas em 1954 Buber publica *Elemente des Zwischenmenschlichen*, no original em alemão, que em português se traduz por “Elementos do Inter-humano”.²⁸ Esse ensaio de Buber foi elaborado com a intenção de caracterizar a realidade “entre-dois” como um fenômeno primordialmente humano, distinguindo-a do que se poderia pensar em termos de um fenômeno tipicamente social. O que Buber profere diz do encontro que liga o homem

28 Encontramos uma controvérsia em relação ao ano exato da publicação desse texto, a saber: 1953 e 1954. Optamos por citar aqui o ano de 1954, por ter sido o mais referenciado nas leituras que realizamos sobre as datas das publicações do autor. Vale ressaltar que, em 1906, Buber já faz uma referência ao “inter-humano” na introdução de *Das Proletariat*, texto de Werner Sombart. Tal obra foi editada pelo próprio Buber na data referida e consta do primeiro de uma série de quarenta volumes da chamada *Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychogischer Monographien* (BUBER, 1999, p.72). Já o escrito *Elements of Interhuman* de Buber pode ser encontrado em três obras: *The knowleged of man* (1965); *Martin Buber on Psychology and Psychoterapy – essays, letters and dialogue* (1999); *Do diálogo e do dialógico* (2009). Todas elas de autoria do próprio Buber. Encontramos também no livro de David Mortensen, *Communication Theory* (1979), o mesmo texto de Buber [no capítulo 24] retirado do livro *Between man and man* (1965).

ao homem, tomados como únicos nessa relação, tanto de um lado quanto do outro. O filósofo judeu utiliza o termo pessoa, entendendo que sujeito se finca com mais aderência na coletividade e não na verdadeira relação entre-dois, palco para o estabelecimento da comunidade. O fenômeno do inter-humano somente pode ser potencializado entre pessoas, porque são elas que podem perceber uma-a-outra de modo consciente e autêntico o bastante para reconhecer no outro o seu semelhante, tomando-o como Tu.

De acordo com Zuben (2009, p.10), o ensaio “‘Elementos do Inter-humano’ explora a esfera do entre, o espaço onde se realiza o diálogo, o encontro entre Eu e Tu”. Para Buber, o sentido do verdadeiro diálogo não é encontrado em nenhuma das pessoas que dele fazem parte ou mesmo em ambas, e sim na vivência autêntica que se funda em meio às duas. Com efeito, o diálogo em Buber (2009, p.139) não encontra seu fundamento em outro lugar fora da esfera propiciada pelo encontro entre dois, ou seja, no lugar que ele chamou: “neste seu Entre”.

Quando seguindo nosso caminho, encontramos um homem que, seguindo seu caminho, vem ao nosso encontro, temos conhecimento somente de nossa parte do caminho e não da sua, pois esta nós vivenciamos somente no encontro (BUBER, 1974, p.88).

É nesse instante, quando um se volta para o outro na essência em que este se constitui, mostrando-se também em sua essência, numa legítima reciprocidade, que emerge “o reino que se oculta no meio de nós, no entre” (BUBER, 1974, p.138). Ain-

da segundo Buber (1974, p.119), é somente no entre que “há realmente o contemplar e o ser-contemplado, o reconhecer e o ser-reconhecido, o amar e o ser amado”.

Não se trata, pois, de simplesmente anunciar mais uma categoria do homem como ser humano, mas de entender o quanto essa particularidade é importante no contexto do pensamento buberiano. A esfera do inter-humano, notadamente, assegura a existência não somente do homem em si, porém, principalmente, da pessoa capaz de se tornar Eu na relação com o Tu, vivendo, assim, a reciprocidade.

Diante disso, Buber contempla a existência de quatro elementos que garantem o devir *Zwischenmenschlichen*, são eles: ser e parecer, presença, abertura e conversação genuína (diálogo). Todos esses elementos são apreciados pela autenticidade e legitimidade, no entanto não são pensados em si nem isoladamente. O filósofo se refere a cada um deles considerando o seu contrário,²⁹ isto é, aquilo que impede o crescimento de cada aspecto do inter-humano; além de ponderar o fato de que eles somente existem no todo em que se constituem, em sua totalidade. São instâncias que não podem ser consideradas de modo independente uma da outra, pois é o conjunto de todas elas que configurará o inter-humano.

No referido ensaio, antes de contemplar as categorias do *Zwischenmenschlichen*, os quatro elementos do inter-humano,

29 A afirmação que trouxemos no início desse parágrafo foi confirmada quando Buber observa nas primeiras linhas do quarto tópico do seu ensaio sobre os elementos do inter-humano: “Indiquei dois fatores que impedem o crescimento do inter-humano: a aparência que invade e a insuficiência da percepção. Temos agora, diante de nós, um terceiro fator” (BUBER, 2009, p.149).

Buber discorre sobre *o social e o inter-humano*, numa explanação pormenorizada que objetiva diferenciar a categoria social da categoria do inter-humano (que, como já indicamos, enfatiza a relação entre-dois). Essa distinção é justificada por Buber (2009) pelo fato de que a categoria social nos aproxima da ideia de coexistir (e não de existir-com-o-outro), cujo foco principal se ancora na questão grupal com vias do coletivo e não na autêntica relação entre-dois vivida por pessoas.

Entretanto, notamos que normalmente o contato estabelecido entre as pessoas de um determinado grupo social é limitado somente a elas, não havendo nele a pertença de pessoas oriundas de outros grupos, o que pode acabar distanciando o homem da possibilidade de relações autênticas entre si — entre-dois —, isentas do interesse ou da coisificação. Assim, descreve Buber (2009, p.136):

Podemos falar de fenômenos sociais sempre que a coexistência de uma multiplicidade de homens, o vínculo que os une um-ao-outro, tem como consequência experiências e reações em comum. Mas este vínculo significa apenas que todas as existências individuais são delimitadas por uma existência de grupo nela contidas; ele não significa que entre um e outro membro do grupo exista qualquer espécie de relação pessoal. Certamente eles se sentem como pertencendo um-ao-outro de uma forma específica, que, por assim dizer, é fundamentalmente diferente de qualquer forma de pertencer um-ao-outro na conexão com alguém exterior ao grupo; e certamente resultam sempre, especialmente na vida de grupos menores, contatos que favorecem com frequência o surgimento de relações individuais, mas que, de outro lado, muitas vezes, as dificultam. Entretanto, em nenhum caso o pertencer a um grupo implica por si só uma relação

essencial entre um membro do grupo e o outro.

Compreendemos, ante as ponderações buberianas, que não se trata (simplesmente) de vincularem-se as pessoas de um grupo específico umas às outras, já que esse vínculo (grupo social) não pode ser considerado em sua genuinidade. É um vínculo ancorado inicialmente em interesses do grupo; somente de modo secundário as pessoas nesse grupo poderiam voltar-se umas-para-outras. Mesmo assim, elas ainda correm o risco de ser mobilizadas ou não pela empatia. Consideramos importante destacar que, para Buber (2009), o domínio do inter-humano — entre-dois — estende-se muito além disso:

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, 2009, p.137–138).

Quando enuncia a respeito do que se passa entre pessoas, Buber diz sobre o que se passa entre seres humanos. Somente o homem, imbuído de sua própria humanidade, bem como da de seu semelhante, é capaz de não objetivar o outro que se encontra com ele face a face. Do ponto de vista sociológico, o filósofo do diálogo é enfático ao discernir que o social é construído a partir de relações, as quais, porém, engendram, em seu âmago, doutrinas que, mesmo imperceptivelmente, afas-

tam as pessoas umas das outras — elas não se olham, antes olham apenas para uma mesma direção.

A união existente num grupo social não se alicerça na pessoa dotada de possibilidades, desejos e existência única, mas sim no outro como membro de uma aliança que visa objetivos determinados, os quais podem vir ou não ao encontro do interesse real dos indivíduos envolvidos. No grupo social, a pessoa se distancia de sua própria essência, colocando-se a favor de algo do seu interesse e não a favor de encontrar-se no entre-dois. A pessoa não se associa ao grupo para estabelecer genuínas relações de diálogo, que implicam aceitar cada um que ali está em suas diferenças. O interesse é por aquilo que o grupo pode oferecer em sua doutrina, em seu objetivo e em seu propósito.

Numa palestra proferida em 1929, intitulada “Educação para a Comunidade”, Buber, ancorado nas ideias do sociólogo alemão Ferdinand Toennies, afirma que, numa organização social de pessoas, normalmente os homens se unem em função de propósitos determinados, apresentando interesses em comum que se juntam a serviço desse empenho (BUBER, 2008b, p.83). Desse modo, podemos afirmar que agir em função de um interesse comum não é o mesmo que estar face a face com o outro. Segundo Santiago (2008b, p.220), nesse caso “a conduta é determinada pela meta dos indivíduos”. Ainda de acordo com a autora, “Max Weber definiu essa experiência como marcada pelo tipo de ação racional, que se caracteriza por uma adequação de meios a fins. Tudo é tratado como um meio para a obtenção de certa finalidade” (SANTIAGO, 2008, p.220).

Na verdade, um grupo social é engendrado para responder às necessidades convenientes a alguns semelhantes e não para responder ao imperativo de pessoas que se unem de modo diferente, priorizando a manutenção da autêntica relação entre-dois, que, conforme Santiago (2008b, p.221), é “uma relação pautada no princípio da alteridade, no reconhecimento do outro em sua essencial diferença”. A partir desse princípio, podemos entender que no social o inter-humano fica limitado às “convenções fundadas”, o que, necessariamente, impele-o à perda da sua autenticidade, consequência da perda de sua raiz. Passamos então à descrição dos elementos do inter-humano.

Ser e parecer

Devemos explicar que o vocábulo ser no contexto do inter-humano se acerta no rol dos verbos, expressando um estado de ação, uma atitude que legitima o homem naquilo que verdadeiramente é, sem máscaras e sem aparências: Ser. Buber nos provoca com uma reflexão a respeito da dualidade que há entre o que ele chama de “duas espécies de existência humana”: o Ser e o Parecer, caracterizando tais atitudes como uma “verdadeira problemática no âmbito inter-humano” (BUBER, 2009, p.141). É interessante observar que o filósofo judeu assevera a impossibilidade de um número significativo de pessoas em toda a humanidade não se preocupar com se expressar verdadeiramente naquilo que é. Nas palavras dele: “Deve ter havido poucos homens inteiramente independentes da impressão que causavam nos outros, mas provavelmente será difícil encontrar alguém que se guie exclusivamente pela impressão que causa” (BUBER, 2009, p.142). Isso, sem dúvida,

é impactante, visto que as pessoas normalmente se importam com a imagem que passam, por mais que transpareçam, em muitas situações, o contrário disso.

É esse o contexto próprio dos homens vivendo em sociedade: imagens criadas, imagens mantidas e imagens esfaceladas. No reino das imagens, parece haver pouco espaço para a autenticidade, prevalecendo o que Buber aponta como parecer (aparência). A aparência por ele criticada é precisamente aquela que não é o *dever do ser*, porque é originária da mentira à qual o ser sucumbe. Mentira não de fatos ocorridos, mas da “própria existência” (BUBER, 2009, p.143). Mentira que engolfa a vida do inter-humano. Aparência que o dissipa. Não há como desconsiderar: só o homem que vive plenamente em sua essência é capaz de olhar, de forma espontânea e sem reservas, para quem se entrega em relação (entre-dois), sem se deixar abater pelo desejo de saber qual imagem desperta no outro.

Numa sociedade em que as pessoas se mostram “naturalmente” consumidas e consumadas pelas aparências, parece difícil uma possibilidade distinta. Todavia, é preciso retomar o sentido e o dever da verdade no campo do inter-humano, que, segundo Buber (2009, p.143),

significa que os homens se comunicam um-com-o-outro tal como são. Não importa que um diga ao outro tudo que lhe ocorre, mas importa, unicamente, que ele não permita que entre ele e o outro se introduza sub-repticiamente alguma aparência. Não importa que um “se abandone” perante o outro, mas importa que ele permita ao homem com o qual se comunica participar do seu ser. É a autenticidade do inter-humano que importa; onde ela não existe, o humano também não pode ser autêntico.

Com efeito, Buber (2009, p.144, grifo nosso) acrescenta que

a tão difundida tendência de viver a partir da diversidade da impressão causada, em lugar de viver a partir da permanência do Ser, não é uma natureza. Ela se origina de fato no avesso do próprio inter-humano: na dependência dos homens entre-si. Não é fácil fazer-se confirmar no seu Ser pelos outros; aí a aparência oferece sua ajuda. A ela ceder é a verdadeira covardia do homem; resistir, sua verdadeira coragem. Mas este não é um ser-assim inexorável, não é um ter-que-permanecer-assim. O homem pode lutar para se encontrar, isto é, para encontrar a confiança no Ser. Ele luta com maior ou menor sucesso, mas nunca em vão, mesmo quando pensa que está sendo derrotado. Às vezes ele precisa pagar caro pela vida a partir do Ser, mas o preço pago nunca é demasiadamente alto. Não existe, entretanto, o Ser mau, não viceja ele em todo lugar? Eu nunca conheci jovem algum que me parecesse irremediavelmente mau. Certamente, torna-se depois cada vez mais difícil perfurar a crosta cada vez mais endurecida que se formou sobre o Ser. *É assim que se origina a falsa perspectiva de uma natureza imutável. Ela é falsa; a fachada é enganosa; o homem, enquanto homem, pode ser redimido.*

Essa longa citação é necessária para sustentar nossa reflexão acerca da possibilidade de o homem sair do universo da imagem e Ser, pois a interação de homens em aparência pode ser comparada a interações “fantasmagóricas”. Contudo, para Buber (2009, p.144), “fantasmas podem ser exorcizados”, à medida que o Ser do homem é incentivado a se fortalecer, germinando em si o desejo de ser confirmado como o ente que realmente é, tornando possível ver “as forças do real na sua obra de exorcizar, até que a falsa aparência se dissolva e os abismos do ser-pessoa invoquem-se mutuamente”.

Presença

É preciso pensar o “tornar-se presente da pessoa” partindo

do pressuposto de que o diálogo genuíno somente é possível a partir do momento em que o homem se volta para o seu semelhante numa atitude total e reciprocamente disponível, pois, conforme Buber (2009, p.145),

decididamente a maior parte daquilo que se denomina hoje entre os homens de conversação deveria ser designado, com mais justeza e num sentido preciso, de palavreado. Em geral os homens não falam realmente um-ao-outro, mas cada um, embora esteja voltado para o outro, fala na verdade a uma instância fictícia, cuja existência se reduz ao fato de escutá-lo.

Buber fundamenta sua ideia, primordialmente, na necessidade imperativa de uma consideração real da existência de um frente ao outro, frente ao que se pronuncia à aquele. Para tanto, é preciso que a pessoa se coloque presente, à vista, em manifestada evidência genuína e atual. É preciso que ela se coloque diante do outro em carne e alma, integralmente como pessoa. Do contrário, a presença não é plena, é parcial, e não tem valor inter-humano, pois não se completa naquilo a que se propõe tal instância.

Quando o homem se faz genuinamente presente frente ao outro, este fará o mesmo em relação a ele. Nesse momento, a dualidade é inevitável, visto que emerge naturalmente das entranhas de cada ser, diante do reconhecimento mútuo que há entre ambos naquilo que verdadeiramente são: pessoas encarnadas em corpo, alma e singularidade. Na presença, não cabem condições. Na presença, um recebe do outro, aceitando de modo recíproco aquilo que constitui o ser mais profundo. Impera a existência de seres reais um para com o outro. Naquele momen-

to, cada um é aquilo que é. A essência pura e sem reserva emerge para ser acolhida de maneira autêntica, isenta de valoração. A presença autêntica é absoluta, é irrestrita, ela é totalmente incondicional, uma vez que se ancora na mais pura aceitação. É a tomada de conhecimento íntimo, na qual a presença se faz sobremaneira importante para que o eu possa apreender o outro e por este ser apreendido num legítimo face a face.

Eu tomo conhecimento íntimo dele, tomo conhecimento íntimo do fato que ele é o outro do que eu; e, essencialmente, o outro do que eu desta maneira determinada, única, que lhe é própria e, aceitando o homem que assim percebi, posso então dirigir minha palavra com toda seriedade a ele, a ele precisamente enquanto tal [...]. Uma vez que eu tenha legitimado de tal forma, face a mim, o outro enquanto homem com quem estou pronto a entrar em diálogo, então posso nele confiar e dele esperar que também ele aja como parceiro. (BUBER, 2009, p.146).

Diante de tais aspectos, reafirmamos que a presença genuína está intimamente ligada à aceitação do outro naquilo que ele é, pois é em presença que o homem tem a oportunidade de experienciar o outro em sua concretude, sem reduzi-lo em nenhum momento (BUBER, 2009, p.147). Mediante a aceitação pura e sem reservas em relação ao outro é que o homem também é aceito. Domina nesse âmbito a questão da confirmação. Quando a pessoa se sente aceita em sua essência, ela é, imediatamente, lançada a um estado de confirmação, ou seja, ela é sacramentada em seu verdadeiro ser.

É importante destacar que a presença de que falamos é uma atitude que permite à pessoa colocar o outro em evidência e a ele se entregar no face a face, recebendo-o em sua determinação particular, em sua unicidade, o que possibilita,

igualmente, que ela (a pessoa) encontre sua própria autenticidade. Aceitar o outro em sua essência não significa entrar num profundo acordo com as convicções dele, abstendo-se das convicções pessoais. Isso seria um pecado em relação ao inter-humano, que, assim, seria mascarado. Aceitar o outro não significa abster-se de si, e sim ouvir o outro e compreendê-lo na totalidade em que ele se constitui, inclusive em suas convicções. Mesmo que haja uma réplica de ideias que evidenciem “ponto por ponto” o que há de inadequado, quando realmente houver aceitação, como afirma Buber (2009, p.146): “eu digo sim à pessoa com quem luto; luto com ela como seu parceiro, a confirmo como criatura e como criação, confirmo também o que está face a mim naquilo que se me contrapõe”.

Na verdade, a presença advém de uma postura que impele o ser à compreensão do outro ser em sua concretude, unicidade e totalidade, o que somente é possível a partir do tornar-se presente ou do tomar conhecimento íntimo da pessoa. Segundo Buber (2009), é aí que o homem realmente consegue incluir o outro diante de si, pois a presença “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, 2009, p.147).

Abertura

De acordo com Buber, o homem não vive no isolamento, na medida em que é um ser de relação. Apesar disso, o caminho percorrido por nós até aqui evidencia que nem todas as formas de relação do homem são autênticas ou verdadeiramente humanas (individuais, sociais, coletivas). Para que o inter-humano seja consolidado entre os homens, é preciso que a relação seja

genuinamente humana, isto é, isenta do interesse que não seja o de ter o semelhante tomado como outro, tomado como Tu. Buber (2009) afirma que as relações experimentadas pelo homem também têm efeito de influência, que é um dos principais e mais poderosos fatores que podem comprometer o “desabrochar do inter-humano”, fazendo com que os homens se imponham uns aos outros para o reconhecimento do próprio potencial.

A primeira forma de influenciar é tida em Buber como aquela em que o indivíduo que a adota não se preocupa em reconhecer o outro como uma pessoa em sua plenitude, por não considerar isso como algo significativo. O que é valioso para esse indivíduo é o investimento que coisifica o outro, transformado em instrumento em função de um determinado objetivo. Há nesse tipo de indivíduo uma “indiferença para com tudo o que diz respeito à pessoa”, ele não aprecia o significado real do outro como pessoa. Ele é apenas o que Buber (2009) chama de um propagandista, uma vez que usa da imposição para se estabelecer, jamais para reconhecer o outro em sua existência.

O propagandista que tenho em mente, que se impõe, não se interessa em absoluto pela pessoa que ele quer influenciar, enquanto pessoa; quaisquer características individuais são para ele significativas somente na medida em que pode delas tirar proveito e conseguir adesão do outro para os seus objetivos. (BUBER, 2009, p.150).

Pensamos que esse tipo de ação gera a impossibilidade da legitimação do inter-humano, visto que, com a imposição, a pessoa tolhe o seu semelhante, ao desconsiderá-lo em seu potencial sob todos os aspectos, inclusive naquele que lhe possibilita se constituir como um ser-próprio, habilitado a realizar suas escolhas e a lançar mão de suas convicções. Estas são colocadas em pauta

quando necessário não em embates despersonalizados, mas sim em encontros genuínos, em que o homem e o outro se põem frente a frente, reconhecendo-se e fazendo-se reconhecer mutuamente, à medida que se olham, ouvem-se e estabelecem entre si trocas advindas da plena consideração e da recíproca aceitação das opiniões, dos sentimentos, das emoções, dos desejos e das sensações, na mais pura alteridade. O terceiro elemento do inter-humano não pode se pautar jamais pela imposição.

Buber descreve então a outra forma que a pessoa tem de influenciar aquele que está diante dela. Trata-se da atitude de tomar — verdadeiramente — o outro como um ser em potencial, a quem falta apenas o incentivo adequado para que possa descobrir internamente tal potencial. Segundo o filósofo, esse feito é possível quando o outro vivencia, por meio do reconhecimento de quem se-volta-para-ele, a sua singularidade e as suas possibilidades. A pessoa que se disponibiliza a encontrar o outro no face a face, aceitando-o em sua unicidade, segundo Buber (2009, p.150), pode ser o educador (escolar), ou seja, “aquele que reconhece cada um desses indivíduos como apto a se tornar uma pessoa única, singular e portadora de uma especial tarefa do ser que ela, somente ela pode cumprir”.

Para Buber, o educador imbuído do potencial existente dentro daquele para quem ele se volta não se impõe em tempo nenhum, antes propicia a abertura necessária para que o ente à sua frente (o aluno) se perceba em sua potencialidade. Ainda a propósito desse educador, o filósofo assevera que é aquele que crê na força primitiva existente dentro de cada um de seus alunos — força essa que habita em todos os seres humanos e que, uma vez incentivada, cresce, tornando a pessoa uma figura particular. O educador que proporciona ao aluno essa abertura ao crescimento

é porque, na verdade, “tem fé que este crescimento só necessite em cada momento do auxílio prestado nos encontros, auxílio que também ele é chamado a dar” (BUBER, 2009, p.151).

Assim, Buber estabelece a diferença entre o propagandista e o educador. Ao primeiro atribui-se o descrédito no potencial humano e o consequente desejo de se impor. Ao segundo cabe a função de acreditar no ser em potencial e abrir caminhos para que ele se manifeste em sua plenitude. É a imposição *versus* a abertura. Enquanto uma impede, a outra torna capaz, pois, segundo Buber (2009, p.152),

é a função de abertura entre homens, o auxílio ao vir-a-ser do homem enquanto ser próprio, a assistência mútua na realização do ser-próprio da natureza humana conforme a criação; é isto que leva o inter-humano à sua verdadeira altura.

Conversação genuína (diálogo)

O quarto elemento do inter-humano é, no original em alemão, *echte Gespräch*³⁰ e, na tradução em inglês, *genuine dialogue*. Como anteriormente explicitado, esse elemento abrange o sentido mais legítimo da linguagem e da comunicação entre as pessoas, a atitude revelada por meio da palavra. Segundo o rabi Nakhman³¹ (apud BUBER, 2000, p.52):

30 Essa expressão, cotidianamente utilizada no alemão, significa uma autêntica conversa. Extraordinariamente, significa diálogo.

31 Rabi Nakhman (1772-1810), segundo Buber (2000), foi um dos expoentes mais significativos do Hassidismo. Assim como a maioria dos mestres do Hassidismo, Nakhman não deixou nada registrado por escrito. O que se tem registrado de suas mensagens são relatos de seus discípulos, os quais anotavam as conversas que tinham com esse rabi. Muitas vezes é chamado como rabi Nakhman de Bratzlav (UK), por ter sido

Há homens que sofrem terrível desgraça e não conseguem contar a ninguém o que lhes vai ao coração, ficam andando de um lado para o outro, repletos de sofrimento. Porém, se lhes vêm ao encontro um semblante risonho, ele pode animá-los com sua alegria. E não é coisa insignificante animar um homem.

O diálogo não toma o sujeito ou o indivíduo, ele toma a pessoa, o ser humano em autêntica relação. A mera conversa (fala-tório sem solidez) toma o sujeito ou o indivíduo e não necessariamente a pessoa no sentido genuíno. Uma conversa nos traz um teor informativo, cognitivo ou mesmo retórico e superficial, ao passo que o diálogo nos remete a um sentido de maior legitimidade, inteireza e, principalmente, profundidade — àquilo que vem do fundo, da raiz, do original, do que sustenta. Pensando apenas na “conversa de pessoas”, somos remetidos a colóquios que não necessariamente envolvem as pessoas num encontro entre-dois, tendo em vista que alguém nessa relação pode ser relegado à posição de “mero escutador”. Tais colóquios nos dão a sensação de distância interpessoal, que parece dificultar o estabelecimento do entre-dois, ao nos fazer imaginar uma pessoa que se coloca à frente de outras, mas não no “face a face com o outro”.

Diante disso, não podemos entender o diálogo — elemento do inter-humano — como uma conversa ou um momento de interação linguística somente. De acordo com Buber (2009, p.153), o “voltar-se para o parceiro” ou, ainda, o “voltar-se do ser”, ou seja, o ato em que o Eu considera o outro como Tu só pode se consolidar e ser sustentado pela conversação genuína ou diálogo, mas não pela conversa em si. O diálogo (conversação genuína) tem autenticidade e nos conduz à legitimação e à

este o lugar onde mais ele proferiu suas ideias e histórias entre os anos de 1802 a 1810.

magnitude de que trata Buber (2009) ao descrever a efetivação do inter-humano por meio do viver pleno entre-dois:

Todo aquele que fala tem aqui em mente o parceiro ou os parceiros para quem se volta enquanto existência própria da pessoa. Ter alguém em mente significa dentro deste contexto, para aquele que fala, exercer ao mesmo tempo o tornar-presente na medida em que lhe é possível neste momento. Os sentidos que fazem a experiência e a fantasia do real que completa os resultados por eles encontrados atuam em conjunto, para que o outro se torne presente como pessoa total e única, como precisamente a pessoa que ele é. Aquele que fala, entretanto, não somente percebe a pessoa que lhe está assim presente, ele a aceita como seu parceiro, e isto significa [que] ele confirma este outro ser. (BUBER, 2009, p.154).

O diálogo em Buber (2009), como já exposto, vai além da fala (articulação de fonemas) ou da conversa (articulação de ideias), ou seja, vai além do significado literal delas, na medida em que se efetiva por intermédio da atitude de quem, ao voltar-se para o outro, não o toma só por um interlocutor, mas, principalmente, por uma pessoa, por um Tu. É com a disponibilidade presentificada pelo diálogo que o homem reconhece o outro que lhe está à frente, confirmando-o porque o aceita naquilo que ele é. Ressaltamos, entretanto, que nos cabe certo cuidado com a interpretação do verbo “aceitar”, que, nesse âmbito, não significa aprovar, mas, antes de tudo, consentir o outro como cúmplice em um diálogo.

Ao voltar-se-para-o-outro cada um deve — aceitando o outro em sua alteridade e totalidade — falar de modo verdadeiro, porque quanto mais verdadeira for a palavra quando um homem toma o outro que está à sua frente, mais sólido será o diálogo que brota do entre-dois. Como afirma Buber

(2009, p.154), no diálogo é preciso ser sincero, é preciso ser fiel. Fiel ao que se sente e pensa, fiel ao ouvir o que o outro tem a apresentar, pois “onde a palavra dialógica existe de uma forma autêntica, é pela franqueza que se deve fazer-lhe justiça [...]. Tudo irá depender da legitimidade daquilo que tenho a dizer”. Na mutualidade e reciprocidade, isso, sem dúvida, tende a revelar a possibilidade real e absoluta de um campo fértil para o cultivo do inter-humano na essência que lhe é pertinente e na totalidade que o constitui.

Um encontro com a educação em Martin Buber: o sentido da comunidade

Não tenho ensinamentos a transmitir. Eu pego aquele que me ouve pela mão e o guio à janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, apenas conduzo um diálogo.

Martin Buber

Cabe a nós, neste momento, perguntar: “em que educação pensamos?” ou ainda “a que tipo de educação nos referimos?”. A essas questões contrapomos o tipo de educação designado por Buber (1982, p.10) como “antigo método”, o qual, em tempo atual, é comumente aludido como tradicional. Textos específicos de Buber sobre educação¹ leva-nos a reconhecer o quanto a questão humana está presente no pensamento do filósofo também a respeito da “função educadora”. Com a compreensão das questões educacionais na obra buberiana, podemos apreender o sentido da educação partindo de suas ideias.

¹ A saber, “Da função educadora” (1925), *Educação para a comunidade* (1929) e “The Education of Character” [A educação do caráter] (1939). Em nossos escritos, trabalhamos com as edições de 1982, 2008 e 2002, respectivamente.

Uma imagem de educação em Buber

Eis uma grande tela. Uma pintura revelada por meio de vários desenhos, com formas e cores específicas. Cada desenho tem o seu papel na composição total dessa pintura, batizada com o nome *O sentido da Educação em Martin Buber*. Nela, é nítida a disposição de várias imagens compartilhando o mesmo espaço: uma sala de aula. Tais imagens não obedecem a uma escala de valor, visto que todas têm relevância — todas compõem a cena na sua totalidade —, ou seja, uma imagem perde seu valor na ausência da outra, tal qual no processo “figura e fundo”. Chamamos essas imagens, à medida que as capturamos, de figuras. Algumas são concretas, tais como: a que retrata o educador, os alunos, a sala de aula com todos os seus objetos — mesa, cadeiras, quadro-negro, livros, gravuras, lápis, entre outros. Na tela há também a imagem da janela, da porta e do pátio ao fundo. Veem-se ainda as palavras escritas no quadro-negro, provavelmente, apontamentos sobre o conhecimento a ser partilhado naquele dia de aula. Cada uma das imagens nos revela não somente a si, mas também a algo que está para além da forma estruturada que tem. A isso damos o nome de sensação. Essas sensações são as figuras da pintura que, embora não sejam concretas, não deixam de fazer parte da cena, antes lhe conferem vida.

Diante dessas figuras não concretas, ou seja, que não estão expressas por meio de uma imagem específica traçada em formas curvas ou retas, percebemos o seguinte: o interesse e a curiosidade dos alunos, a paz e a tranquilidade emanadas do lugar, a calma da sala de aula, a disponibilidade do professor e,

principalmente, o clima humano de toda a cena: alunos e professor envolvidos por um tema em questão, compartilhando presenças, entregando-se uns aos outros numa comunhão que transcende a imagem posta na tela e captura quem, assim como nós, a observa. Sabemos que uma tela provoca diferentes sensações e percepções em cada um que a olha: são as imagens que cada um de nós capta, são as reações que cada um de nós tem ante a cena retratada.

Utilizamos uma representação imaginária para indicar, de modo metafórico, que o que mais chama a nossa atenção nos escritos de Buber sobre Educação é a sua capacidade de atribuir à questão do conhecimento científico, bem como a todos os outros componentes que envolvem a educação, a condição de “fundo”, numa cena em que a “figura” mais constante e emergente é a relação inter-humana. Com essa metáfora, salientamos que, para o filósofo, não basta apenas o envolvimento “entre-humanos” para que o ensino se concretize; outros elementos também são necessários, tal qual na cena apresentada na tela. Uns não existem sem os outros. Contudo, o elemento de maior valor, isto é, a figura que emerge com mais intensidade em Buber, como já adiantamos, é o elemento inter-humano, que, na obra buberiana, tem uma estreita relação com o divino.

Eu-ensino-você-aprende *versus* você-fala-eu-escuto: da distância ao encontro na relação educadora

Sobre o tipo de educação do qual partimos para construir nosso pensamento, citamos Rancière (2004, p.19–20):

Até ali, ele havia acreditado no que acreditavam todos os professores conscienciosos: que a grande tarefa do mestre é transmitir seus conhecimentos aos alunos, para elevá-los gradativamente à sua própria ciência. [...] Em suma, o ato essencial do mestre era explicar, destacar os elementos simples dos conhecimentos e harmonizar sua simplicidade de princípio com a simplicidade de fato, que caracteriza os espíritos jovens e ignorantes. Ensinar era um mesmo movimento, transmitir conhecimentos e formar os espíritos, levando-os segundo uma progressão ordenada, do simples ao complexo. Assim progredia o aluno, na apropriação racional do saber e na formação do julgamento e do gosto, até onde sua destinação social o requeria, preparando-se para dar à sua educação uso compatível com essa destinação: ensinar, advogar ou governar para as elites; conceber, desenhar ou fabricar instrumentos e máquinas para as novas vanguardas que se buscavam, agora, arrancar da elite do povo; fazer, na carreira das ciências, novas descobertas para os espíritos dotados desse gênio particular. [...] Assim raciocinam todos os professores conscienciosos. Assim havia raciocinado Joseph Jacotot, em trinta anos de ofício.

Com essa citação, objetivamos tão somente descrever a ação educativa encerrada entre as paredes de uma sala de aula ainda em tempos atuais, isto é, o formato de educação que emerge das relações estabelecidas entre educador e educando, ou melhor, entre professor e aluno desde o século passado. Acrescentamos que o causador de nossas inquietações foi justamente esse modelo educacional — realidade nas instituições escolares —, no qual impera a excessiva preocupação com o repasse de informações e conteúdos por parte do professor (em prol do conhecimento), em detrimento do acolhimento e do reconhecimento do aluno como pessoa humana.

Sob esse ponto de vista, a menção de Rancière² é impiedosa (apesar de real) ao retratar aquilo que, em nosso entendimento, acaba por acometer muitos professores em suas salas de aula: a coisificação e o distanciamento de seus alunos por meio da excessiva exposição de conteúdos e explicações que visam “pedagogizá-los” e conduzi-los em suas trajetórias escolares. Tudo isso, em resposta a determinações impostas pela hierarquia que se ocupa da organização de cada instituição educacional, com vistas a proporcionar o seu adequado enquadramento na sociedade em que se insere (e a quem responde), por meio, dentre outros aspectos, da aprendizagem do aluno ou, meramente, da capacitação intelectual e consequentemente da formação profissional desse aluno.

É a partir dessa forma de educação que pensamos na possibilidade de um caminho diferente do que está colocado; um caminho que aponte para a educação aqui mencionada, algo além dos conteúdos, informações e explicações: um caminho que não considere o aluno unicamente como mais um elemento da “sociedade pedagogizada” (RANCIÈRE, 2004), reduzindo-o a um “depositário de informações” (FREIRE, 1997); um caminho que, antes de tudo, resgate a dimensão humana da pessoa “escondida” no aluno.

Diante disso, o que trazemos não é uma proposta educacional, tampouco um método a ser colocado em prática.

2 O livro *O mestre ignorante* traz a história de um professor que revolucionou a “Europa erudita” de 1818. Após trinta anos de docência, Joseph Jacotot proclama a “emancipação intelectual” dos alunos ante o modelo conteudista de ensino, preso a explicações e pautado pelas características apresentadas conforme a passagem retirada do livro de Jacques Rancière (2004).

Queremos sim apontar um caminho cujas estradas percorram a perspectiva buberiana de educação, que tem em seu cerne a questão do resgate da pessoa humana por meio do diálogo, elemento causador do reconhecimento do-outro-como-pessoa-concreta e não como coisa-a-ser-trabalhada com métodos ou técnicas pedagógicas. Para Buber, a relação educadora, mais do que “in-formadora”, deve ser “puramente dialógica” (1982, p.18).

A perspectiva educacional em Buber, como a vemos, aponta para além da relação “eu-te-ensino-e-você-aprende”, que distancia o professor do aluno remetendo-os a uma relação verticalizada em que um (o professor) detém o saber e o outro (o aluno) está ali para merecer ou não a ciência, até que esta se torne sua. Para o filósofo: “Nenhuma cátedra separa os que estão reunidos [numa] sala” (BUBER, 1991, p.69). O educando, como qualquer outra pessoa, é, antes de tudo, um ser humano, e a isso não podemos renunciar.

Quando tomamos o aluno por um “depositário de informações”, relegamo-lo à condição de coisa, despersonalizando-o e desconsiderando-o em sua existência humana, bem como em seu potencial para ser, mais do que apenas um elemento na sociedade, uma pessoa humana concreta. Dessa forma, mais do que uma simples relação professor-aluno, na sala de aula: “O essencial é que seja uma relação real de ser humano a ser humano, uma relação que aquele que foi chamado experimentalmente [o outro] na alma” (BUBER, 1982, p.16).

Entendemos em Buber que cada pessoa deve ser considerada em si, e não aprisionada em adjetivos que lhe roubam a essência, ainda que no mundo concreto os predicativos sejam necessários para nomear cada um de nós, conforme a situação

que vivenciamos nos diferentes locais e momentos do nosso cotidiano. No posfácio do livro de Buber *Encontro: fragmentos autobiográficos*, Goes (1991) ressalta, a partir das ideias do filósofo, a importância de atentarmos para o essencial em relações mais humanizadas, isto é: encontrar a pessoa que nos vem à frente em sua totalidade:

Com quem afinal nos encontramos? Esqueçamos as graves palavras: poeta, pensador, visionário; temos [simplesmente] Martin Buber para nós se renunciarmos a elas. “Eu não sou visionário, mas me julgo um homem que vê”. Ficamos com sua palavra. Muito foi feito para que nessas páginas algumas figuras fundamentais da existência humana encontrassem forma inconfundível: o neto, o filho, o aluno, o professor, o amigo. E mais, para que, através de um livro como este, cresça o conhecimento de que a paternidade neste mundo é uma força sem a qual a criança necessariamente fica atrofiada. E — o que é ainda mais importante — nós percebemos que aqui se trata de *pessoa*. Não me refiro ao frio vocábulo “personalidade”, à parca coisa fechada homem. Mas sim à palavra primitiva *persona* — isto é: aquilo que ressoa. *O ser criado, que recebe e transmite*. Recebe e transmite aquilo que é perceptível a qualquer ouvido: a brisa do mar, a rebentação das ondas, Mozart, o zumbido das abelhas, o grito matinal do melro, a voz dos assustados e a voz eterna... (GOES, 1991, p.71, grifos nossos).

“O ser criado, que recebe e transmite”. O que nos diz o autor senão sobre trocas dialógicas? Assim percebemos aquele que se põe à nossa frente no “papel” de aluno: alguém que deve ser reconhecido em sua singularidade e que tem sim algo a aprender com seu educador, mas que, concomitantemente, tem algo a ensinar. Sem dúvida, não se trata apenas de conteúdos e informações, trata-se de tudo aquilo que se refere ao

ser humano e sua potencialidade, isto é, quem ele é e quem ele pode se tornar (BUBER, 2002).

Antes de discutir mais detidamente o modo como Buber enuncia a relação educadora, é importante observar, mais uma vez, o quanto a obra do filósofo destaca a existência dialógica como categoria fundamental para o resgate das relações inter-humanas, no sentido de “um melhor entendimento entre os homens” (ZUBEN, 2003, p.9), o que, como já apontado, contribui, conseqüentemente, para uma relação mais harmoniosa entre o homem e Deus. Não há como deixar de reiterar o quanto a reflexão buberiana nos diz — a cada linha — da possibilidade de o homem se reencontrar com Deus após a ruptura fincada por ele próprio.

O mal de que sofre nosso século não se assemelha a nenhum outro. Mas pertence à mesma espécie daqueles males de todos os séculos. A história das civilizações não é um estágio constante no qual os corredores, um após o outro, tenham que percorrer com coragem o mesmo e inconscientemente, o mesmo ciclo mortal. Um caminho inominado conduz através de suas ascensões e declínios. Não um caminho de progresso e evolução; mas uma descida em espiral através do mundo subterrâneo do espírito e, também, uma ascensão, por assim dizer, à região tão íntima, tão sutil, tão complicada que não pode mais avançar, nem, sobretudo, recuar; onde há apenas a inaudita conversão: a ruptura. Será necessário ir até o fim deste caminho? Até a prova das últimas trevas? Porém, onde está o perigo, ali também cresce a força salvadora. (BUBER, 1974, p.65).

Buber (1974) considera que a relação entre os homens é, autenticamente, a relação com Deus, não dissociando a relação com o humano da relação com o divino. Para o pensador,

se o mundo das relações se constrói por meio dos vínculos instaurados entre as esferas da natureza, dos homens e dos seres espirituais, em todas elas, ou seja, em cada ação relacional que torna presente o homem, este almeja se aproximar do Tu eterno (Deus). O pensamento buberiano revela claramente o propósito de um resgate do diálogo permanente entre Deus e os homens (ZUBEN, 2003), o que, conseqüentemente, implica o resgate de relações mais humanas entre os próprios homens.

Zuben (1974, p.XVII) aponta “uma grande fé no humano” como característica marcante do “espírito filosófico” de Buber, movido pelo desejo “de levar os homens a descobrirem a realidade vital de suas existências e a abrirem os olhos para a situação concreta que estavam vivendo” (ZUBEN, 1974, p.XVII).

Ora, a perspectiva de Buber sobre a educação também não dissocia tais categorias: divino e humano. Para o filósofo, o educador deve aceitar e acolher seus alunos sem distinção ou opção, tal qual o Criador em relação à Criatura, como “um vigário do Deus verdadeiro”:

Se Deus forma a luz e cria as trevas, ele, o homem, é capaz de amar a uma e a outra: a luz por ela mesma, as trevas porque se tornarão luz. Se alguma vez o educador, pelo interesse da Educação, fosse obrigado a praticar a seleção e articulação terá que ser guiado então por um critério diferente desta tendência [...], porque a multiplicidade e a diversidade das crianças representam a seus olhos a multiplicidade e a diversidade da Criação. (BUBER, 1982, p.15).

Nada mais humano que considerar cada um em sua especificidade, em sua unicidade, sem condição, sem escolha e sem imposições. O divino sustenta o humano também na relação

educadora. Diante disso, para a educação que temos (moderna³) pode ser apontado um caminho que possibilite a ela experimentar um novo sentido: abandonar o aluno-coisa-depositário-de-informações em prol do aluno-ser-humano-em-potencial.

A função educadora: da vontade de poder e do Eros à dialogização

Reiteramos a preocupação buberiana em relação à educação: uma educação que não se limita à transmissão de conhecimentos e que não se volta apenas para o “desabrochamento das forças criadoras na criança” (BUBER, 1982, p.5). Nesse sentido, Buber (1982) é enfático ao observar que a categoria do gênero humano começa a todo instante em que o mundo é contemplado com a chegada de uma criança. Mesmo com todas as disposições decorrentes do curso da história, ou seja, dos textos consagrados acerca do que pode influenciar ou mesmo determinar a existência de uma criança, existe uma realidade que não sucumbe a tais questões:

Esta possibilidade cuja fonte inesgotável, por maior que seja o desperdício, eis a realidade ‘Criança’: esta manifestação do Único, isto que é mais que geração e nascimento, esta graça de poder recomeçar, recomeçar sem cessar, recomeçar ainda e sempre” (BUBER, 1982, p.5).

3 Termo retirado do texto “Da função educadora”, no qual Buber chama a atenção do leitor para qual educador se refere. “Eu vejo a grandeza do educador moderno, na perspectiva desta situação sem Eros, e mais distintamente, quando ele é professor” (BUBER, 1982, p.15).

Diante de tal afirmação, cabe-nos uma indagação: o que fazer para não desperdiçar essa graça?

Buber chama a atenção dos educadores que abandonam o advento do nascimento de uma criança, que deve ser reconhecido e tomado como graça, para se debruçarem sobre as formas de desabrochar a força criadora da criança. Esse esforço não faz sentido nem é necessário, tendo em vista que: “criar não significa, em sua origem, outra coisa que a interpelação divina ao Ser escondido no Não-Ser” (BUBER, 1982, p.6). Ou seja, ao homem criatura não cabe criar. Somente ao Criador isso é possível, pois, como criatura, o homem tão somente pode (e deve) contribuir para a formação do caráter, influenciando a concretização da humanização entre os seus semelhantes. Segundo Buber, se a educação não cumpriu esse papel é porque não se prestou a ele. Sendo assim, deve-se edificar a educação sobre o que é natural e espontâneo na criança, sobre o que faz parte de sua aptidão: efetivar sua natureza humana.

Para o filósofo do encontro, mais importante que “desabrochar a força criadora na criança” é influenciar “um instinto autônomo, inderivável de outros instintos, e ao qual parece caber o nome de ‘instinto de autor’, ou então ‘desejo de estar na origem de alguma coisa’” (1982, p.6). A criança anseia fazer coisas, mas não somente isso. Na verdade, ela quer tomar parte de maneira ativa em todo o “processo de produção”. Não se trata de uma ocupação ou atividade (estas inspiram a ideia de algo mecânico, sem desejo, sem inspiração). O “instinto de autor” é instigado pela paixão do espírito, que causa na criança uma imensurável sensação de encanto, na qual “o essencial é que, pelo fato que realizou por si mesma e que sente com

intensidade, nasça alguma coisa que não existia, que não ‘era’ segundo antes” (BUBER, 1982, p.7). Ainda sobre o instinto de autor, Buber assevera (1982, p.7):

Eis-nos, pois, diante de um instinto que nunca se torna avidez, seja qual for seu grau de intensidade, porque não segue atrás de uma posse, porque está somente à procura de uma possibilidade de agir; de um instinto que, entre outros, pode tornar-se apenas paixão, não, porém mania e obsessão; que de entre todos será, sem dúvida, o único que não incitará a usurpação no domínio dos outros seres.

Por meio do instinto de autor, a criança é capaz de fazer algo no mundo, declarando-se a ele e revelando toda sua fecundidade para agir. Contudo, não cabe aos educadores a espera da livre expressão ou mesmo da libertação desse instinto, que, assim como é dotado de força para se manifestar livremente, é capaz de deixar-se penetrar por forças advindas de seu exterior.⁴ Diante disso, Buber (1982, p.8) acrescenta:

A influência decisiva [sobre o instinto de autor] deve ser atribuída [...] às forças que vêm ao seu encontro assim que libertado: às forças educadoras. Delas, de sua pureza e de sua ternura, de seu poder de amor e da sua discrição dependerá em que combinações vai entrar o elemento libertado, e, portanto, o que irá acontecer.

⁴ Buber se refere à apresentação de um coral infantil no qual presenciou a participação de crianças excepcionais. Em suas palavras, ele observa: “Quando vemos como, sob [uma] direção, crianças excepcionais, aparentemente condenadas a viver incultas durante toda sua vida, houveram-se como seres humanos de movimentos livres, dedicados à alegria da obra, maleáveis e capazes de amoldar-se, sabendo emprestar, na diversidade da matéria, uma forma àquilo que contemplam e àquilo que inventam, mas, sabendo também cantar, com selvagem e magnífico impulso, toda sua alma ressuscitada” (BUBER, 1982, p.8).

Há, no entanto, outro aspecto a ser considerado em todo esse processo. O instinto de autor não deve ser abandonado a si mesmo. Do contrário não propicia a organização da verdadeira vida humana, pois, com seu instinto de autor abandonado a si, o homem deixa de participar numa causa — que, necessariamente, envolveria a prática da comunidade —, além de não desfrutar da responsabilidade na mutualidade. Ele se torna apenas um homem autor. Segundo Buber (1982), o homem autor é só, sem vínculos. Aqui entra a educação, no sentido de tomar o educando pelas mãos “não como um ‘criador’, mas como criatura entre as criaturas, [...] para que ele adquira o conhecimento íntimo da mutualidade e dela participe” (BUBER, 1982, p.9).

Entretanto, é importante relevar que não basta uma educação cujo intuito seja apenas o desenvolvimento do instinto de autor. Em Buber, percebemos que isso conduziria o homem a um isolamento extremamente dolente. À educação, portanto, cabe contribuir para desenvolver o instinto dos vínculos, cujo maior objetivo é estabelecer ligações.

Confeccionando objetos, a criança aprende muitas coisas que não pode aprender de outra forma. Quando faz um objeto, experimenta a possibilidade, o nascimento, a estrutura e a coesão como não lhe permitiria uma simples contemplação. Mas, desta forma, não aprenderá nada desta outra coisa que é o viático da vida. Aprende-se o mundo desde o seu interior, em seu estado de objeto, mas não se aprende seu estado de sujeito, não se aprende como ele diz Eu nem como ele diz Tu. Não é o instinto de autor que nos conduz à experiência do que faz dizer Tu; é o instinto dos vínculos. (BUBER, 1982, p.9).

Como é possível a atualização de todo esse processo? Com uma educação que oferece liberdade para que o aluno pronuncie sua ideia, seja ouvido e orientado com o menor número possível de intervenções que visem enquadrá-lo naquilo que já está posto. Propicia-se, assim, o estabelecimento do vínculo, visto que o aluno percebe-se fazendo parte da cena, não apenas como um apêndice, mas como um dos atores que dão vida àquela cena. Ao mesmo tempo que é questionado, é também ouvido no que tem a expressar acerca de suas respostas e motivações, espontaneamente e não por meio de imposições.

Desse modo, Buber (1982) elucida esta situação: o ensino de um desenho. Inicialmente, o professor mostra, por alguns instantes, um ramo de flores aos alunos. Em seguida, guarda o objeto que serve de modelo inicial para a figura a ser desenhada e pede para que os alunos, de posse do que viram, prossigam a atividade. Por parte daqueles que ainda não têm o “espírito deformado”, o desenho surgirá espontaneamente. Após o término da atividade, o professor “começa a exercitar suavemente, quase que imperceptivelmente, mas em todo seu vigor, a ação crítica e diretriz”, utilizando-se de uma escala de valores firme, porém “pouco acadêmica, embora com um conhecimento claro e inteligível [...] o bom e o mal se confrontarão com as crianças” (BUBER, 1982, p.10). De acordo com Buber (1982, p.10), “quanto menos acadêmica for esta escala, mais se individualizará este conhecimento e será mais vivo e profundo o sentimento que as crianças terão de confrontação com elas”. Isso não significa que o conhecimento trabalhado com o aluno deva perder seu teor e rigor científico.

Pelo contrário, o que deve ser diferente é a postura e a atitude do professor ao abordar o tema; assim, torna-se irrelevante a escala acadêmica.⁵

Acrescentamos que o que Buber chama de escala acadêmica diz da postura distante e verticalizada do professor que toma o aluno como coisa a ser ensinada [Isso] e não como aquele que vem ao encontro [Tu]. Não é dessa forma que o aluno se sente parte integrante do processo, que somente é possível se houver uma inter-relação respaldada pela atitude dialógica. Em Buber, não há possibilidade de o homem se atualizar sozinho, excluído de inter-relações. Para o filósofo, a pessoa só é gerada no indivíduo por meio de sua relação com o mundo. De modo geral, então, o mundo é quem educa o homem, à medida que se opõe a ele, impelindo-o a usar suas forças no sentido de tentar penetrar naquele que é seu educador. O mesmo mundo que nos cerca — natureza e sociedade — é o que nos educa.

O que o homem chama de educação, aquela “consciente e voluntária”, é nada mais que a “seleção do mundo que age” por meio do próprio homem, ou seja, por meio do educador. O educador é, em Buber, aquele que seleciona aspectos do mundo, recolhe-os a si e, de maneira intencional, influencia o outro. “Assim, é somente no educador que o mundo se torna verdadeiro sujeito de sua ação” (BUBER, 1982, p.11).

⁵ Esta expressão pode ser equiparada ao que mais adiante apresentamos como intervenção, que, segundo Buber (1982), é o verdadeiro labor do professor moderno.

Essa educação intencional, que Buber (1982) chama de vocação,⁶ é considerada por ele isenta de espontaneidade, pois, numa educação em que há o predomínio da intenção, não é possível uma relação entre mestre e aprendiz em que seja possível “se aperceber o mistério da vida na pessoa”, visto que ambos não são visitados pelo “Espírito” (BUBER, 1982, p.11). Todavia, Buber não é utópico nem almeja retomar a educação em que se aprendia por meio somente da vida em comum. Ao contrário disso, percebemo-lo bastante realista diante do mundo à sua frente. Não há como voltar atrás e arrancar o caráter intencional da educação. Há, entretanto, que lhe rematar o sentido.

A educação que é intenção é, inevitavelmente, vocação. Já não podemos voltar atrás diante da realidade da escola, nem diante da realidade técnica, mas podemos e devemos ajudar sua realidade, por uma íntima participação, a tornar-se completa; devemos empenhar-nos na humanização perfeita de sua realidade. Nosso caminho se constrói a custo de perdas que, secretamente, transformam-se em lucros. A função educadora perdeu o paraíso da pura espontaneidade; agora cultiva, conscientemente, seu campo para ganhar o pão da vida. Transformou-se; e somente nesta transformação tornou-se manifesta. O mestre, no entanto, permanece no modelo do professor. Pois se este, se o educador desta época da humanidade, deve agir, deve agir cientemente, embora o faça “como se não o fizesse”. (BUBER, 1982, p.11).

Nessa perspectiva, a intenção que entra na esfera da educação, tomando o lugar da espontaneidade, deve receber um novo significado. O caráter intencional da educação deve ser

6 A educação intencional, apresentada por Buber sob o aspecto de vocação, é aquela na qual não impera o exemplo concreto do educador, que, assim, não vivencia necessariamente aquilo que ensina, apenas ensina.

ampliado, deixando de se preocupar unicamente com o labor, para voltar-se à pessoa. Desse modo, o aluno poderá aprender ao mesmo tempo que é influenciado, sem o gesto de intervenção, que não contempla seu destino humano. “A intervenção divide a alma que lhe é entregue numa parte obediente e noutra revoltada; a influência oculta que emana da totalidade do ser tem, pelo contrário, a força que unifica” (BUBER, 1982, p.11).

A influência em Buber se refere à atitude do educador impregnada de desejo de participar verdadeiramente da vida do educando, sem outro empenho que não seja reconhecê-lo como pessoa para contribuir na formação do seu caráter.⁷ É estar presente, atualizando a disponibilidade para estar inteiramente com o aluno, confirmando-o na sua singular totalidade. Sem aportes ou condições, simplesmente acolhendo-o como pessoa humana. A influência não pode ser anunciada como se anuncia uma lição em sala de aula. A influência deve advir de uma atitude espontânea do educador. Do contrário, não permanece; quiçá, nem chega existir.⁸

7 Além de transmitir o conhecimento em si, para Buber (1982), a relação educadora tem, necessariamente, a função de formar o caráter. Para ele, é impossível medir nossa contribuição, “quando somos educadores para formar os caracteres” (BUBER, 1982, p.5).

8 Para Buber, a ação educadora moderna tem, obviamente, uma intenção. Contudo, essa intenção não pode ser manifestada de modo aberto, anunciado. Ela deve aparecer de modo espontâneo, ou então perde seu propósito, erra seu alvo, tornando-se uma intervenção. E intervenções, além de não contemplarem a verdadeira ação educadora, distanciam o aluno do professor, pois, se “a intervenção divide a alma que lhe é entregue numa parte obediente e noutra revoltada”: no aluno passivo, a alma obedecerá; no aluno mais impetuoso, a alma se revoltará. Para ambos, a atitude do professor perderá a autenticidade.

Contrária a essa perspectiva é a relação educadora que se ancora na “vontade de poder”, na prevalência do desejo do professor de se sobrepor ao aluno, utilizando-se da prerrogativa que lhe foi atribuída pela história para transmitir tradições, valores assegurados, conhecimentos. Em Buber, esta é chamada de antiga educação. “O indivíduo, envaidecido pelos plenos poderes da história, aproveita dessa situação da antiga educação, da vontade de poder e dela abusa facilmente” (BUBER, 1982, p.14). Há que se considerar, contudo, que a própria história tem sido confrontada a cada geração.

Diante da falência desse padrão de educação, outro aspecto decorre: Eros, a nova educação (BUBER, 1982, p.14). “Eros é a opção, a escolha inspirada por uma tendência. Ora, não consiste nisso a tarefa do educador”; o professor que escolhe seus alunos “abafa a planta que a Graça confiou aos seus cuidados” (BUBER, 1982, p.15). A escolha na relação educadora (Eros) perverte a possibilidade da relação autêntica, pois encarna em si o interesse que destoa da atitude acolhedora do verdadeiro educador, que *a priori* deve ser livre de preconceitos e intenções que não priorizam o humano. Sendo assim, em Buber está claro o quanto a relação educadora deve estar isenta da inclinação erótica da escolha.

Vontade de poder ou escolha. Apesar da falência de ambos os modelos, parece-nos não ter havido o abandono de um em prol da prevalência do outro. Percebemos que aí ainda repousa a educação. Em ambos. O tipo de relação educadora que emerge é o que impede o aluno de experimentar a liberdade indicada para que ele possa edificar o que Buber chama de “verdadeira vida”, ou seja, a vida em comunidade, uma vida de ligações.

Diferente disso, o que a educação oferta ao aluno é a coação e a consequente ausência de vínculos, de laços e de ligações. Buber (1982, p.12) comenta:

A coação na educação é a ausência de ligações, é esconder-se, é revoltar-se. A existência de laços na educação, sim, é a existência de vínculos; é abrir-se, é estar engajado nas relações. A liberdade na educação é poder entrar em ligação. Não poderíamos privar-nos dela, mas não é utilizável somente por ela; sem ela, nada tem êxito, mas também nada é bem sucedido unicamente por ela; é o *élan* que conduz ao salto, é o violino que se afina, é a confirmação dessa elementar virtualidade da qual ela não pode nem começar a atualização.

Liberdade é responsabilidade. O contrário é apenas uma experiência libertina. Cabe à educação propiciar espaço não somente para que o aluno frua sua liberdade, mas também para que ele atribua sentido a essa liberdade, de modo que não se afaste do educador, não se embruteça frente à função educadora, entre em ligação, estabeleça vínculos, viva a responsabilidade de uma verdadeira vida com o outro.⁹ Diante disso, Buber (1982, p.15) assevera:

A função educadora significa, pois, um elevado ascetismo sem rigor a respeito do mundo, por causa da responsabilidade de um domínio da vida que nos é confiada e que devemos influenciar, mas no qual não nos devemos intrometer, nem por vontade de poder, nem eroticamente.

⁹ Importante observar que o conceito de responsabilidade, no contexto buberiano, parte do campo da ética para o domínio da “vida vivida”, deixando de ser um dever. “Responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro”. O responder ao que nos acontece, que nos é dado ver, ouvir, sentir. Cada hora concreta, com seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada. “*Para aquele que está atento*”, não é preciso mais do que isso para iniciar a leitura dos signos que nos são dados (BUBER, 2008b, p.49).

À função educadora compete muito mais que a mera preocupação com os conhecimentos ou com a sua simples transmissão. Compete-lhe influenciar o aluno inspirando-lhe a vida autêntica, que somente pode ser atualizada (concretizada) por meio do diálogo. Segundo Buber (1982), normalmente, não ouvimos a observação do outro e mesmo “a interrompemos por tagarelice”, mas, “desde que a palavra nos chega e a resposta sai de nós, a vida humana, por muito dilacerada que seja, torna-se realidade no mundo” (BUBER, 1982, p.13).

Eis aí o grande aspecto da função educadora em Buber. É a atualização possibilitada pela atitude dialógica que permitirá o “envolvimento”¹⁰ necessário para que, mediante a relação com o professor, o aluno possa sentir-se confirmado como pessoa e, conseqüentemente, perceba-se um humano ser de relações.

Envolvimento em Buber é, portanto, uma atitude autenticamente dialógica. Trata-se, na verdade, da capacidade de se colocar no lugar do outro: o professor, mantendo seu próprio lugar (seu próprio eu), experiencia, do modo mais fiel possível, o que se passa com o aluno, ou seja, experiencia o lado do aluno, tornando-o inteiramente presente no seu próprio ser; penetra o mundo do aluno e o atualiza no seu próprio ser, na medida em que o compreende profundamente. De acordo com Buber (1982, p.18): “Todo encontro deve sua autenticidade unicamente ao contato com o elemento de envolvimento”.

10 O termo vem do alemão *Umfassung*. Nas edições em língua portuguesa de Zuben (BUBER, 1974, p.151) e de Gadotti e Lenzi (BUBER, 1982, p.17 e 18), o termo foi traduzido para “envolvimento”. Na edição em língua inglesa, de Maurice Friedman, foi traduzido para “inclusion” (BUBER, 2002, p.115–116). A tradução portuguesa está mais adequada ao sentido do termo em alemão.

Um encontro autêntico depende, portanto, do tipo de envolvimento estabelecido no entre-dois. O contrário também se faz presente: “o caráter das relações dialógicas se revelará também na autenticidade dos encontros” (BUBER, 1982, p.18).

Envolver-se significa adentrar o espírito do aluno, mas também deixar seu próprio espírito ser adentrado. Educar e ser educado. Para Buber (1982, p.20): “O homem cuja profissão é influenciar o ser das criaturas [...] deve experimentar sempre de novo essa ação que ele exerce [...]. Sem que por isso sua alma seja enfraquecida”. O filósofo continua:

O educador que faz a experiência da parte contrária e se submete à prova com êxito, aprende duas coisas ao mesmo tempo: seu limite, no contato com a alteridade, e a graça de que se beneficia na ligação com o outro. (BUBER, 1982, p.21).

Compreendemos, então, que a função educadora do professor moderno, segundo Buber, deve experimentar uma mudança, por meio da qual abandone a vontade de poder e a escolha em Eros em prol da “dialogização das relações”, permitindo que o professor atue para que vínculos sejam construídos com o aluno, sem se eximir da responsabilidade que lhe é confiada a partir do instante em que esse aluno lhe chega como que por “Graça”. A função educadora deve inspirar no aluno confiança a respeito do mundo e mutualidade a partir da realidade presentificada entre ele e seu professor. Ela deve assumir em si sua obra mais íntima, pois eis que à sua frente existe um ser humano. “Porque existe este ser humano, existe certamente, contida nas trevas a luz; encolhida no medo, a salvação; oculto na indiferença dos vivos, o grande amor” (BUBER, 1982, p.18).

A palavra de Buber é impregnada de inspiração, esperança e “fé no humano”. Ele não se deixa enfraquecer, mesmo diante dos entraves comuns à sua época. Sua postura busca sempre abastecer o outro — que vem ao seu encontro — com algo que o preencha. Para ele, esta é sua missão¹¹. Por isso, sua ação, ou melhor, sua função educadora (mesmo fora da sala de aula) é prenhe de vida e, como tal, de esperança. Mesmo a si ele propõe questionamentos diante do que lhe sobrevém — em termos educacionais — e em si mesmo sucedem-lhe respostas. Não quaisquer respostas, e sim aquelas que buscam a humanização do homem, à medida que ele se aproxima do eterno Tu.

Numa época em que se quebraram as figuras culturais que, por longa data, influenciaram a educação (o cristão, o nobre, o burguês), ficando impossibilitadas de se tornarem mestras da matéria humana presente, conseqüentemente, à função educadora

não resta outra coisa senão formar o homem à imagem e semelhança de Deus. É esse o fim indefinível, constituído unicamente de fatos, que deve seguir o educador de hoje, em atitude de responsabilidade. [...] O homem, a criatura que forma e transforma o criado, não pode criar. Mas cada um pode abrir-se e abrir o outro ao princípio da criação. E pode invocar o Criador, a fim de que salve sua imagem e a leve à perfeição. (BUBER, 1982, p.22-23).

11 Esse intento de Buber advém da sua herança da cultura judaica, mais especificamente, do hassidismo. Em Zuben (1974, p.xvii), lemos: “ele pode superar todas as suas dificuldades, buscando uma solução para o problema existencial do homem atual. Ele havia entendido a voz que o interpelava, e ao mesmo tempo desejava que todos os homens tentassem responder a ela”. Buber (apud BARTHOLO JR., 2001, p.26) observa: “na imagem da minha infância, a lembrança do *tsadik* e de sua comunidade ergueu-se e iluminou-me: reconheci a ideia do homem perfeito. Ao mesmo tempo, compreendi a vocação de anunciá-la ao mundo”.

A relevância do divino é a relevância do humano. Assim, ao professor cabe considerar, no contexto da sala de aula, a existência de um aluno-ser-humano à sua frente. Porque existe o ser humano, existem aí possibilidades. Contudo, não quaisquer possibilidades. Possibilidades de liberdade frente à coação; de vínculo frente à solidão; influência frente à intervenção; dialogização das relações frente à vontade de poder e Eros; envolvimento, confiança, mutualidade e responsabilidade frente à coisificação. Possibilidade de vida verdadeira. Eis o que deve imperar.

A educação e a edificação da comunidade na vida e da vida na comunidade

A relação do homem com Deus é, sem dúvida, um marco significativo no pensamento de Buber, tanto quanto a relação humana como algo que deve imperar entre as pessoas. Graças à influência hassídica, “cuja ideia e propósito central é a busca de um diálogo permanente entre Deus e os homens” (ZUBEN, 2003, p.10), o filósofo reafirma, ao longo de sua obra, a “renovação do existir humano” e, na mesma medida, a renovação da experiência do homem com Deus. Segundo Zuben (1974, 2003), a perspectiva buberiana não dissocia a relação entre o homem e o seu semelhante e a relação com Deus, visto que

Deus [...] está em cada coisa como sua essência primordial. Ele só pode ser apreendido pela força mais íntima da alma. Se essa força for liberada, então é dado ao homem em cada lugar e em cada época receber o divino. (BUBER, 2000, p.34).

A humanidade entre os homens deixa de existir à medida que a ruptura Deus-homem prevalece (ZUBEN, 1974, 2003). “A tarefa que Buber se impôs foi a de buscar um meio para recuperar a relação entre homem, Deus e o mundo, tornando de novo possível o diálogo entre Deus e o homem” (ZUBEN, 2003, p.105).

Há de se entender que o aspecto divino, relevado em toda a reflexão buberiana, não tem o cunho de uma religião, e sim de uma questão ontológica do ser humano. Tal questão não pode ser desligada do tema divino pelo fato de a “palavra” de Deus fazer parte da existência do homem, apesar da realidade marcada pelo distanciamento entre o homem e Ele. Quanto mais o homem se distancia do Tu eterno, ou absoluto, mais ele se distancia do humano. Sendo assim, a propósito da religião, Buber (apud ZUBEN, 2003, p.104) afirma: “Devo confessar que não gosto muito de religião e fico muito contente que esta palavra não se encontra na Bíblia”. De acordo com Zuben (2003, p.105, grifo nosso):

O apelo buberiano extrapola o campo religioso. Buber já diagnosticou, em 1923, *uma tendência da sociedade contemporânea, que ele chamou de doente, de contribuir para uma degradação do sentido humano*. A confiança na força do diálogo, do Tu, não desvirtuou este diagnóstico orientando-o para um pessimismo. Ao contrário, a vida do homem pode, pela conversão, orientar-se para o caminho de uma nova era, graças a um novo sentido de comunidade.

De certo modo, o homem pode retomar seu diálogo com o Tu eterno quando se volta para Ele, tanto quanto se volta para seu semelhante numa atitude de total “conversão” no mundo do qual faz parte — conversão ao autenticamente dialógico. Isso nos conduz à evidência de quanto a educação em Buber carrega em si o apelo pelo resgate do diálogo entre

Deus, o homem e o mundo, o que, conforme o pensamento do filósofo, é possível na nova comunidade.

A comunidade é a vida comum dos homens. Em busca dessa vida, Buber amplia sua postura de “pregador esforçando-se por oferecer uma nova esperança ao desesperado” (DASCAL; ZIMMERMANN, 2008, p.27), para se afirmar como um crítico acurado ao “estado centralizado moderno” não somente com a esperança de dias melhores para o homem, mas com a convicção da necessidade de que este seja conscientizado a respeito da importância de sua responsabilidade por defender a nova comunidade da destruição de um “Estado voraz”.

Segundo Buber (2008b), se o indivíduo não tomar consciência dos riscos corridos na sociedade, ou seja, dos perigos a que ela o expõe, ele não consegue chegar à “conversão” necessária para a constituição da nova comunidade. É o princípio da revolução conservadora de Buber, que, ao contrário das revoluções violentas e radicais, tem por objetivo a mudança interna de cada sujeito, com vistas a alcançar a nova comunidade. Em Buber, uma revolução conservadora deve ser engendrada por meio da educação e não por meio da violência.¹² Segundo Dascal e Zimmermann (2008, p.29):

A educação para a comunidade, no sentido buberiano, requer uma relação genuína Eu-Tu entre discípulo e discípulo, como também entre mestre e discípulo, e isto só pode ser obtido não por meio de uma

12 Revolução conservadora para Buber somente é possível diante da vontade humana de mudar sua visão-de-mundo, isto é, da conversão, um processo interior, o qual traria: “a verdadeira revolução social. Este é o tipo de esperança [que pode ser oferecida] à profundamente cética juventude do pós-guerra” (BUBER, 2008b, p.26).

teorização ou pregação, mas pela transformação da própria escola num verdadeiro ninho de comunitariedade.

De acordo com Buber, a comunidade pode se constituir mesmo a partir da massa, caracterizada pelo filósofo como algo sem forma, algo que não é ou mesmo um ainda-não-ser. A massa é algo que não permanece, algo carente. Consiste na multiplicidade de homens, na necessidade de vida e de desenvolvimento, “é uma transição que, pela vontade do homem, é intransponível em sua existência, transição da comunidade, que chamamos povo” (BUBER, 2008b, p.110). A massa tem possibilidade de tomar forma por não ser permanente e, principalmente, por ser constituída de pessoas, às quais cabe o potencial de colocar-se de modo diferente frente à desumanização imposta pela realidade. O homem, em sua totalidade, pode destruir (inclusive a ele próprio), mas também pode edificar.¹³

Do homem reconhecido e considerado em sua totalidade advém o resgate da humanização, da vida verdadeira que edifica a nova comunidade. Nesta não há interesse secundário entre os indivíduos, nem intenções por causas e coisas em si; há o interesse pelo ser humano e pelo que dele vier. O intuito da “nova comunidade é a própria comunidade”, ou seja:

13 Em 1900, Buber profere uma conferência intitulada “A nova e a antiga comunidade”. Na ocasião, o pensador sistematiza suas ideias sociais e políticas numa acirrada crítica à sociedade moderna, aludindo à maneira como o Estado acaba por comprometer o *estar-junto-com-o-outro* entre os homens. Apesar de Buber considerar-se um homem liberto de um pensar estruturado e delimitado por um campo ou arcabouço teórico específico, nas conferências iniciadas a partir desta data, ele anuncia sua concepção social e política, propondo uma nova forma de vida para os homens, uma vez que a realidade vivida trazia às pessoas uma sensação de solidão, inquietude e insatisfação.

a interação viva de homens íntegros e de boa têmpera na qual dar   tão abençoado como tomar, uma vez que ambos são um mesmo movimento, visto ora da perspectiva daquele que move, ora daquele que é movido. Que homens maduros, já possuídos por uma serena plenitude, sintam que não podem crescer e viver de outro modo, exceto entrando como membros em tal fluxo de doação e entrega criativa, que eles se reúnam, então, e se deixem cingir as mãos por um e mesmo laço, por causa da liberdade *maior*, eis o que   a comunidade, eis o que desejamos. E a nova comunidade tem como finalidade a Vida. (BUBER, 2008b, p.34, grifo do autor).

O sentido da nova comunidade é, fundamentalmente, almejar para os homens uma vida nova. Uma vida cuja primazia seja a liberdade frente ao domínio imperante de uma sociedade impositiva, que se não se priva de tirar vantagens dos seus membros; ao contrário, o proveito é sempre o seu fim, para perpetuar seu objetivo: manter sua hegemonia   custa do jugo dos homens. Buber comenta (2008b, p.34):

Não esta vida ou aquela; vidas dominadas, em última análise, por delimitações injustificáveis, mas a vida que liberta de limites e conceitos, pois conceitos são curiosas andas para pessoas cujos p s não suportam a terra por ser demasiada áspera e selvagem; entretanto, aquele que conseguiu situar-se na própria vida, aquele que aprendeu a falar a linguagem da ação, festejar  sorridente sua libertação da rigidez escravizante do pensamento.

Não só na escravidão do pensamento se det m a crítica de Buber, que vai  l m ao se voltar para a desumanização instalada na alma de cada homem que é movido por ideias de desenvolvimento, as quais o incentivam à busca de vantagem ou proveito e, assim, distanciam-no dos outros homens.

Com efeito, a própria moral, assim como os princípios e valores, é submetida a tais aspectos, que acabam por invalidar as possibilidades de genuínas interações humanas.

A sociedade que se sujeita à praticidade excessiva sucumbe ao mundo material, ao mundo das coisas e dos objetos. A intenção buberiana é, notoriamente, a de construir um mundo isento dos interesses e do abuso da objetividade. Para ele, o mundo referendado por esse tipo de relações não permite a realização do que ele chama de “Vida”. Um mundo assim “é pequeno e apático, deriva do utilitário e do desejo de vantagens; e de nós que amamos a Vida se apoderam repugnância e nostalgia” (BUBER, 2008b, p.35).

É grande a confiança que Buber tem no mundo novo e na vida na nova comunidade. A quem duvida de tal possibilidade, ele assevera, de maneira enfática, que tudo o que é novo causa impacto, receio e espanto. Em nenhum momento, ele descredita a possibilidade de mudança do homem. Concordamos com o filósofo, pois, a partir do momento em que ideias concretizam-se em ações, o que, inicialmente, “desperta abstrações desalentadas”, diante da nova realidade efetivada, acaba por ser desmentido e aniquilado (BUBER, 2008b, p.35).

A nova comunidade é soberana em todo esse processo. Somente ela tem o poder de eliciar a modificação necessária para que o homem se entregue a uma nova vida: a vida do ser-com-o-outro, resgatando em si sua essência humana, corrompida pelo proveito e pelos interesses desvirtuados. O conceito de proveito, nesse sentido, pode ser transcendido:

E reconhecemos que tudo o que é poderoso e transformador, tudo o que gerou novas sementeiras e que extraiu fogo solar das pedras

não procurou proveito, mas desejou criar; não pensou em vantagens, mas na beleza da obra. Se disso resultou algo proveitoso, então, foi como extrair o suco saudável do fruto de uma planta. [...]. Reconhecemos que tudo aquilo que é completo e vivo transcende o proveitoso. (BUBER, 2008b, p.35).

Essa posição fundamental do pensamento de Buber diz respeito à capacidade de mudança do homem no momento em que ele se coloca frente a frente com o outro. Retirado da vida que o relega à condição de ser coisificado, o homem na comunidade tem a oportunidade de ter sua vida elevada, isto é, pode conhecer o verdadeiro sentido e valor de si e de sua existência. Segundo Buber (2008b, p.34), “vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser”. Não há como separar um do outro, o homem em sua totalidade, inclusive na sua humanidade, só pode ser considerado na comunidade; é ela, é a comunidade, quem vai oferecer o solo fértil para essa semeadura. “Vida nasce de comunidades e aspira comunidades. A comunidade é fim e fonte de vida” (BUBER, 2008b, p.34).

Mediante a refutação da teoria de que toda comunidade deve, necessariamente, ser pré-social, com Buber compreendemos que uma vida na comunidade não pode sujeitar-se à imposição de normas e regras externas, as quais não têm valor na comunidade buberiana. É preciso que o homem saiba que esses são predicativos de uma sociedade que o decepciona em seus anseios, em suas vontades e aspirações, pois a liberdade “prometida” não vem conforme o imaginado. Com a supressão dos vínculos, o que vem é o vazio, ou aquilo que Buber denominou “liberdade estéril”. Segundo o filósofo, uma liberdade da qual nada pode emergir, visto que ela não carrega em

seu âmago “nenhuma semente de realidade”, é uma liberdade infecunda (BUBER, 2008b, p.77).

A liberdade verdadeira virá somente onde e quando o homem, “à luz de uma consciência criadora”, experienciar uma formação interna adequada para a construção da comunidade, na qual ele terá a nova vida: uma vida em comum com o seu semelhante. Vida essa que, segundo Buber (2008b, p.37–38), “não pode ser imposta de fora sobre grupos ativos; ela deve emergir do interior [de cada pessoa] em cada tempo e lugar”. Todavia, a existência do homem na comunidade e sua libertação das amarras do Estado não podem ficar atreladas à noção de destruição.¹⁴ Não é preciso necessariamente haver a destruição para que a comunidade possa ser alcançada; à comunidade cabe transformar. A revolução pensada por Buber não sugere a destruição de coisas antigas; sugere, antes, a vivência de coisas novas. “Não estamos ávidos por destruir”, assegura Buber (2008b, p.38), “mas ansiosos por criar”. Sua intenção abre espaço a um estilo, que, mesmo novo, não pode ter seu nascimento adiado:

Nossa comunidade não quer revolução, ela é revolução. Ela ultrapassou, porém, o antigo sentido negativo de revolução. Para nós, revolução

14 Buber entende o Estado como um elemento voraz, cuja força coercitiva submete o homem aos seus mandos, em função da suposta “segurança” que a força estatal oferece. Trata-se, na verdade, de uma ilusão conflitante que cria no sujeito a passividade necessária para que ele não questione o que lhe é imposto, visto que o Estado, segundo Buber (2008b, p.65), não consegue ser coerente em sua proposta. “O Estado se contradiz; ele não se mantém, não resiste, não controla os acontecimentos; não domina sequer seus empreendimentos e projetos. Não reconhece nem mesmo aquilo que ele próprio realizou. Comporta-se como alguém sem caráter [...] no sentido em que seus atos conflitam seus propósitos”.

não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em comunidades puras [...]. Nesta nova vida homens que, pela especialização da sociedade contemporânea, se tenham tornado órgãos com uma função estritamente bem definida e que, para poderem viver, devem conformar-se com esta função, serão novamente homens capazes de haurir na plenitude. *Tais homens não se associarão mais como antes, pelo fato de homens especializados dependerem mutuamente um dos outros, mas se encontrarão por amor, por anseio-de-comunidade e por pródiga virtude.* (BUBER, 2008b, p.38–39, grifo nosso).

Viver nessa perspectiva é fundamental para que o homem possa, enfim, resgatar-se e encontrar-se-com-o-outro de maneira autêntica, o que, de fato, exala outro imperativo: cada um vai viver, ao mesmo tempo, em si e em todos. Porém, de um modo diferente: por meio de sua escolha, e não por meio de determinações pré-estabelecidas. Buber (2008b) descreve esse acontecimento com estas palavras:

Assim a humanidade, que teve sua origem em uma comunidade primitiva obscura e sem beleza e passou pela crescente escravidão da “sociedade”, chegará a uma nova comunidade que, diferentemente da primeira, não terá mais como base laços de sangue, mas laços de escolha. Somente nela poderá o antigo e eternamente novo sonho se realizar. (BUBER, 2008b, p.39).

Convém ressaltar que a força da comunidade se deve primordialmente ao resgate do elemento humano e, em seguida, da valorização de outro elemento: o inter-humano. A organização social proposta por Buber não aponta apenas para o simples viver um com o outro, mas para o profundo e autêntico viver-ao-lado-do-outro, o qual deixa de considerar as coisas mundanas

para considerar a essência dos seres. Isso porque, na comunidade, o homem não pode enxergar no outro um meio para conseguir um fim. “Que um não use o outro, mas que o considere como um ser vivo que está diante de si” (BUBER, 2008b, p.88). Para tanto, urge que o homem seja educado para a comunidade.

De uma educação informadora à educação para a comunidade

O pensamento de Buber evidencia a vida na comunidade como forma possível de reconstituir no homem o senso humanitário, o qual pode distanciar-lo da angústia experimentada na sociedade moderna. Para o filósofo, mesmo o indivíduo relegado ao abandono e ao isolamento tem a chance de reconciliar-se consigo próprio e com o outro, construindo um novo modo de coexistir, por intermédio do real desejo de mudar hábitos e convicções a favor de uma nova forma de viver (nova comunidade), isto é, por meio da verdadeira conversão.

Há de se afirmar, diante disso, o teor do pensamento pedagógico buberiano, tendo em vista o fato de suas convicções sobre educação se relacionarem, necessariamente, com a edificação da nova comunidade. Conforme Buber (2008b, p.85), “algo que abrange toda a vida, toda a existência natural do homem, não excluindo nada dela”. Com efeito, a educação é um dos principais elementos na edificação da nova comunidade. Porém, não a educação que responde aos mandos do Estado e compactua com eles. É preciso ter em mente que, quando se refere à educação para a comunidade, Buber assinala um modo de convivência entre os homens, que é diferente do que é vivido pelas pessoas

na sociedade (controlada pelo Estado). Na educação buberiana, mais do que acumular conteúdos e conceitos o homem precisa saber reconhecer o outro como pessoa que é. A educação tem, portanto, o papel de prepará-lo para o sentido da comunidade. Isso só é possível se houver mudança no paradigma educacional. “A educação para a comunidade não pode ser teórica ou, em termos mais claros, a educação para a comunidade só pode ocorrer através da comunidade” (BUBER, 2008b, p.90).

A educação antiga e a educação em Eros perdem todo o sentido quando pensadas sob a luz da filosofia de Martin Buber. Podemos dizer que elas perdem a espessura própria, pois sua identidade se dissipa. Não há como considerar, nesse sentido, uma educação pautada somente por modelos prontos a ser seguidos ou apenas por conteúdos a ser ministrados. Isso somente não é educação. Educação se vivencia na e com a presença do outro, com espontaneidade, autenticidade, disponibilidade e desejo de transformação. Educação não se aplica, não se impõe e não se estabelece. Não há como educar com base nessas intenções. Constatamos em Buber que só é possível educar por meio da interação verdadeira e recíproca, por meio do coexistir espontâneo, porque o que seguramente educa a pessoa, seja a criança ou o adulto, é a relação autêntica, a existência pessoal, a presença e a responsabilidade de quem se dedica à função educadora.

Aqui cabe marcar outro tipo de educação trazido à discussão pela crítica buberiana: a educação comunitária expressa na literatura existente à época,¹⁵ a qual carrega uma

15 O comentário de Buber refere-se ao ano de 1929.

significativa diferença em relação à autêntica educação comunitária (para a comunidade). Buber (2008b) assinala que, na educação comunitária encontrada no estado da arte de seu tempo,¹⁶ o objetivo principal abarca a formação e a qualificação do homem para que ele responda, com eficiência, às entidades que constituem o meio no qual ele estende suas relações, a saber: a sociedade, o Estado, o partido, as associações. Trata-se da educação do homem cuja produtividade lhe confere o devido valor.

A educação comunitária fará com que o homem se torne um membro útil, produtivo no seio destas diversas modalidades de associações, social, política, vale dizer, que ele não seja uma simples roda que só gire em torno do seu eixo, mas uma pessoa que, como uma roda equipada com dentes, esteja apta a engrenar em outras rodas deste enorme aparato e seja capaz de participar deste imenso e complicado movimento global. (BUBER, 2008b, p.82).

Sob esse ponto de vista, ainda conforme Buber (2008b), pode-se afirmar a existência de algum sentido de comunidade nas associações que fazem parte da realidade do homem (Estado, sociedade). Para o filósofo, a vida do homem ainda não atingiu o patamar da ausência total de comunidade, nem mesmo nas denominadas associações objetivadas e mecanizadas. Entretanto, “a autêntica vida comunitária” não pode ser encontrada em nenhuma delas. O que há na realidade são “resquícios de comunidade que ainda perduram nas comunidades contemporâneas”. Daí a dificuldade assumida por

16 Tal expressão faz referência à bibliografia analisada por Buber para expor sua ideia acerca do significado de comunidade, bem como da autêntica educação comunitária ou da educação para a comunidade.

Buber (2008b) de explicar o que ele entende por comunidade. Diante da própria limitação, o filósofo se utiliza de conceitos da sociologia moderna, recorrendo a Toennies, e, em seguida, da filosofia moderna, principalmente de Schmalembach, a fim de verificar o conceito de comunidade.

Para Toennies (apud BUBER, 2008), comunidade é diferente de sociedade. Na sociedade, os homens se congregam em prol de um propósito específico, o interesse deles é comum e tem a mesma finalidade. Já na comunidade, os homens são interligados pela própria essência e pela vontade, algo que deriva de um processo natural e não de imposições externas. Na comunidade de Toennies, a união das pessoas está relacionada à sua origem comum e aos seus costumes. Para Buber (2008b, p.83), o que Toennies denomina comunidade refere-se a “uma condição social primitiva” e não basta para uma definição de comunidade na vida moderna.

Com Schmalembach (apud BUBER, 2008, p.84), o conceito de comunidade é completado por meio do conceito de aliança: a comunidade é tida então como algo que se tornou comum, é o local onde o homem nasce, que está relacionado com seu subconsciente e que, como tal, não resulta de escolhas conscientes. É algo que não conduz o homem à formação de uma sociedade, e sim de uma aliança, ou seja: “autêntica união orgânica (de homens), à formação de um verdadeiro círculo de homens” (BUBER, 2008b, p.84). Nessa noção, também há uma ambivalência: alianças organizam aspirações dos homens, contudo são apartadas da vida cotidiana deles, pois configuram apenas “um tipo de consagração de algumas horas”, o que “não é jamais algo que engloba toda a vida

natural do homem: a vida doméstica, a vida na rua, no trabalho” (BUBER, 2008, p.85).

A comunidade verdadeira compreende a vida como um todo, tudo o que faz parte da existência real do homem, sem deixar nada de fora. Se não for dessa maneira, a comunidade não pode ser considerada em seu sentido autêntico. Se a “união total” não existir em sua essência por quaisquer motivos, fica comprometida a efetivação da comunidade. Por isso, “a comunidade que se erige ao lado da vida não é comunidade” (BUBER, 2008b, p.85).

A expectativa de Buber de encontrar na sociologia possibilidades de definir a verdadeira comunidade é dissipada tão logo ele se embrenha no pensamento dos sociólogos apresentados. Todavia, de suas pesquisas ele tira algo que, de certo modo, contempla seu intuito. Para o filósofo, a comunidade considerada pela sociologia, de modo diferente da sociedade, pode ser caracterizada como “tipo subcomunal” (BUBER, 2008b, p.86). Isso em função de ela ter sido o berço no qual nasceu a “ordem individualista”, que serviu de fundamento para a sociedade contemporânea. Retornar a algo que tenha vindo antes de tal processo não é possível. Buber não se ilude com isso. Para ele, “é puro romantismo pretender voltar à comunidade, que, na forma de um englobante de toda a vida, está perdida para nós” (BUBER, 2008b, p.86). Deve-se pensar não numa nova organização social que esteja aquém da ordem social moderna, e sim em algo que possa ir além dela: uma comunidade suprassocial.

Tudo depende da possibilidade ou não de um desenvolvimento posterior da comunidade. Isto é, se existe não só uma comunidade subsocial, mas também uma comunidade suprassocial, vale dizer,

se é possível sua realização com os preconceitos e meios da situação e da ordem atual. (BUBER, 2008b, p.86).

Pensar na edificação de uma nova comunidade ou da verdadeira comunidade na sociedade atual, com tudo o que faz parte de sua realidade, parece uma ação limitada para quem vê em Buber romantismo e utopia. Suas atribuições podem ser mais bem representadas pelas palavras de Zuben (2003): humanista, otimista, vigoroso, mestre, existencialista. Todavia, Buber não foi um homem que se deixasse cercear por métodos ou propostas teóricas, nem por designações que pudessem encaixá-lo num sistema doutrinário, qualquer que fosse. Isso já é conhecido. Trouxemos tais aspectos à reflexão para relevar que habitava em Buber não a preocupação de transmitir conhecimentos, mas, antes, o desejo de estabelecer “autêntica interação”, no sentido de “conhecer” as dúvidas de quem com ele se “reunia” para falar de determinados temas (BUBER, 2008b, p.81).

Ao dizer da nova comunidade, Buber não propõe um retorno à antiga forma de viver e interagir das antigas comunidades. Para ele, está evidente a improcedência desse retorno na atualidade. Ele pensa no simples fato de que, se as coisas podem ser realizadas, maior poder de realização tem o homem em sua potencialidade. A própria ordem histórica do mundo revela um andamento no qual a mudança é uma constante. Sendo assim, uma nova comunidade (comunidade suprassocial) pode ser almejada e, quiçá, concretizada em sua essência.

Pois as coisas podem realizar-se, assim penso — tanto quanto as coisas podem realizar-se na ordem humana — na relatividade de toda realização, de modo que o amanhã parece um pouco diferente do hoje.

Se o amanhã se tornou mais orientado para a vida comunitária que o hoje, isso é suficiente. Isso é, para mim, a prova suficiente, pois, se isso é realmente assim, se entre as horas, entre as épocas, os períodos de tempo, existe um acréscimo, uma alteração em determinada direção, isto basta. Esta é uma prova humana, nada mais é necessário. É o pressuposto que estabeleço para isso que estou falando. (BUBER, 2008b, p.86–87).

Para que uma comunidade seja edificada, não basta apenas que os homens tenham algo em comum, visto que a comunidade não deve ser fundamentada nisso, e sim na comunialidade, que é o “estar-com”, respaldado pela atividade constante advinda das trocas dialógicas estabelecidas entre os homens, entre o Eu e o Tu. Essas são as verdadeiras relações que alicerçam a comunidade, inclusive na situação da humanidade contemporânea, na qual, de acordo com Buber (2008b, p.87–88):

Comunidade significa, aqui e agora, multiplicidade de pessoas, de modo que sempre seja possível para qualquer um que a ela pertença estabelecer relações autênticas, totais, sem finalidades... de modo que exista tal relação entre todos os membros. O importante são as centelhas, o acontecimento verdadeiro. Porém, o estatuto, a estrutura desta multiplicidade de pessoas deve ser tal que nada reprima este tipo de relações entre estas pessoas ou que torne essas relações impossíveis. Devo afirmar, mais uma vez, que diante de tudo tal relação deve ser imediata, isto é, que os homens se encontrem mutuamente [...] sem que algo de pessoal e objetivo se interponha entre eles.

Na comunidade, também deve haver a totalidade da relação, ou seja, as pessoas encontram-se umas com as outras, com todas as suas habilidades, qualidades, possibilidades e diferenças. Nada fica fora dessa relação. Nesse âmbito, a não coisificação do homem é um ponto importante, do qual se

depreende a importância de que “um homem não seja um meio para outros conseguirem um fim, que um não use o outro, mas que o considere como um ser vivo está diante de si” (BUBER, 2008b, p.88), na mutualidade que compreende essa relação, na vida dos homens entre-si que aí impera, pois a única realidade que o homem tem é a própria vida. E é nela que ele pode construir algo. “Esta vida vivida, cotidiana, da profissão, este contexto onde cada um de nós está inserido pelo destino; esta realidade totalmente pessoal é este o elemento para a construção da comunidade” (BUBER, 2008b, p.89).

A gênese da comunidade a que Buber se refere — a nova comunidade ou ainda a comunidade suprassocial — filia-se à educação. Não se trata, reafirmamos, da possibilidade utópica de “re-realizar” o que ficou para trás, mas, antes de tudo, do exercício real de algo que pode ser concretizado na realidade vivida entre pessoas potencialmente aptas a construir, ou melhor, a edificar uma vida nova para si e para seu semelhante na responsabilidade e na mutualidade de relações genuinamente inter-humanas.

Assim, educação é a preparação para o sentido da comunidade, na vida pessoal, *introduzido a partir desta vida naquilo que existe hoje, na sociedade*, neste mecanismo ou como se queira chamar. Estas sombrias descrições da atual condição têm, no entanto, para mim algo desencorajador, na medida em que, facilmente, nos levam a ignorar o “aqui e agora” da experiência, da possibilidade, do momento, *toda a fecundidade do momento*. (BUBER, 2008b, p.89, grifos nossos).

A educação para a comunidade não se faz sob uma perspectiva ordenada num arcabouço de regras, métodos e intitulações. Não se trata de um conteúdo preparado a ser “passado” aos alunos de modo cientificamente sistematizado.

Ao contrário, ela é vivenciada, naturalmente vivida na relação estabelecida entre o professor e seus alunos. De acordo com Buber (2008b, p.90), “a educação para a comunidade não pode ser teórica”. Para tanto, o filósofo considera importante esclarecer alguns pontos significativos que permeiam a questão da educação:

O que educa? Quem educa? [...] Aquele que quer educar não educa! O que educa é, em última análise, o espontâneo. O melhor exemplo de educação é a natureza. Ela educa através da luz, do ar, da floresta, dos animais e tudo o que pode experimentar. Na cidade isso ocorre em menor grau. Assim é educado o homem adulto. Não imaginamos o quanto uma criança é educada pela luz. Eu próprio observei isso em crianças. A criança é a que está menos consciente disso, e os adultos que cuidam das crianças também sabem, infelizmente, muito pouco a respeito do efeito inconsciente do ambiente natural. O que mais educa? Pode-se dizer que a comunidade educa na medida em que ela está presente. Considerem o seguinte: uma pessoa chega e as crianças estão sentadas para serem educadas; então, pensam os senhores que a seguinte situação não penetra na mente das crianças: “Agora vamos ser educadas”!?... Consideremos novamente a influência do professor sobre os alunos. Como o professor exerce realmente influência sobre o aluno? Na medida em que não existir esta resistência, na medida em que não houver a seguinte situação: “Ah, agora vamos ser educados!” Em outras palavras, quando as relações entre professor e os alunos forem espontâneas e estes não o saibam nem o percebam [...]. Na verdade, quero dizer o seguinte: a espontaneidade é o fator preponderante na educação e educar para a comunidade só é possível na medida em que existe comunalidade que educa para a comunidade. (BUBER, 2008b, p.90).

De certo modo, o que irá compor a comunidade não é o indivíduo em separado, mas “células comunitárias”, as quais Buber considera imprescindíveis. Para ele, “uma autêntica comunidade

que engloba toda a vida jamais será constituída de indivíduos”, pois será antes composta de pessoas que vivem umas com as outras. A família é apontada, nesse âmbito, como “a menor célula comunitária”, que é dotada da capacidade de educar, tendo em vista sua genuinidade. A esse propósito, Buber não titubeia ao afirmar que, da mesma forma que a “verdadeira pessoa educa através da sua existência”, a família, quando “é autêntica educa através da sua existência”¹⁷ (BUBER, 2008b, p.90).

Assim também ele vê a escola: uma célula comunitária em vias de educar. Contudo, nem toda escola tem, na sua ação educadora, a finalidade de educar para a comunidade, apesar de encerrar em si o potencial para essa realidade. Diante do fato de que as pessoas são educadas para a comunidade pela própria vida em comunidade, uma questão é inquietante: a que vale a escola?

O pensamento de Buber acerca da educação indica que a escola, a princípio, deve ser transformada em pequenas comunidades, diferentes de um aglomerado de indivíduos solitários que não participam de um senso de comunidade. À escola também cabe o “voltar-se para o outro”, estabelecendo autênticas e genuínas relações que não se deixam corromper por interesses que não apreciam a pessoa em sua totalidade humana.

Em suas apreciações, Buber (2008b) estabelece diferenças entre os tipos de escola e discute o potencial que cada um deles tem de se tornar uma comunidade. Apesar de não ser a sua intenção, ele acaba por fazer uma espécie de comparação.

17 Buber (2008b) assume sua postura conservadora e afirma que acredita na possibilidade de o homem ser educado também na família.

Para o filósofo, a escola particular, “à primeira vista”, é a mais dotada de possibilidades para uma educação comunitária (autêntica). Todavia, estão longe disso. Em seu contexto, há uma grande dissociação entre o pessoal administrativo e o corpo docente, o que sem dúvida influencia no distanciamento entre professores e alunos, dificultando o crescimento do senso de comunidade entre todos os que fazem parte do ambiente escolar.

A escola municipal rural é observada como a mais favorável, o que não significa uma superestimação dela em detrimento das outras. Sua realidade ainda é permeada por situações de verdadeira comunhão entre os seus membros, tal qual nas antigas comunidades rurais, visto serem ainda no mesmo estilo. Para Buber (2008b), o elemento existente nas escolas municipais deve ser nutrido do “novo”, do que está em “desenvolvimento”, uma vez que, segundo o filósofo, “a substância orgânica ainda permanece” no âmago desse tipo de escola. “E o que resta do autêntico campesinato é parte disso. Por isso para o professor da escola rural, existe algo concreto a que ele pode referir-se. Se ele assim não o fizer, é sua decisão” (BUBER, 2008b, p.92).

Em contrapartida, a escola pública urbana não tem a possibilidade de compor uma comunidade nem de tecer referência à “antiga tradição de comunidade”. Entretanto, Buber entende que, em tal escola, é provável que a educação comunitária se realize por meio do que o autor considera ser “possível [unicamente] na vida moderna”, isto é, “a iniciativa pessoal”. Prosseguindo com essa compreensão, assim ele diz:

Parece-me que a situação na escola pública (urbana) só pode ser resolvida através da iniciativa pessoal do professor. Os professores que, atualmente, apesar de todas as dificuldades, arriscam a iniciativa pessoal e conseguem promover a educação comunitária, tais professores, creio eu, serão considerados pioneiros na época em que se ousar lançar um olhar retrospectivo para a experiência sobre qual falo hoje. (BUBER, 2008b, p.92).

As observações de Buber a respeito dos tipos de escolas (e da educação advinda delas) devem ser consideradas de acordo com a realidade à qual elas pertencem: uma realidade visitada, conhecida e vivenciada com proximidade significativa o bastante para que ele tecesse suas considerações. Uma realidade que lhe foi possível apreender por meio de suas investigações teóricas e também por meio de sua trajetória não somente como filósofo, mas, principalmente, como professor.

Diante da experiência vivida por Buber, não cabe, pois, apresentar um modelo de educação, nem mesmo de escola e sociedade, até porque isso não condiria com a intenção do autor, cuja preocupação maior é a alienação do homem de si mesmo, do outro e do divino. Alienação essa que relega o homem ao isolamento e ao abandono, impondo-lhe uma sensação de angústia diante da realidade. Portanto, Buber faz referências à nova comunidade com o intento de pensar uma alternativa essencialmente humana para o problema do homem. De acordo com esse ponto de vista, podemos afirmar que a escola orientada pelos princípios da vida em comunidade pode ampliar as possibilidades de edificação de sujeitos genuinamente humanos, os quais poderão estender para a vida na sociedade o senso de comunialidade, característico da nova vida.

A escola transformada em comunidade apreende em seu cerne uma educação que, segundo Buber (2008), é relação e capacitação. Tal relação é direta e se apoia no desinteresse por aquilo que não seja ela mesma, tornando a pessoa capaz de relacionar-se com seu semelhante genuinamente. Esta é a função da educação para a comunidade: retirar os homens dos contatos indiretos e encaminhá-los às relações diretas; retirá-los das ações pautadas por interesses e levá-los às relações que tenham por fim elas mesmas; abrir caminho para que, de modo espontâneo, a relação autêntica entre professor e aluno se concretize, de forma que o primeiro eduque o segundo por intermédio não de preceitos, e sim de sua própria existência. Vale lembrar que, para haver a relação verdadeira, algo é extremamente necessário: o voltar-se para o outro.

Buber (2008b, p.95–97) concebe também “tipos de relação comunitária capazes de atuar deste modo e que estão presentes na própria escola”. Para efeito de compreensão, o filósofo os enumera “à maneira de títulos de capítulos em uma obra”, a saber: o vínculo entre os professores; a relação comunitária entre professores e alunos; a interação entre as classes etárias; a interação entre os sexos; a relação da escola com o lar.

Na sistematização de Buber (2008b, p.97–98), a relação comunitária entre os professores experimenta uma ambivalência: são os docentes que realizam a tarefa mais séria e mais difícil em todo esse contexto, constituindo “o verdadeiro elo entre pessoas”. Contudo, o vínculo entre professores é o que está mais ausente na escola. No espaço escolar, deve haver o espírito comunitário para o qual se deseja educar, ou seja,

o professor deve relacionar-se com seu aluno com o mesmo sentimento que sustenta sua ação educadora. Mesclar as faixas etárias nas salas de aula pode aumentar a possibilidade de se construírem entre os alunos interesses diferenciados, ampliando, assim, as relações de troca. A interação entre os sexos é uma rica fonte para que os alunos apreendam sobre a diversidade por meio de verdadeiras relações, não apenas considerando as diferenças entre gêneros, mas, essencialmente, entre pessoas, quanto ao que cabe a cada uma delas, em suas vidas também fora da escola.

Por fim, a questão considerada por Buber a mais difícil é a relação da escola com a família. O autor acredita que o trabalho dos professores é fundamental no sentido de trazer os pais para a escola (abrindo espaço para os chamados “Conselhos de Pais”) e, assim, “levar a questão da comunidade para os lares”, arrebanhando a família para a atividade desenvolvida na escola e influenciando-a quanto ao “trabalho educacional na comunidade”. Buber compreende a limitação dos professores para alcançar a atividade extraescola, todavia comenta: “Não conheço outra pessoa que pudesse realizar esta obra. [...] Diria mesmo que deveriam colaborar na construção da família, pois os ‘Conselhos de Pais’ iriam [...] influenciar a família” (BUBER, 2008b, p.98).

Sobre o lugar do conhecimento na educação, Buber (2008b, p.98) sustenta: “O ensino não pode jamais ser despojado da finalidade [que lhe cabe], uma vez que as pessoas se congregam todas aí justamente para esta finalidade”. Contudo, “há domínios de ensino onde é possível a formação do conhecimento sobre a comunidade” (BUBER, 2008b, p.98–99).

Isso vai depender, obviamente, da disponibilidade do professor para trabalhar o conteúdo pertinente à sua sala de aula de modo que o aluno experimente verdadeiras situações em que possa estabelecer relações com o professor e com o colega, por intermédio do desejo de questionar o que está sendo tomado como questão humana e não apenas como conteúdo de ensino. Conforme já dissemos, mais importante que o conteúdo em si é o caráter que ele tem, pois, de acordo com Buber (2008b), o contexto educacional deve ser, para o professor, não uma tarefa que ele se impõe, e sim algo que ele revela.

Diante disso, ressaltamos que, para Buber (2008b), uma comunidade não precisa de força nem de persuasão para fazer brotar Vida em seu seio, assim como a escola não precisa se ater a conteúdos para realizar sua função. Função essa que deve ir além do ensino dos conteúdos e adentrar o campo de uma ação educadora para, então, chegar ao campo da ação humanizadora.

Como entram na vida as pessoas que foram educadas assim? Em que medida leva um sentido de comunidade no âmbito da vida contemporânea? De que maneira, que conflitos, que lutas, que aconteceria entre esta geração que se desenvolve desta maneira e o mundo contemporâneo? Algo aconteceria muito diferente, essencialmente diferente do mundo da juventude. Os homens que entraram no mundo egresso do movimento de juventude se perderam. Posso achar um e outro. No entanto, o encontro de uma geração que foi educada para a comunidade com o mundo contemporâneo seria muito diferente. Nada de heroico aconteceria, nada que fosse escrito com letras garrafais teria a visão do cotidiano, da realização humana. No final há muita potencialidade deste momento, desta multidão humana, uma multidão que se coloca nesta verdadeira situação na qual se inseriu ao sair da escola e para a qual esta escola a preparou. (BUBER, 2008b, p.101).

A formação do caráter e o resgate da humanização: da função da educação

A educação em Buber não desconsidera a questão do conhecimento a ser trabalhado dentro da sala de aula. O conhecimento também faz parte do cenário. No entanto, conforme a representação imaginária da qual lançamos mão páginas antes, a informação e a ciência surgem nesse quadro como fundo. Elas se fazem presentes e necessárias para que a figura emergja e manifeste-se vividamente, evidenciando a vida verdadeira, possível somente por meio da ligação autêntica que abre caminho para o encontro entre os homens. Vida verdadeira, modo de ser concreto de uma pessoa com a outra: caráter. Diante dessa perspectiva, Buber (2002, p.123) é enfático: “A palavra educação, em seu sentido literal, é, essencialmente, formação do caráter”.¹⁸

Por mais que o pensamento buberiano faça referência a uma realidade de mais de setenta anos atrás, é importante observar: aquela ainda é esta época. Notoriamente marcado por inovações tecnológicas, o mundo contemporâneo é, todavia, ainda movido por ações e atitudes que, em sua essência, carregam a realidade do século passado. A esse propósito vemos que

a legitimidade da fala de Buber ecoa em nossos dias, mesmo que resguardadas as especificidades dos distintos contextos, e nos possibilita um olhar sobre a nossa tão complexa realidade, marcada pela pluralidade em seus diversos campos, mas ainda mergulhada nas mais diversas formas de radicalismos, que [...] expressam a ausência de compromisso com o outro. (SANTIAGO, 2008, p.273).

18 O texto “The Education of Character”, publicado no livro *Between Man and Man*, de 2002, foi traduzido para português pela professora e tradutora Denise Farias Rocha.

Diante do exposto, podemos afirmar que, mais do que cunhar conhecimentos, à educação cabe propiciar a emergência de vidas verdadeiras, de vidas humanas, em relações que priorizem o outro em sua realidade e potencialidade (BUBER, 2002). Para Buber, o significado de educação — incluindo a que emerge da relação professor e aluno — atrela-se, fundamentalmente, à questão da formação do caráter, que é uma formação para o humano — para tudo o que o homem, em seu potencial, pode se tornar.

O educador verdadeiro não se limita a considerar os talentos individuais de seu aluno, como alguém que pretenda ensinar-lhe apenas o suficiente para que ele seja capaz de saber certas coisas definidas, mas sua preocupação é sempre a pessoa como um todo, tanto na realidade em que ela vive agora quanto em suas possibilidades futuras, ou seja, no que ele pode se tornar. (BUBER, 2002, p.123).

Buber (2002) afirma que o caráter é uma ligação entre as manifestações individuais e o potencial latente de cada indivíduo, ou seja, entre sua personalidade e a sequência de suas ações e atitudes. Seguindo essa premissa, o filósofo não dissocia personalidade de caráter. Entretanto, assevera que sobre a personalidade não há como exercer influência, porém sobre o caráter sim.

Um dos maiores deveres do educador é “ajudar na formação do caráter do aluno” (BUBER, 2002, p.123). Dever esse de extrema dificuldade para quem se encontra na função educadora, pois não convém falar sobre o bem e o mal em atividades previamente organizadas que apresentem esse dilema por meio de determinações postas como verdades. Segundo Buber (2002, p.125), posturas assim engendram a rebeldia nos alunos,

principalmente “naqueles que descobrem como é difícil encontrar o caminho certo”. Todavia, isso não deve causar desânimo à ação educadora. “A dificuldade é profunda”, mas o professor deve perseverar com vitalidade.

Somente com todo o seu ser, com toda sua espontaneidade, o educador poderá realmente afetar todo o ser do seu aluno. Para educar o caráter, não é preciso ser um gênio moral, mas um homem vivo e inteiramente capaz de comunicar-se diretamente com seus semelhantes. (BUBER, 2002, p.125).

Outro aspecto que reforça essa “dificuldade profunda” em relação à educação do caráter se revela no fato de que não é somente do professor que o aluno recebe influências, assimilando-as em sua forma de ser. Natureza, sociedade, família, cultura, mídia, todas essas vertentes acabam impelindo o aluno à “concordância, imitação, desejo, esforço e outros sentimentos” (BUBER, 2002, p.125), o que nem sempre carrega consigo a mesma intenção do educador: influenciar para o bem.¹⁹ Buber nota que a atitude do educador difere das outras formas de influência por duas razões. Primeira: ele traz consigo a vontade de participar na formação do caráter do aluno e também tem consciência do significado que a sua própria pessoa representa ante a “pessoa que cresce”. Segunda: como o aluno precisa escolher entre o certo e o errado, bem como separar o bem do mal, ele, em certa medida, espera do professor uma resposta nesse sentido. “É nessa vontade e nessa consciência [do aluno] que a vocação do educador encontra sua expressão fundamental” (BUBER, 2002, p.126).

19 O educador a que aqui nos referimos é o educador dialógico ou, conforme Buber (2002, p.126), o “educador genuíno”.

De posse da sua vocação e da intenção que dela emana, o educador dialógico alcança humildade e autoconsciência. A humildade lhe chega porque, em meio a todos os elementos presentes na realidade, ele se percebe único, ao ser chamado a ajudar o aluno “a despertar o desejo de tornar-se uma pessoa real, inteira” (SANTIAGO, 2008, p.291). A autoconsciência lhe vem porque ele (o professor) se sente, em toda essa situação, como a única existência que almeja realmente considerar o educando em sua totalidade e experimenta, com isso, “o sentimento de responsabilidade pela escolha da realidade que [sua influência] representa para o aluno” (BUBER, 2002, p.126).

Eis que um terceiro aspecto, decorrente dos anteriores, acaba surgindo: o reconhecimento de que, na esfera da ação educadora do caráter, “há apenas um acesso para o aluno: sua confiança”. Quando o educador consegue conquistar a confiança do aluno, a rebeldia e a tendência oposicionista deste submergem, e o que vem à tona é a aceitação em relação ao educador, não apenas como tal, mas principalmente como uma pessoa, visto que o educando perceberá que “pode confiar neste homem, que este homem não irá desconsiderá-lo, mas sim participará de sua vida, aceitando-o antes de desejar influenciá-lo; e, desse modo, ele aprenderá a perguntar” (BUBER, 2002, p.126).

A influência do educador sobre o aluno se atualiza por meio da atitude dialógica e não chega como algo que intimida, repele ou rebela. Na relação que se instaura, o aluno é capaz de sentir a autenticidade do professor; é capaz de discernir não a “intenção” do professor, mas o significado que ele próprio tem

para esse professor; um significado que não o faz sentir-se uma coisa em meio a outras, antes o faz sentir-se, genuinamente, uma pessoa frente a frente com outra.

Eis aí a diferença da intervenção e da influência na educação do caráter: a primeira é anunciada, tolhe, repreende, distancia, cria resistências; a segunda é espontânea, acolhe, reconhece e confirma a existência do aluno-ser-humano, impele à confiança.²⁰

A atitude dialógica não se concretiza na ação expressa entre duas pessoas que falam sobre trivialidades dispersas e sem sentido (tagarelices), ou mesmo num debate em que um dos lados deseja, intensamente, impor seu pensamento a fim de que este prevaleça (discurso estéril). Ela se concretiza onde há o encontro verdadeiro entre duas pessoas marcadas pelo envolvimento, pelo reconhecimento da pessoa como tal (consciência da legitimidade do outro).²¹

20 A discussão posta por Buber sobre a “intenção” apresenta o seguinte: ele relaciona o termo com uma ação concreta, normalmente, anunciada pelo professor de alguma forma, adiantando ao aluno o que acontecerá durante aquele dia ou aquela aula. Em se tratando de conhecimentos, não há problema. Entretanto, a “intenção” destacada no texto é a da educação do caráter. Nesse ponto, Buber afirma que os alunos não precisam, necessariamente, ser avisados da intenção do professor. Segundo suas palavras: “Em tudo o que eu for ensinar, posso anunciar abertamente minha intenção que isso não influenciará nos resultados. Afinal, os alunos querem, em sua maior parte, aprender alguma coisa [...]. Mas logo que os alunos percebem que a intenção é educar o caráter, há uma resistência, principalmente por parte daqueles que mostram mais sinais de um caráter genuinamente independente” (BUBER, 2002, p.124). Daí o fato de Buber preferir a influência espontânea, cuja intenção não é anunciada, e sim vivenciada na relação entre-dois. Intenção anunciada é intervenção.

21 Os vocábulos destacados entre parênteses são expressões apresentadas por Buber (1982, p.13 e 19).

Porque conhecer significa, para nós, criaturas, que completemos nossa relação com o Ser, acolhendo com nossas forças, em perfeita fidelidade, abertos ao mundo, abertos ao espírito, todo seu fenômeno e incorporando-o em nossa maneira de ser; assim nasce, assim toma consistência uma viva verdade. *Eu tomei intimamente conhecimento de que existe outro semelhante a mim mesmo* e de que aos dois não se sobrepõe nenhuma verdade de conhecimento, pois ambos estão dominados unicamente pela verdade do Ser. (BUBER, 1982, p.19, grifo nosso).

A fim de contribuir com a formação do caráter do aluno, o professor precisa disponibilizar-se para a atitude dialógica que é atualizada na “tomada de conhecimento íntimo” do outro (BUBER, 2009, p.43). Não há possibilidade de o educador ser genuíno ou dialógico se não se prestar a conhecer verdadeiramente seu aluno, de quem precisa se aproximar, não anunciando sua função por meio de um “discurso estéril”, mas aproveitando as oportunidades que lhe vêm, como que por “Graça”, na relação que tem lugar na sala de aula.

Quando o aluno busca o professor para dissipar algum tipo de dúvida ou por qualquer outro motivo, numa conversa (inicialmente informal), mesmo que não seja sobre o conhecimento trabalhado em sala de aula, eis aí a oportunidade para germinar o vínculo, a ligação. Uma dúvida do aluno a ser tirada pelo professor pode ser, segundo Buber (2002, p.126–127), “o momento de dar o primeiro passo consciente para a formação do caráter”, principalmente se o questionamento do aluno for acerca de algo que lhe perturba a consciência no sentido do que é certo ou errado nas interações pessoais. Nesse momento, o que vigora não é a pergunta em si, mas o crédito que, possivelmente, o aluno depositará na relação com seu professor, a partir da atitude deste diante de sua

manifestação e solicitação. Da resposta do professor, sustentada por sua atitude, vai depender o nascimento da confiança no aluno. Para tanto, o educador

tem que responder com responsabilidade para dar uma resposta que, provavelmente, levará para além das alternativas da questão, mostrando uma terceira possibilidade que é o caminho certo. A questão *não é ditar* o que é o bem e o mal, em geral. *É preciso responder a uma questão concreta. Responder o que é certo e o que é errado em determinada situação.* Isso, como eu disse, só pode acontecer num clima de confiança. (BUBER, 2002, p.127, grifos nossos).

A atitude de participar sem intervenções determinadas na vida do aluno, atendendo à sua solicitação, é, de certa forma, o que favorecerá o clima de confiança e é também o que vai despertar no professor sua responsabilidade de participar da vida do aluno, influenciando-o. De acordo com Buber (2002), nesse caso, não é a intenção da ação educadora o elemento pedagógico mais relevante, e sim o encontro que há entre aluno e professor. A postura participativa do professor na vida do aluno, de modo responsável, é o que abrirá caminhos para a formação do caráter. Isso porque, quando

a alma, sofrendo das contradições do mundo da sociedade humana e de sua própria existência física, se aproxima de mim com uma pergunta, ao tentar responder com o melhor do meu conhecimento e consciência, eu a ajudo a tornar-se um caráter que ativamente supera as contradições. (BUBER, 2002, p.127).

Nesse ponto, contudo, há de se considerar outro aspecto. A educação, mesmo a dialógica, encerra limites a ser transpostos. Sendo assim, confiança não implica necessariamente concordância, apesar de essa premissa ser realidade em algumas situações

da ação educadora. Menos ainda, podemos associar a confiança à concordância incondicional. O professor dialógico tem que estar ciente disso. Ele deve saber que conflitos podem existir, porém que eles têm “valor educativo” quando abordados numa atmosfera adequada ou “saúdável”, como assevera Buber (2002, p.127). Segundo o filósofo, o professor deve encarar o conflito como um “teste supremo” para si próprio, valendo-se de sabedoria para enfrentá-lo. “Ele deve usar o seu próprio entendimento sem reservas; ele não deve diminuir o impacto incisivo em seu conhecimento, mas deve, ao mesmo tempo, acalmar o coração trespassado por ele” (BUBER, 2002, p.127). Sobre a postura do professor frente ao conflito, o autor acrescenta:

Nem por um momento, ele pode realizar uma manobra dialética, em vez de lutar a verdadeira batalha pela verdade. Mas, se ele for o vencedor, ele tem que ajudar o vencido a suportar a derrota e, se ele não pode conquistar a alma obstinada que o enfrenta (vitórias sobre almas não são tão fáceis), então, ele tem que encontrar a palavra de amor, a única que pode ajudar a superar tão difícil situação. (BUBER, 2002, p.128).

A palavra de amor diz da atitude dialógica por parte do professor e, quando concretizada na relação com o aluno, sem dúvida, permitirá a este sentir-se acolhido, reconhecido e confirmado na sua diferença. O encontro também se realiza na diferença. Essa compreensão é sobremaneira humana, pois não despersonaliza o aluno como humano, nem coisifica-o. Ao contrário, considera-o mesmo na diferença, ou principalmente nela. Eis aí outra oportunidade de a atitude do professor fomentar a confiança do aluno, reconhecendo nele um legítimo ser humano.

A única coisa importante é que, para cada um dos dois [...], 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, 2009, p.137–138).

O grande caráter e o nascimento de uma nova unidade da humanidade

A educação que se efetiva na ação educadora presente na relação entre professor e aluno dentro da sala de aula não deixa, por isso, de ser formadora do caráter. Buber (2002, p.128) tem em vista “o caráter como objeto da educação”. Para o filósofo, a questão do caráter tem um valor significativo por estar relacionada com o modo de ser da pessoa, principalmente nas interações estabelecidas com o outro, prevalecendo aí a valorização do humano. Na perspectiva buberiana, a educação está incumbida da responsabilidade de formação do caráter, o que necessariamente implica o resgate de relações mais autênticas entre as pessoas, de relações em que a humanidade entre os homens seja o princípio, o meio e o fim. Implica, em outras palavras, a abertura, o envolvimento e o reconhecimento do outro em sua alteridade. Para Buber, (também) da relação entre professor e aluno isso pode se estender para as demais relações entre as pessoas. Sendo assim, a humanização do ser — “reconhecimento de si como pessoa real e inteira” — está estreitamente vinculada à função educadora: a formação do caráter.

O caráter como objeto da educação, conforme a compreensão de Buber (2002), deve ter o seu conceito “examinado”. Nesse sentido, o filósofo traz à tona uma discussão crítica sobre essa definição, inicialmente, tomada por Kerschensteiner e, em seguida, ampliada por Dewey, ambas as concepções “ligadas ao imperativo categórico de Kant” (SANTIAGO, 2008, p.285).

Kerschensteiner (apud BUBER, 2002) distingue dois tipos de caráter. No primeiro tipo, o homem assume ações em seu ambiente humano que não são mais do que a expressão real de suas atitudes, ao passo que, no segundo tipo, que tem um componente ético, ele dá preferência em sua ação a outros valores, apontados por Kerschensteiner como valores absolutos:

Caráter é fundamentalmente nada, a não ser a obediência voluntária para as máximas que foram moldadas no indivíduo através da experiência, ensino e autorreflexão, independentemente de terem sido aprovadas e depois completamente assimiladas ou ter se originado na consciência através de legislação própria. Essa obediência voluntária é, no entanto, apenas uma forma de autocontrole. (KERSCHENSTEINER apud BUBER, 2002, p.132).

De acordo com Buber (2002), Kerschensteiner acredita que o medo e o amor das pessoas é o que produzirá no homem o hábito da “autoconquista”, quando então, de modo paulatino, “a obediência exterior vai sendo transformada em obediência interior” (KERSCHENSTEINER apud BUBER, 2002, p.132). Segundo o filósofo do encontro, Dewey assinala a questão do hábito de modo mais ampliado, pois considera que a “interpene-tração dos hábitos” é o que constituirá o caráter (BUBER, 2002).

Essas considerações são ancoradas na premissa kantiana de que a formação do caráter deve ser fundamentada em

algumas máximas, que devem cunhar não somente o hábito na pessoa, mas, principalmente, a sua maneira de pensar. Para Kant (2004, p.75–76), “é necessário que a criança aprenda a agir segundo certas máximas, cuja equidade ela própria distingue. [...] Estas [máximas] são, em princípio, as da escola e, mais tarde, as da humanidade”.²² Tais apreciações geram um problema, pois, para Buber (2002, p.132–133): “Estes conceitos não podem ser base adequada para a construção de uma genuína educação do caráter”.

A educação para o caráter não deve ser tentada a começar de baixo: impondo normas, estabelecendo regras, repreendendo quem as contesta. Isso porque essa conduta distancia o aluno do professor, que toma o educando como alguém passivo às normas e obrigado às regras. Diante dessa possibilidade, Buber (2002, p.133) adverte: “Se se começa de baixo, talvez nunca se chegue acima”. Mesmo diante de uma sala de aula intempestiva, o professor deve buscar a forma de tocar os alunos de modo adequado para que o caos que às vezes surge se dissipe por meio da relação estabelecida. Nesse sentido, Buber (2002, p.133) pondera:

Esses meninos, eu não os procurei, eu fui colocado aqui e tenho que aceitá-los como eles são, mas não como eles estão agora, neste momento, não. Como eles realmente são, como eles podem se tornar. Mas como posso descobrir o que está neles, e o que eu posso fazer para ajudá-los a tomar forma?

22 Para Immanuel Kant (2004, p.76): “Deve-se procurar desde cedo inculcar nas crianças, mediante a cultura moral, a ideia do que é bom ou mal”. Isso não condiz com o pensamento dialógico de Buber, segundo o qual o educador deve começar de cima, considerando o aluno como um ser humano em potencial, e não como algo a ser moldado.

A resposta é: uma relação que “comece de cima”. Começar de cima significa começar do próprio aluno, numa atitude de responsabilidade, atentando a ele, ouvindo-o, conhecendo-o, abrindo espaço para que ele possa participar da presença do professor frente a frente, por intermédio de uma postura em que imperem o respeito e o interesse pela pessoa que ali está, independentemente da ação que ela realiza. Se forem consideradas somente por si, as ações do aluno o qualificarão como: “barulhento, arruaceiro, insolente, curioso” (BUBER, 2002, p.133). O educador deve partir do ser concreto que se encontra à sua frente. Assim, considerando a singularidade do aluno, o professor reconhece-o e toma parte na efetivação do humano que nele existe, muitas vezes encoberto pelos comportamentos de insolência.

É bem verdade que a disciplina e a ordem são necessárias. Contudo, elas têm que brotar da relação constituída entre o professor e seus alunos, de maneira ativa e autônoma. Se o professor olha o aluno e vê o arruaceiro, tende ao desejo de implantar a disciplina. Todavia, se ele olha o aluno e vê a pessoa que ele pode se tornar, a disciplina, em pouco tempo, penetra o universo daquela relação. Não há intervenção, não há imposição; há a atitude, a atitude que influencia o aluno no que ele pode vir a ser. Nesse sentido, Buber reforça o compromisso e a tarefa do educador, que, ante tal desafio, não pode selecionar seus alunos, pois: “a cada ano eles lhes são enviados, na forma de uma sala de aula, para encontrá-lo no caminho de sua vida, como seu destino, *e esse destino é o próprio sentido do seu trabalho*” (BUBER, 2002, p.134, grifo nosso).

O real objetivo do professor então é o grande caráter. E o grande caráter não pode ser conquistado por meio de um sistema de máximas (Kant), nem por meio de um sistema de

hábitos (Kerschensteiner/Dewey), pois, assim, é desconsiderado em seu significado e valor, tendo em vista sua potencialidade para agir conforme a singularidade de cada situação, sustentado pela presença e pela responsabilidade (BUBER, 2002).

Eu chamo de um grande caráter, aquele que por suas ações e atitudes atende ao apelo da própria situação, com profunda disponibilidade, respondendo verdadeiramente, de tal forma que a soma de suas ações e atitudes mostre, ao mesmo tempo, a unidade de seu ser e a aceitação da sua responsabilidade. (BUBER, 2002, p.135).

O grande caráter é o homem em sua manifestação plena, absoluta, pura e autêntica de vida-na-humanidade. É a pessoa real que, por meio do diálogo, toma o semelhante que lhe vem à frente como parceiro vivo, acolhendo-o, reconhecendo-o e confirmando-o na singularidade que o faz único. É a pessoa que, de modo responsável, responde atentamente ao que ouve, vê e sente no entre-dois. O grande caráter não estabelece condições ou imposições, ele tem em si um único propósito: o encontro real com aquele que, autenticamente, é ou pode se tornar uma pessoa genuinamente humana. O grande caráter tem em si a disponibilidade incondicional de aceitar o outro como um verdadeiro ser humano; todavia, não se exime de submeter-se à ordem. Nessa perspectiva, Buber (2002) aponta para o fato de que uma pessoa responsável não fica alheia à norma. O que muda é que a norma, no grande caráter, não é algo imputado por meio de “máximas” ou “hábitos”. Ela se configura antes como um “mandamento”, que habita o ser da pessoa atuando em sua substância e ali permanece. Esse mandamento somente é revelado diante da solicitação advinda de uma situação concreta, com peculiaridades próprias. Para Santiago (2008, p.290),

“não se trata de um mero cumprimento de uma lei, mas da sua aplicação [...]. Além disso, uma norma universal às vezes só se dá a conhecer apenas no mais específico”.

Quando o educador começa de cima em relação ao seu objetivo, que é “a esperança de encontrar um grande caráter” (BUBER, 2002, p.136), ele tem a oportunidade de considerar o potencial de todos os envolvidos nessa empreitada; ou seja, todos os alunos podem se tornar um grande caráter. Por mais que um grande caráter seja uma “exceção”, o educador não deve permitir que isso prepondere impelindo-o a começar de baixo e, assim, a considerar a singularidade apenas como objeto que informa o que uns podem e outros não. É preciso que todos sejam submetidos à mesma orientação, a que advém das máximas que objetivam incitar, conforme Santiago (2008), o processo de autodomação. “Para isso eu respondo que o educador não teria o direito de fazê-lo se o método aplicável a alguns não oferece resultados a outros” (BUBER, 2002, p.136).

O educador, diante disso e de posse da ciência a respeito da estrutura do grande caráter, deve encontrar um meio que possa influenciar, inclusive, as vítimas do *Moloch* coletivo. Para tanto, Buber não indica nenhuma metodologia ao educador. Entretanto, sugere um caminho em direção à própria pessoa do aluno, em busca de demonstrar um domínio que é do aluno e não do coletivo, conduzindo-o à relação consigo mesmo. Segundo Buber (2002, p.136), é, “a partir dessa esfera [a relação de cada um com seu próprio eu], que o professor deve obter os valores, os quais ele pode tornar críveis e desejáveis para seus alunos”.

Numa época de vasta confusão, é natural que o jovem sinta-se inseguro, “com medo de ser deixado para trás” (BUBER, 2002, p.137). O seu eu enfraquecido busca no

coletivo o sentido dos valores da vida, abstendo-se da responsabilidade pessoal; é absorvido pela responsabilidade coletiva frente ao desejo de sentir-se mais seguro. Há uma ambivalência encoberta em todo esse processo. Para Buber (2002, p.137), os jovens não conseguem perceber que sua “devoção cega” ao coletivo é, na verdade, uma fuga da “responsabilidade por uma autoridade em que eles acreditam ou querem acreditar”, diante do receio de ficarem sós num mundo que chega a eles como ameaçador. Nessa realidade, o papel do educador é contribuir para que o jovem constate que não decidir sobre o que faz ou deixa de fazer, isentando-se da responsabilidade sobre suas ações, ou seja, “perder a responsabilidade pessoal diante do mundo e da vida”, torna sua própria “alma estéril. E uma alma estéril logo deixará de ser uma alma” (BUBER, 2002, p.137). Com efeito, Buber (2002, p.137) afirma:

Este é o lugar por onde o educador pode e deve começar. Na clareza da consciência e na força do desejo, ele pode ajudar os alunos a sentir que algo está faltando para crescer, pode despertar nos jovens a coragem de assumir a vida novamente, pode trazer diante de seus alunos a imagem de um grande caráter que nega qualquer resposta para a vida e o mundo, mas que aceita a responsabilidade por tudo que ele encontra e que é essencial. Ele pode mostrar a seus alunos essa imagem sem o receio de que aqueles que mais precisam de toda a disciplina e ordem sejam tomados por um desejo de liberdade sem destino; pelo contrário, a mentira pode ensinar-lhes a reconhecer que a ordem e a disciplina também são pontos de partida no caminho para a autorresponsabilidade. Ele pode mostrar que mesmo o grande caráter não nasce perfeito, que a unidade do seu ser tem que primeiro amadurecer antes de se manifestar na sequência de suas ações e atitudes.

Há o imperativo de que a unidade da pessoa e a unidade da vida vivida sejam constantemente enfatizadas. Porém, as incoerências que impedem a pessoa de responsabilizar-se pela própria unidade não podem ser resolvidas pelo coletivo. De acordo com Buber (2002, p.138), “aqueles que não sabem o sabor de uma verdadeira unidade” não estão aptos a influenciar alguém a encontrar sua própria unidade. É preciso desejo (vocação) para cuidar que o renascimento pessoal aconteça em cada um, o que não significa um “retorno ao individualismo”, e sim um passo em direção a uma “relação entre pessoas unidas e responsáveis”.

A pessoa renascida em sua unidade pessoal é capaz de viver efetivamente a relação “grande e completa” com o outro. A educação que assume efetivamente a formação do caráter, ou melhor, a formação do grande caráter — que significa a retomada da unidade pessoal de cada um como humano — “é a verdadeira educação para a comunidade” (BUBER, 2002, p.138), ou seja, para a genuína vida em comum entre o homem e o homem. Assim, da unidade pessoal surgirá uma nova unidade: a unidade humana. É pela atualização dessa possibilidade que o educador pode reforçar o desejo em seus alunos, acrescentando que, nesse sentido, partir da própria unidade para a unidade humana é transcender a si em direção a um encontro com o divino, pois, com efeito,

quem pode ver e ouvir para além da unidade também irá contemplar e discernir o que novamente pode ser visto e discernido eternamente. O educador que ajuda a trazer o homem de volta à sua própria unidade vai ajudar a colocá-lo novamente frente a frente com Deus. (BUBER, 2002, p.138).

Do término de um ciclo

dialogus finalis

O coração do homem anseia por contato — acima de tudo, anseia por diálogo genuíno. O diálogo está no coração do humano. Sem ele, não estamos completamente formados — existe um escancarado abismo interno. Com ele, temos a possibilidade de deixar emergir nossa singularidade e nossas qualidades humanas.

Richard Hycner

Há mais de uma década o mítico e anunciado chegar do século aconteceu. Se pensarmos nos mitos como histórias lendárias que foram criadas pelo homem a fim de explicar a origem de sua criação, os acontecimentos, os fenômenos naturais e quaisquer outras coisas no mundo, podemos entender porque a chegada do século XXI gerou multifacetadas expectativas, com destaque para a esperança de “novos tempos”. Tempos em que, parafraseando Dascal e Zimmermann (2008), poder-se-ia alcançar uma vida melhor para os homens neste mundo, visto que, por mais que o homem tivesse criado — em seu imaginário — ideias representativas acerca do que pudesse ocorrer no novo século, não é adequado deixar de relevar seu anseio por algo que lhe trouxesse mais tranquilidade, satisfação e sensação de segurança (necessidades praticamente básicas de todo ser humano).

Entretanto, em oposição às expectativas, o advento do século XXI evidenciou uma conjuntura repleta de cisões e até de decadências, que configuraram uma crise, como afirma Urt (2003). Essa crise pode ser avaliada como decorrência de um processo histórico de longa data, tendo em vista sua proe-

minência desde o princípio do século passado. Ela se arrastou por décadas até adentrar o terceiro milênio, caracterizando-se pela mudança do sistema econômico, pelo avanço tecnológico, pela constante mecanização e pela consequente objetivação da estrutura social, da própria humanidade e, igualmente, das inter-relações pessoais. A crise da realidade atual não tem um dia preciso que registra o seu nascimento, no entanto carrega em seu ombro o peso de uma idade avançada.

Obviamente, existe uma distinção entre os acontecimentos representativos de cada época, mas o âmago das crises experimentadas, tanto no começo do século XX como no começo do século XXI, se funda sobre os mesmos aspectos: o econômico, o político, o religioso, o moral, o ético, o educacional e o social. Notamos, em meio a todos esses aspectos, a presença de uma questão que se refere especificamente à vida do homem, como assinala Buber (2007a, p.173):

Vivemos, há três décadas, sob a sensação de nos encontrarmos no limiar da maior crise até agora conhecida pelo gênero humano. Torna-se cada vez mais claro que os terríveis acontecimentos dos últimos anos só podem ser entendidos como prenúncios dessa crise. Não se trata apenas da crise de um sistema econômico e social que é substituído por outro, até certo ponto já preparado; todos os sistemas, antigos e novos, estão igualmente em crise. E, nessa crise, o que está em jogo é a própria existência do homem sobre a Terra.

Essas considerações de Buber emergiram na década de 1940; contudo, quando analisamos obras contemporâneas (GIDDENS, 1991; TOURAINE, 2002; BAUMAN, 2004; ARENDT, 2010), é possível perceber que a referida crise ainda existe e persiste na realidade do século XXI, de acordo com os estudiosos das Ciências Humanas. Nesse sentido, Arroyo (2000, p.242) assevera que,

na atualidade, as situações e condições que realizam a existência do homem contribuem para que este se deforme e se desumanize.

É bem certo que os “terríveis acontecimentos” aos quais Buber faz referência traduzem os fatos ocorridos num contexto de “desencanto geral dos europeus ante o individualismo burguês e a esperança de uma vida social mais pessoal e comunitária”, como assinala Entralgo (1988 apud GIOVANETTI, 2003, p.8). Um período de guerras que deixaram marcas profundamente fortes presentes até hoje, apesar de na atualidade não haver mais “Grandes Guerras”, antissemitismo ou perseguições a algum tipo de manifestação contrária à hegemonia (pelo menos não de forma declarada abertamente).

Há, no entanto, acontecimentos causadores de indignação e espanto em razão do nível de perplexidade que provocam — ainda no tempo atual —, os quais revelam mais que injustiças sociais ou discrepâncias econômicas entre os povos. Trata-se de acontecimentos que expõem o descaso e a falta de cuidado dos homens entre si, além de denotar a distância e o não envolvimento de uns com os outros, seus semelhantes.¹

1 Na contemporaneidade, ainda há guerra armada (conflito na Palestina, ataques ao MST, atentados à bomba), apesar de a sociedade atual ser indicada como uma entidade não repressora que aceita a diversidade. Diante dessa afirmação, temos um paradoxo que reúne: alunos que matam colegas na sala de aula; adolescentes queimando índio na praça; moradores de rua assassinados sob as marquises; pessoas morrendo de fome e se corrompendo pelo dinheiro; guerra do tráfico; gangs exterminadoras; pessoas que atiram os filhos pela janela; professores agredidos por alunos dentro das escolas, entre outras formas de “manifestação do comportamento” dos homens em relação a seu semelhante. Não se trata de um tipo de juízo, e sim de alguns exemplos que ilustram a comparação que tecemos entre o “horror” do século passado e o “horror” que aparece na sociedade atual e do qual se tem notícia.

Ante o exposto, constatamos que é inegável a existência de uma crise nos sistemas que compõem a realidade externa do mundo em que vivemos; crise igualmente observada na realidade interna das pessoas, na medida em que elas, por meio das suas ações ou da ausência delas, não conseguem lidar com o seu semelhante, senão negando-o como ser humano. Esse comportamento também pode ser compreendido como fraqueza e insegurança, que, vestidas de desconsideração e indiferença diante do mundo e do outro, conferem à existência humana uma condição contrária ao autêntico Ser, uma vez que o homem é desconfirmado em sua essência e em seu espírito, conforme esclarece Buber (2007a, p.174):

Contemplada de ambos os lados, é uma existência que se encontra substancial e constantemente ameaçada por perigos internos e externos, e exposta a crises cada vez mais profundas. Durante sua passagem pelo caminho terreno, o homem foi aumentando em ritmo crescente o que se costuma denominar de seu poder sobre a natureza e conduziu, de triunfo em triunfo, o que se deliberou denominar a criação do seu espírito. Entretanto, enquanto passava por crise após crise, começou a sentir, cada vez mais profundamente, a fragilidade de toda a sua grandeza e, em horas de clarividência, conseguiu entender que, apesar de tudo o que se costuma chamar de progresso da humanidade, não caminha por uma estrada aplanada, mas é obrigado a trilhar, pé ante pé, uma estreita cumeada entre abismos. Quanto mais grave for a crise, tanto mais sério e consciente da responsabilidade é o conhecimento que de nós se exige.

Para Buber, é preciso que o homem tenha consciência do que está acontecendo em sua realidade, a fim de poder se movimentar no sentido de um caminho diferente deste que acentua sua angústia e solidão. Essa indicação é valorosa por se tratar

de uma preocupação com a existência humana, além de estar ancorada na pertinência atual das reflexões do pensador judeu, mesmo que suas obras tenham sido publicadas há longa data. Nessa visão, notamos que os escritos buberianos concernem a um passado próximo, todavia se atualizam sempre, uma vez que, como afirma Kato (1990), “carregam em si uma provocação implícita que atinge o homem naquilo que ele faz e vive”.

Isso posto, ressaltamos a consciência de que Buber, preocupado com a negação do homem pelo próprio homem, foi movido — a princípio — pelo desejo intenso de resgatar a cultura e a tradição judaica de seu povo, bem como de levar um alento ao povo sofrido do pós-guerra. Esse aspecto poderia nos fazer pensar que as reflexões do autor estivessem “endereço” apenas à Europa Ocidental da sua época. Isso, porém, não tem procedência. Como o filósofo do encontro aprofundou sua reflexão e a edificou sobre a essência existencial do humano, sua ideia extrapolou a esfera do período e do lugar onde brotou, alcançando também o nosso tempo e o nosso espaço, daí a sua atualidade. Em razão dessa premissa é que trouxemos para este livro uma leitura da realidade estudada por Buber em conexão com a nossa realidade (contemporânea ou atual), porque, enquanto houver pessoas e um mundo, aí estará presente a questão da existência humana.

O pensamento de Martin Buber sempre foi concretizado em suas ações e atitudes, ou seja, sempre se manifestou nas palavras por ele proferidas. Com uma imagem de mestre disponível e acolhedor, Buber trouxe para si uma realidade de vida em relação com o outro, um tipo de engajamento que por si só nos dá ideia da autenticidade e da genuinidade com que ele “abraçava” quem cruzasse seu caminho. Notamos, diante disso, que

em Buber o que realmente importa é o encontro com a pessoa humana: não os predicativos ou as atribuições designativas das pessoas, mas sim o ser humano que há em cada uma delas. Essa tendência foi despertada no filósofo ainda nos primeiros anos da academia, quando ele se interessou pelas patologias mentais:

Foi só certa inclinação para encontrar pessoas. E, tanto quanto possível, simplesmente modificar algo no *outro*, mas também permitir que *eu* seja modificado por *ele*. Em qualquer evento, eu não tinha resistência... Não colocava nenhuma resistência. Comecei como um jovem. Sentia que eu não tinha o direito de querer modificar o outro se eu não estivesse aberto a ser modificado por ele, tanto quanto fosse legítimo. Algo deve ser mudado, e o seu toque, seu conceito é capaz de mudá-lo mais ou menos. Eu *não posso* estar, por assim dizer, acima dele e dizer, “Não! Eu estou fora do jogo. *Você é louco*” (BUBER, 1965, p.167, grifos do autor, tradução nossa).

De acordo com Buber, sua inclinação foi acentuada anos mais tarde em função de dois acontecimentos marcantes em sua vida: o fim da Primeira Guerra e a morte do amigo Landauer. Segundo o filósofo judeu, ele passou do “conhecimento” das relações humanas à “sabedoria” delas, pois começou se interessando por pessoas acometidas pela loucura e depois, quando vivenciou ele mesmo situações profundas, compreendeu o que realmente fazia sentido para ele. Buber (1965, p.168 grifos do autor, tradução nossa) se explica:

Em 1819, senti algo bastante estranho. Senti que tinha sido fortemente influenciado por algo que havia acabado naquele momento, ou seja, a Primeira Guerra Mundial. Ela acabou naquele momento e, no decorrer da guerra, eu não havia sentido muito da sua influência. Mas, ao fim, eu senti: “Oh, fui terrivelmente influenciado”, porque não podia resistir ao que estava acontecendo, e eu estava compelido a, poderia di-

zer, vivê-lo. Coisas que estavam acontecendo naquele exato momento. [Posso] chamar isso de *imaginar o real*. Imaginar o que estava acontecendo. Este imaginar, por quatro anos, me influenciou terrivelmente. Justamente quando acabou, acabou através de certo episódio, em maio de 1919, quando um amigo meu, um grande amigo, um grande homem, foi morto pelos soldados antirrevolucionários de uma forma muito bárbara, e eu, mais uma vez — e essa foi a última vez —, fui compelido a imaginar esse assassinato, mas não somente de forma óptica, mas, eu poderia dizer, justamente com o meu *corpo*. E este foi o momento decisivo, depois do qual, depois de alguns dias e noites nesse estado, eu senti: “Oh, algo foi feito a mim”. E, a partir de então, esses encontros com as pessoas, particularmente com as pessoas jovens, foram, tornaram-se um tanto diferentes na forma. Eu tive uma experiência decisiva, experiência de quatro anos, muitas experiências concretas e, a partir daquele momento, eu tinha que dar algo além da minha simples inclinação para trocar pensamentos e sentimentos, e por aí afora. Eu tinha que dar o fruto de uma experiência.

Podemos assinalar dois aspectos igualmente importantes nesse relato. Primeiro: a importância da experiência vivida como mobilizadora das reflexões buberianas. Segundo: o “envolvimento” como algo necessário para que realmente possamos compreender o outro do seu lugar, do seu ponto de vista, do seu sofrimento, da ideia e do sentimento que ele revela a respeito das coisas. Isso somente é possível por meio da abertura total, da disponibilidade para aceitar o nosso semelhante, “vivenciando [em si mesmo], em seus próprios sentimentos e imaginação” o lado do outro na relação, como assinala Rogers (2008, p.235). A partir disso, é viabilizado o verdadeiro encontro dialógico.

O que Buber afirma sobre o verdadeiro encontro dialógico reúne o anseio dele ante uma sociedade cujas relações inter-humanas estão encarceradas no Eu-Isso, com limitada mobilização

de alternância com o Eu-Tu, ou seja, estão eclipsadas, de acordo com Zuben (2003). Isso não significa que as relações tenham sumido definitivamente, mas que estão encobertas. Por mais que o homem na modernidade sucumba às experiências objetivas ou, conforme Mendonça (informação verbal),² por mais que ele esteja “issificado”, acreditamos na possibilidade da prevalência da “alternância entre o Tu e o Isso” como fenômeno garantidor (em algum momento) do reaparecimento do “entre-dois”, à semelhança da luz do sol após o episódio do eclipse.

Para Buber, a condição relacional do homem não pode jamais ser renegada, pois é na relação com o outro que o homem confirma sua essência de Ser humano. Na sociedade e na cultura atuais, em que as relações capitais têm predomínio sobre as relações humanas, essa essência deixa de ser percebida, porém, tal qual em um “eclipse do humano”, os sentimentos do homem diante do que ele experimenta não desaparecem por completo e atuam para sua (auto)retirada da relação de angústia e solidão, que tem — em meio a tudo isso — uma origem desconhecida pelo próprio homem: a distância do outro em prol do “coletivismo” vigente na sociedade de interesses, que está ancorada no “esfacelamento da pessoa”, como analisa Zuben (2008, p.132):

A sociedade enseja um esgotamento da espontaneidade da pessoa, da ação dialogal na sua emergência, tornando os homens supérfluos e “egóticos”, peças de um mecanismo. Daí resulta a negação da vontade, da decisão, da responsabilidade do agir em comum, recíproco, do diálogo, enfim, da liberdade e da unicidade da pessoa.

2 Comentário da professora Marisete Malaguth Mendonça feito em 2010 durante discussões no Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia.

De acordo com Zuben (2008, p.129), “a transformação da vida social do homem representou uma das preocupações centrais do pensamento de Buber”, influenciando toda sua concepção. Segundo o teórico,

o protesto lançado por Buber contra a des-personificação ou contra a coisificação, a que foi submetido o homem moderno através da supremacia do Eu-Isso em detrimento da autêntica relação, serve, de certo modo, como pano de fundo para a tentativa de transformação para a verdadeira comunidade. (ZUBEN, 2008, p.129).

A vida na comunidade, de acordo com Buber, é o caminho que pode proporcionar o resgate de relações humanizadas entre as pessoas. O filósofo defende a ideia de que, para tanto, o homem deve ser educado. Diante disso, podemos pensar que, não apenas mas principalmente dentro das escolas, deve imperar um tipo de educação que propicie “aos jovens” a verdadeira “conversão” à vida na comunidade — sentido maior da educação em Buber. Desse modo, a ação educadora assume um papel fundamental na formação dialógica do homem, que, nesse contexto, terá a oportunidade de redescobrir o “comum” que o levará ao “comunitário”, isto é, à comunidade “suprassocial”, que não contém em si a nostalgia das antigas comunidades e também não concorda com as imposições da sociedade, mas, em sua essência, considera o homem como um ser único (singular) com uma existência relacional.

Sendo assim, para Buber (2008b), a comunidade se atualiza na pluralidade e é nessa pluralidade que o homem assegura o singular de seu Ser humano, porque na comunidade ele não é reduzido a uma função social, a um papel ou a um adjetivo qualquer. Na comunidade ele é reconhecido em condição igual

à do seu semelhante, o que não significa considerá-los idênticos; igualdade aqui não vai de encontro ao invariável, pois, segundo Zuben (2008, p.133), trata-se de

uma paridade fundamental e que autoriza a participação da palavra que nos distingue do outro manifestando-nos nossa identidade própria. O Eu-Tu não autoriza a fusão no outro ou a absorção na realidade do outro, mas é relação recíproca e total com o outro.

Há de se considerar, portanto, que nessa relação existe também a distinção, fenômeno que se incumbe de preservar a distância necessária que garante o face a face ante o anonimato.³

Ressaltamos que o homem como ser relacional experimenta a necessidade significativa de ser reconhecido em sua singularidade. Se assim não for, a relação não se instaura, permanece o distanciamento e a existência humana não se concretiza. Parafraseando Buber (2008b), recorremos ao exemplo de uma vivência com o objetivo de traduzir com mais clareza essa reflexão, a qual reavivou em nossa memória a lembrança de um garoto de seis anos de idade com o seu fado de “ter” que ir à escola. Durante dois meses consecutivos, essa criança recusava-se a ir espontaneamente à escola e sua indignação com ser forçado a fazê-lo era manifestada por meio de exaustivo choro. Um dia quando fomos procurados para tentar compreender melhor o que se passava, nos prestamos a perguntar ao garoto sobre a atitude da professora diante do choro, ao que ele respondeu: “minha professora não me vê, ela nem me olha”.

3 O anonimato é um fenômeno comum nas massas, pois nelas a fusão das pessoas retira-lhes a singularidade e as reduz a figuras anônimas. De acordo com Zuben (2008), se o anonimato permanecer, a comunidade degenera.

Ante o exposto, ressaltamos a importância da abertura do homem para acolher o outro e “conhecê-lo” no face a face, aceitando-o na totalidade em que ele se constitui. Buber (2008b, p.94) observa:

Um homem pode conhecer o outro. Reconhecê-lo, experienciá-lo naquele sentido específico, como a relação amorosa que às vezes é descrita como conhecimento. Nesta interação entre os seres ele aprende a conhecer o outro não como uma soma de propriedades, mas como essa pessoa determinada, com um nome, que vive diante dele. Se se toma toda essa soma de propriedades, não se tem nada dela, esta voz, esta pessoa. Refiro-me a esta pessoa que se defronta com uma verdadeira pessoa, única com este nome. Chamá-la pelo nome, endereçá-lhe o Tu é voltar-se para esta unicidade. Expresso isso por meio de conceitos porque é algo esquecido, perdido. Mas, na verdade, o que quero dizer não é conceitualizável, é profundamente real. É a realidade sobre a qual se fundamenta a autêntica vida em comum dos homens.

A afirmação de Buber pode ser evidenciada em mais um exemplo, de modo diferente: outro garoto (bem mais velho que o anterior) se prontificava a ir à escola todos os dias com satisfação e interesse, mesmo sem aprender os ensinamentos teóricos que eram mediados em sua sala de aula. Trata-se de um jovem especial, com grandes dificuldades no processo da aprendizagem escolar, especificamente em função de um comprometimento intelectual. Numa declaração do pai desse jovem, ficou expresso o seguinte: “ele não aprende nada dos conteúdos, mas a alegria que ele sente e o significativo desenvolvimento que ele demonstra em relação a outros aspectos o fazem querer vir para a escola até nos finais de semana. Ele afirma ser pelo fato de que aqui ninguém olha ‘diferente’ para ele, o que o faz se sentir seguro e querido”.

Não procedemos a quaisquer juízos de valor com os exemplos apresentados. Tão somente pensamos as diferenças de atitude que suscitam a resistência ou a abertura à emergência da relação dialógica. São experiências assim, vivas, presentes em nossa atuação profissional, que consolidam internamente o que tentamos apreender com nossa reflexão, até porque, segundo Buber (2009), são as experiências vividas “com o espírito” as que têm mais valor, servindo, muitas vezes, para revelar o que não é passível de decomposição: o Eu-Tu.

Nessa perspectiva, é válido ressaltar (mais uma vez) a importância do diálogo genuíno na relação professor-aluno, no sentido da formação humana e do “resgate da humanidade roubada” (GIOVANETTI, 2003, p.5). É nesse âmbito que o aluno tem a oportunidade de ser “conhecido” e reconhecido por seu professor, assegurando-se da sua singularidade posto que

o paradoxo do espírito humano é que não sou completamente eu mesmo, até que seja reconhecido em minha singularidade pelo outro — e esse outro precisa do meu reconhecimento a fim de se tornar completamente a pessoa única que ele é. Somos inextrincavelmente entrelaçados. Nossa validação pelo outro traz valor a nós mesmos. Somos parte de um laço de relações recíprocas. (HYCNER, 1997a, p.15).

Assim, notamos que a educação advinda de uma relação professor-aluno genuína e despida de interesses tem um significado importante, mesmo para o aluno que ainda se encontra em tenra idade. Isso porque a ação educadora, quando ancorada no diálogo, contribui para a formação da pessoa que constituirá a comunidade: esfera na qual poderão ser efetuados o resgate do humano e o desagravo da objetivação e da coisificação do ser, como descreve Buber (2008b, p.93):

Creio que a educação é relação, é capacitação. Por esse termo relação, entendo relação direta, isenta de propósitos, cujo fim é ela mesma, isto é, a capacidade para tal relação com as pessoas com as quais se convive. É para isso que a educação para a comunidade educa. Ela conduz, pois, dos contatos indiretos entre os homens às relações diretas, dos contatos movidos por interesses para as relações cujos fins são elas mesmas. [Acrescento] que todos os falsos relacionamentos não acontecem somente entre adultos, mas também entre as crianças. Observem as crianças. Embora este mecanismo aparentemente não esteja presente pelo fato de as crianças brincarem juntas e não possuírem um objetivo, na realidade, tudo o que existe naquele mecanismo está também presente no meio das crianças.

Buber não elaborou longos tratados a respeito da educação. Todavia, assim como ele se dedicou a produzir significativas reflexões nas áreas filosófica, antropológica, social, política e religiosa, igualmente o fez na área educacional. Envolvido e preocupado, fundamentalmente, com a distância entre os homens e com o conseqüente comprometimento da existência humana, o filósofo considerou a necessidade de uma educação para a comunidade, ou seja, para a nova comunidade.

De acordo com Zuben (2003), a preocupação de Buber com a educação não o impeliu apenas à reflexão discursiva e teórica, representada por meio das discussões acerca do encontro dialógico e dos “ensaios consagrados” à educação moral e religiosa. Isso porque, além de fazer interlocuções com “diversos autores envolvidos no processo educativo”, o filósofo voltou-se com ênfase para questões e ações efetivas que abrangiam a educação de jovens e adultos. Esse projeto, entre outros (acadêmicos e políticos) nos quais Buber se envolveu, foi um dos que mais o mobilizaram, pois, na Europa

Ocidental da década de 1930, ele se viu impelido a reduzir suas atividades acadêmico-universitárias até a renúncia absoluta de sua cadeira com a tomada do poder por Hitler em 1933.⁴ Nessa época, Buber passou a organizar cursos bíblicos para adultos, fundando e dirigindo, ainda na Alemanha hitleriana, o Centro de Educação de Adultos (SMITH, 2009). Com sua partida daquele país, Buber foi para Israel e assumiu a cadeira de Filosofia Social na Universidade Hebraica de Jerusalém, onde criou em 1949 a Escola de Formação de Educadores de Adultos, da qual, segundo Zuben (2003), foi o primeiro diretor.

Observamos que a perspectiva buberiana de educação, pautada pela filosofia do diálogo, traz consigo, inicialmente, a noção de que o professor não pode preocupar-se em se impregnar de métodos específicos ou em filiar-se a dogmas que o orientarão em sua função como educador. Para Buber, a ação educadora deve firmar-se numa postura humana, ou seja, no exemplo pessoal do professor, que, de modo espontâneo e natural, interessa-se em garantir que o aluno conviva com alguém que o ensine por meio de atitudes reais no mundo, reveladas na relação interpessoal. De acordo com Smith (2009, p.10),

a finalidade da educação [em Buber] é desenvolver o caráter do aluno, para que ele saiba como viver numa sociedade humana. Um dos seus princípios básicos é que a verdadeira educação do homem é a educação para a comunidade. E para isso não é preciso um “gênio moral” e sim um homem inteiramente vivo e capaz de comunicar-se diretamente com o seu semelhante.

⁴ Segundo Smith (2009), com a ascensão de Hitler ao poder, agravou-se o antisemitismo e os atos de violência contra os judeus. Estes não puderam mais exercer a medicina nem a advocacia na Alemanha, além de terem sido proibidos de ocupar cargos públicos.

As primeiras linhas dessa afirmação vão ao encontro do que é assinalado por Zuben (2003, p.18) quando ele assevera que a educação em Buber traz em seu interior a ideia de uma “linha de demarcação”,⁵ a qual tem a função de orientar o homem no sentido do que ele deve fazer ante as intempéries de sua realidade, isto é, no sentido de como ele pode conciliar “as exigências imperativas e a possibilidade, limitada e relativa, de poder atendê-las”. Para isso, faz-se necessária a educação da capacidade de juízo e de deliberação, indispensável na hora de tomar decisões, como Buber (2002) assinala em suas reflexões acerca da educação do caráter,⁶ que para ele é “o objeto da educação”.

Diante disso, Buber (2002) entende que os preceitos éticos são indicadores do caminho a ser seguido, porém não são estabelecidos de forma definitiva. É preciso que o homem considere em suas escolhas a circunstância e a contingência de cada situação, resguardando-se pela vida dialógica, a qual, em sua essência, contribui para que tanto a capacidade de juízo como a capacidade de deliberação sejam isentas de aspectos que possam comprometer a efetivação de uma existência mais humana. Desse modo, notamos a importância de o aluno vivenciar relações educativas que lhe possibilitem fazer juízos, deliberações e escolhas adequadas, de forma que ele possa consolidar,

5 Buber chamou esta linha de demarcação de “estreita aresta”.

6 De acordo com Zuben (2003, p.18), o homem à época buberiana era confrontado por um marcante dilema entre: de um lado, “um mínimo de mal que deveria cometer para assegurar sua sobrevivência física, moral, espiritual, social e, de outro lado, do máximo de bem que deve realizar a fim de preservar-se como pessoa humana”. Entendemos, ante essa afirmação de Zuben, que na realidade atual o homem ainda experimenta dilemas, os quais o remetem à tomada de decisões que colocam frente a frente os princípios éticos e morais (exigências) e a singularidade da situação (circunstâncias).

de maneira autêntica, não somente sua aprendizagem dos conteúdos escolares, mas também a sua liberdade moral e intelectual (autonomia), a sua liberdade de ação (emancipação) e a sua existência como ser humano (humanização). Essa consolidação pode ser viabilizada pela disponibilidade (abertura) do professor para a relação genuinamente dialógica com o aluno.

Assim colocado, percebemos que o professor dialógico é aquele que se abre à fecundação da atitude Eu-Tu ao despertar em si o desejo, o crédito, a paixão e a fé do ser educador e ao se disponibilizar para o ensino além do conteúdo, reconhecendo a existência humana do aluno. O professor dialógico se coloca na relação educadora como pessoa que age com autenticidade e se orienta pelo cuidado que sustenta sua ação e sua atitude ante o seu semelhante (o aluno), “abraçando-o” e não o abandonando, na medida em que o recebe como um ser humano.

No decorrer das aulas, durante o processo de mediação do conhecimento, se o professor não se sensibilizar para presentificar a opção e a certeza da sua função como educador, ele acaba dando espaço apenas à estruturação dessa função, deixando que o Isso assuma todo o processo da relação educativa (que perde o seu real espírito), subordinando-se às regras, aos conteúdos, aos cartões de ponto, às pautas e às convenções curriculares, os quais o cristalizam como um mero “ensinador” e reduzem o aluno a um simples “aprendedor”.

Daí a importância de uma constante atualização do Tu para que o professor não se perca do sentido de sua função: mediar o conhecimento e, ao mesmo tempo, influenciar a formação do caráter, educando o aluno para “a realização da humanidade que se encontra na relação entre os seres, num mundo fundado no diálogo” (GOULART; RÖHR, 2009, p.7). Para tanto, o profes-

sor deve colocar-se disponível para participar da vida concreta de seu aluno, vendo-o como um ser único e singular. A partir da vivência dialógica com seu educador, o aluno poderá ampliar suas possibilidades de crescimento sob todos os aspectos que o tornam um ser humano repleto de potencial para consolidar a sua existência, como esclarece Buber (1974, p.150–151):

Para auxiliar a realização das melhores possibilidades existenciais do aluno, o professor deve apreendê-lo como esta pessoa bem determinada em sua potencialidade e atualidade, mais explicitamente, ele não deve ver nele uma simples soma de qualidades, tendências e obstáculos, ele deve compreendê-lo como uma totalidade e afirmá-lo nesta sua totalidade. Isto só se lhe torna possível, no entanto, na medida em que ele o encontra, cada vez com seu parceiro numa atitude bipolar. E, para que sua influência sobre ele tenha unidade e sentido, ele deve experienciar esta situação, a cada manifestação e em todos os seus momentos, não só de seu lado, mas também do lado de seu parceiro; ele deve exercitar o tipo de realização que eu chamo envolvimento.

De acordo com Buber (1982), o grau de envolvimento existente numa relação entre duas pessoas determina se essa relação é dialógica ou não. Já está bem esclarecido que o dialógico, ou seja, a verdadeira atitude Eu-Tu, não pode ser “previamente” determinado ou mesmo nomeado, mas pode ter seu chão cultivado tanto para o professor como para o aluno. Assinalamos, entretanto, que ao professor cabe a responsabilidade da sementeira que irá principiar a esfera dialógica na relação educativa, por meio da abertura “para enxergar as necessidades da substância da alma do outro”, como observa Röhr (2001, p.14). Isso se processa porque o aluno “busca” o educador, confiando que este tenha algo a lhe oferecer. Buber (1982, p.21) esclarece que

a responsabilidade a respeito deste domínio da vida que lhe [ao professor] é atribuído e confiado, com relação a tal ou qual alma viva entregue a seus cuidados, o dirige para esta coisa que parece impossível e que, contudo, nos é concedida em certa maneira, e que se chama educação de si mesmo. Aqui, como em tudo, não é ocupando-se de si mesmo que a pessoa se educa; é ocupando-se do mundo, sabendo do que se trata. As forças no mundo de que o aluno precisa para a constituição de seu ser deverá o educador decifrá-las no mundo e atraí-las a ele para assimilá-las. Educação de seres humanos por seres humanos significa seleção do mundo em ação por intermédio de uma pessoa e no meio dele.

Röhr (2001, p.14) acrescenta que o ato de abertura por parte do aluno não é “obra do educador”, pois depende do educando. Todavia, o professor com espírito dialógico verdadeiramente envolvido em sua função educadora pode cultivar também o campo do aluno em favor da abertura. Ao se envolver numa relação dialógica, o educador acaba por reconhecer o aluno na totalidade que este é, em sua singularidade e em sua existência humana. Isso, indubitavelmente, contribuirá para que esse aluno também se abra ao diálogo genuíno e, paulatinamente, amplie tal atitude para as demais relações da sua vida, consciente de sua responsabilidade no processo educativo e na vida concreta experienciada no mundo. Com efeito, na relação dialógica, a responsabilidade é tanto do educador como do educando, como ressalta Röhr (2001, p.14): “É educação para a co-responsabilidade com a plena realização dos entes e das coisas do mundo”.

O questionamento que levantamos recai no seguinte fato: mesmo nas propostas modernas de educação que recusam o ajustamento do homem ao sistema em vigor, a dimensão do Ser humano não recebe a ênfase necessária, de maneira proporcional

à importância que ela tem para a existência humana. Notamos com isso que, ainda hoje (ou mais ainda), o aluno é tomado por muitos educadores como uma “coisa a ser ensinada”; educadores que não conseguem sair da tradicional relação “eu-te-ensino-e-você-aprende” para adentrar a relação do diálogo autêntico e, assim, tornam os educandos “indiferentes e incapazes para um contato vivo que lhes abriria o mundo, [porém], bem informados”. De acordo com Buber (1974), esses professores

aprisionaram a pessoa na história e seus ensinamentos nas bibliotecas; eles codificaram indiferentemente o cumprimento ou a violação das leis, e são pródigos na autoadoração [...], como é próprio do homem moderno. Oh! Semblante solitário como um astro na escuridão. Oh! Dedo vivo colocado sobre uma fronte insensível. Oh! Ruídos de passos cambaleantes! O aperfeiçoamento da função de experimentação e da utilização realiza-se, geralmente, no homem em detrimento de seu poder de relação. (BUBER, 1974, p.49-50).

Diante do exposto, ressaltamos que, se a sala de aula é o “horizonte dos possíveis” do aluno e o instante inovador da sua vida por constituir-se no lugar existencial que compõe (com outras dimensões existenciais) a totalidade histórica de cada um, como anota Zuben (1988), é inegável a importância de o professor se abrir à perspectiva buberiana de diálogo. Do contrário, ele (o educador) se arrisca a encontrar não o outro, e sim a cristalização da própria existência, e, em razão disso, do mesmo modo que experimenta e utiliza seu aluno decompondo-o, torna-se ele também um ser coisificado e utilitário, uma coisa passível de experimentação e decomposição (BUBER, 1974).

A perspectiva buberiana para a educação possibilita que a relação entre professor e aluno extrapole o campo pedagógico e se estenda ao campo dialógico por intermédio da “palavra proferida”, permitindo a ambos o real encontro entre pessoas humanas e não somente o cumprimento do que é estabelecido nos currículos escolares que contemplam as normas educacionais modernas. O que notamos aqui não se refere apenas a algo a ser analisado ou estudado, e sim a algo que conclama o professor a “proferir a palavra”, pois, segundo Buber (2003, p.39), à natureza humana é dada o mistério da *kavaná*,⁷ cujo sentido “não se deve apenas esperar, não se deve apenas ficar à espreita: o homem pode atuar para resgatar o mundo. Na verdade, cada pessoa só pode atuar em seu domínio”. Nesse sentido, o filósofo do encontro assevera:

Tudo depende unicamente de começar consigo mesmo e nesse momento não preciso me preocupar com nada no mundo a não ser com esse meu começo. Qualquer outro posicionamento me desvia do meu começo, enfraquece a minha iniciativa em prol dele, boicota por inteiro o ousado e grandioso empreendimento. (BUBER, 1999 apud RÖHR, 2001, p.9).

Com base na reflexão de Buber acerca do propósito da educação (a nova comunidade) e do objeto da educação (o caráter), ponderamos que a instituição educacional — na figura do professor — deve, inicialmente, “começar exatamente de

⁷ Significa intenção no sentido mais amplo da palavra, “é o mistério de uma alma dirigida para uma finalidade”. A *kavaná* não é vontade, não significa propósito, mas finalidade (BUBER, 2003, p.37).

onde está”⁸ e atuar para que as salas de aulas sejam transformadas em pequenas comunidades, as quais, em conjunto com as outras, constituirão uma comunidade maior, a escola; cada escola constituirá uma comunidade maior e, assim por diante, num movimento ascendente, até que a sociedade atual não seja simplesmente o que está posto, e sim o que Buber denomina de comunidade suprassocial, isto é, uma nova comunidade na qual impera o real existir humano das pessoas entre si. Cada escola “renascida”⁹ experimentará em si a “Vida”.

A questão que nos ocupa hoje é a seguinte: que é que a educação de pessoas, a educação de pessoas em desenvolvimento, hoje tem que ver com o advento de uma comunidade suprassocial, isto é, com um novo sentido de comunidade? [...] esse novo sentido de comunidade não repousa mais sobre “ter em comum”, sobre propriedades objetivas, como costumes, ligação legal ou outra característica da comunidade primitiva; não se baseia sobre o “ter em comum” como fundamento necessário, ao contrário, este sentido de comunidade pode fundamentar-se sobre um tipo de “comunialidade”. Em termos mais claros, não se baseia sobre um “estar-com” estático, mas dinâmico; não sobre homens semelhantes, feitos, formados e ordenados de modo semelhante, mas sim sobre pessoas que, formadas e ordenadas diferentemente, mantêm uma autêntica relação entre si. (BUBER, 2008b, p.87).

8 De acordo com Röhr (2001), o alcance de qualquer meta fica “profundamente ameaçado quando o homem não começa exatamente onde está”. Diante dessa afirmação, entendemos que a educação, como instituição constituída de pessoas, deve, por meio delas, repensar sua função e atuação.

9 Buber (2007a, p.182) não pensa que a nova comunidade possa nascer mediante a recuperação do que está posto; para o filósofo, ela pode surgir sim quando os homens se pronunciarem “a favor do seu renascimento”.

Sob esse ponto de vista, não há impedimento para a escola ser transformada em comunidade, visto apresentar em seu contexto uma multiplicidade distinta de relações, que pode ser equiparada a um terreno fértil e necessário para a germinação de uma existência mais humana. Todavia, há de se considerar as críticas que recaem sobre o pensamento de Buber na atual realidade, imputando-lhe, principalmente, um caráter utópico, que não caberia na modernidade, balizada como ela está, entre outros aspectos, pelo avanço tecnológico, pela competitividade e pela exclusão dos que não se adaptam ao sistema vigente. A isso o filósofo judeu responde:

Este é um dos inúmeros mecanismos de fuga que ocupam a vida do homem contemporâneo. Tais mecanismos lhe proporcionam uma consciência tranquila, levando-o a contentar-se, na melhor das hipóteses, com realizar algo, com defender algo politicamente. (BUBER, 2008b, p.89).

A quem possa ver em Buber uma visão romântica e sentimentalista, ele afirma ainda que “sem qualquer romantismo e, vivendo no presente, temos que edificar uma autêntica comunidade com os materiais renitentes do nosso momento histórico” (BUBER, 2007a, p.26), visto que

constitui um erro grotesco a noção do homem moderno de que o voltar-se-para-o-outro seja um sentimentalismo, o qual não está de acordo com a densidade compacta da vida atual; [tanto quanto] sua afirmação de que o voltar-se-para-o-outro seja impraticável no tumulto desta vida é apenas a confissão mascarada da fraqueza de sua própria iniciativa diante da situação da época; ele consegue que esta situação lhe ordene o que é possível ou permissível, em vez de,

como parceiro sereno, estipular com ele — *como é possível estipular com qualquer época* — qual o espaço e qual a forma que ela deve conceber à existência da criatura. (BUBER, 2009, p.57, grifo nosso).

Mais do que criticar (ou negar) a vida dialógica, é necessário verificar, ponderar e considerar, verdadeiramente, a sistematização, a profundidade e a atualidade contida no discurso e nas obras de Martin Buber. Realmente não se trata de uma teoria a ser aplicada. Essa é uma perspectiva reducionista da legítima intenção — da *kavaná* — do filósofo judeu, que acende uma luz sobre nossas cabeças, aclarando a possibilidade real de relações fundamentalmente humanas num mundo açotado pelo individualismo e pela distância entre as pessoas.

Assim sendo, em face do mundo real de nossa época, independentemente das influências pessoais, filosóficas e religiosas do pensamento buberiano, “o que aqui predomina é o anseio pelo que é justo” (BUBER, 2007a, p.18). Compreendemos que, ainda que seja uma utopia, a perspectiva dialógica na educação é necessária e preferível ao vazio existencial da atualidade, na qual a vida (muitas vezes) não tem significado. Apesar disso, Buber (2007a, p.18, grifo nosso) afirma que “o sofrimento que nos causa um sistema absurdo prepara a alma para a visão, e o que esta vê reforça e aprofunda a compreensão da inexatidão do erro. *O desejo de que a visão se realize dá forma à imagem*”.

Surge então uma questão intrigante, como indica Carlos Cardoso Silva: “que palavra é essa que não tem atitude?” (informação verbal).¹⁰ Percebemos que a atitude do homem atual não condiz com a palavra que ele profere, pois ele traz consigo

10 Comentário do professor Carlos Cardoso Silva feito em 2010 durante discussões na Universidade Federal de Goiás.

um discurso que não é consolidado na sua ação. Quando um homem não respeita o seu semelhante, nem mesmo pela razão, é porque ele realmente está com a essência da sua humanidade esfacelada, tornando o resgate do humano algo impreterível.

Assumir a proposta dialógica de Buber como referencial da ação educadora é, antes de tudo, buscar um caminho para que a escola, no exercício de sua função, possa resgatar a humanidade sequestrada do homem moderno, se não transformando a sociedade atual ao menos aproximando-a de uma nova e autêntica comunidade: uma comunidade suprassocial. Esse é o fim, e o meio é o diálogo.

Tomara que a semente que lançamos possa contemplar nossa expectativa. Assim como Buber, somos tomados por essa esperança!

Referências

Textos de Martin Buber

BUBER, Martin. *The Knowledge of Man: Selected Essays*. Introduction by Maurice Friedman. New York: Harper Torchbooks, 1965.

_____. *Eu e Tu*. São Paulo: Moraes, 1974.

_____. Da função educadora. *Revista Reflexão*, Campinas, n.23, p.5–23, maio/ago. 1982.

_____. *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

_____. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *On Psychology and Psychotherapy: Essays, Letters and Dialogue*. New York: Syracuse University Press, 1999.

_____. *Histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. The Education of Character. In: BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Introduction by Maurice Friedman. London: Routledge, 2002. p.123–139.

_____. *A lenda do Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *O socialismo utópico*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

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

_____. Carl Rogers Dialogue: diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber. 1957. Entrevistadores: Carl Rogers e Maurice Friedman. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v.14, n.2, 2008a. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>>. Acesso em: 20 ago. 2010.

_____. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

_____. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BUBER, Martin. Dois povos na mesma terra. *Veja na história*. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/historia/israel/ponto-de-vista-martin-buber.shtml>>. Acesso em: 15 out. 2010.

Textos de outros autores

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARROYO, Miguel. *Ofício de mestre*. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.

DASCAL, Marcelo; ZIMMERMANN, Oscar. Prefácio e introdução. In: BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

EXPERIMENTAR. In: DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa. Porto: Lello Editores, 2010. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo>>. Acesso em: 29 abr. 2016.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 30.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GILBOA, Ron. Spiritual Education. *Kabbalah Today*, New York: Kabbalah, Education and Research Institute, p.6, 4 jun. 2007. Disponível em: <<http://www.kabtoday.com>>. Acesso em: 14 ago. 2009.

GIOVANETTI, Maria Amélia Gomes de Castro. *A relação educativa na educação de jovens e adultos: suas repercussões no enfrentamento das ressonâncias da condição de exclusão social*. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO

NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 26., 2003, Poços de Caldas. *Anais...* Poços de Caldas: Anped, 2003. p.1–20.

GOES, Albrecht. Posfácio. In: BUBER, Martin. *Encontro: fragmentos autobiográficos*. Petrópolis: Vozes, 1991. p.67–71.

GOULART, Roberta; RÖHR, Ferdinand. *A meta educacional na perspectiva da filosofia dialógica de Martin Buber*. Disponível em: <http://elologica.br.inter.net/ferdinan/robertagoulart_tra.pdf>. Acesso em: 24 maio 2009.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. Coimbra: A. Amado, 1980.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

HOLANDA, Adriano F. *Diálogo e psicoterapia: correlações entre Carl Rogers e Martin Buber*. São Paulo: Lemos Editorial, 1998.

HUSTON, Phil. *Martin Buber's journey to presence*. New York: Fordhan University Press, 2007.

HYCNER, Richard. Prefácio. In: HYCNER, Richard; JACOBS, Lynne. *Relação e cura em gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997a. p.15–18.

_____. A base dialógica. In: HYCNER, Richard; JACOBS, Lynne. *Relação e cura em gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997b. p.29–49.

ICCJ (International Council of Christians and Jews). *About us*. Disponível em: <<http://www.iccj.org/About-us.2.0.html>>. Acesso em: 11 ago. 2010.

JACOBS, Lynne. O diálogo na teoria e na gestalt-terapia. In: HYCNER, Richard; JACOBS, Lynne. *Relação e cura em gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997. p.67–94.

KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: Unimep, 2004.

KATO, Maria de Lourdes. *Contribuições do enfoque dialógico de Buber para o ensino da psicologia*. 1990. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

KEELY, Barbara. *Martin Buber*. Disponível em: <<http://courses.washington.edu/spcmu/buber/buber79.html/>>. Acesso em: 1º jul. 2010. [Website].

LAITMAN, Michael. *The Spiritual Secret of Kabbalah: Introduction to the Book of Zohar*. Canadá: Laitman Kabbalah Publishers, 2005.

LIMA, Aluisio F. Hermenêutica da tradição ou crítica das ideologias? *Unopar Científica Ciências Humanas e Educação*, Londrina, v.9, n.1, p.57–65, mar. 2008.

LÖWY, Michel. *Romantismo e Messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

MARTIN Buber, 87, Dies in Israel; Renowned Jewish Philosopher. *The New York Times*, New York, 14 jun. 1965. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/0208.html>>. Acesso em: 19 out. 2009.

MARTINS, Joel. A ontologia de Heidegger. In: MARTINS, Joel; BICUDO, Maria A. *Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação*. São Paulo: Centauro, 2006.

MENDONÇA, Marisete M. Humanismo existencialista. In: *Apostila do Curso Introdução à Gestalt-Terapia*. Goiânia: ITGT, 2010.

PETRELLI, Rodolfo. Para uma existência saudável. In: ENCONTRO GOIANO DA ABORDAGEM GESTÁLTICA, 16.; ENCONTRO DO CENTRO-OESTE DE FENOMENOLOGIA, 4., Goiânia. Goiânia: ITGT, 2010. [texto digitado].

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RIBEIRO, Jorge P. *Gestalt-terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus, 1985.

ROGERS, Carl. Carl Rogers Dialogue (1957): diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v.14, n.2, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php>>. Acesso em: 20 ago. 2010.

RÖHR, Ferdinand. O caminho do homem segundo a doutrina hassídica, por Martin Buber: uma contribuição à educação espiritual. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 24., 2001, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Anped, 2001.

RÖHR, Ferdinand. A ética pedagógica no pensamento de Martin Buber. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORDESTE, 15., 2001, São Luís. *Anais...* São Luís: EPENN, 2001.

SANTIAGO, Maria Betânia Nascimento. *Diálogo e educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber*. 2008. 346f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

SIDEKUM, Antônio. *A intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: EST/USC, 1979.

SMITH, Mark. Martin Buber: On Education. *The Encyclopedia of Informal Education*. Disponível em: <<http://www.infed.org/thinkers/et-buber.htm>>. Acesso em: 29 abr. 2009.

THE MARTIN Buber Society of Fellows in the Humanities. Disponível em: <<http://buberfellows.huji.ac.il/page.php>>. Acesso em: 14 ago. 2010.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

URT, Sônia da Cunha. Análise da relação educação e psicologia por meio de sua produção científica. *Revista de Escritos sobre Educação*, Ibirité: Instituto Anísio Teixeira, v.2, n.2, p.51–64, 2003.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Introdução. In: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1974. p.V–LXXVIII.

_____. Notas do tradutor. In: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1974. p.157–168.

_____. *Sala de aula: da angústia de labirinto à fundação da liberdade*. In: MORAIS, Regis (Org.). *Sala de aula: que espaço é esse?* Campinas: Papirus, 1988.

_____. *Martin Buber: diálogo e cumplicidade*. Bauru, SP: Edusc, 2003.

_____. Posfácio. In: BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p.129–136.

_____. Prefácio do tradutor. In: BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.7–10.

Créditos

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE GOIÁS

Reitor

Jerônimo Rodrigues da Silva

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Ruberley Rodrigues de Souza

Coordenadora da Editora

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Editorial

Claudia Azevedo Pereira
Erika Regina Leal de Freitas Bessa
Luciene Lima de Assis Pires
Luiz Marcos Dezaneti
Marcela Ferreira Matos
Marina Kanthack Paccini Razzé
Murilo Ferreira Paranhos
Ruberley Rodrigues de Souza
Simone Silva Machado
Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Projeto Gráfico, Diagramação, Ilustração e Capa

Pedro Henrique Pereira de Carvalho

Revisão

Gustavo Lopes da Silva
Marcela Ferreira
Olliver Robson Mariano Rosa
Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Científico

Adelino Cândido Pimenta (IFG)
Albertina Vicentini Assumpção (PUC/GO)
Alice Maria de Araújo Ferreira (UNB)
André Luiz Silva Pereira (IFG)
Angel José Vieira Blanco (IFG)
Antônio Borges Júnior (IFG)
Camila Silveira de Melo (IFG)
Cândido Vieira Borges Júnior (UFG)
Carlos Leão (PUC/GO)
Celso José de Moura (UFG)
Clarinda Aparecida da Silva (IFG)
Cláudia Azevedo Pereira (IFG)
Dilamar Candida Martins (UFG)
Douglas Queiroz Santos (UFU)
Gláucia Maria Cavasin (UFG)
Jullyana Borges de Freitas (IFG)
Jussanã Milograna (IFG)
Kellen Christina Malheiros Borges (IFG)
Kenia Alves Pereira Lacerda (IFG)
Liana de Lucca Jardim Borges (IFG)
Lídia Lobato Leal (IFG)
Lillian Pascoa Alves (IFG)
Manoel Napoleão Alves de Oliveira (IFG)
Marcelo Costa de Paula (IFG)
Marcelo Firmino de Oliveira (USP)
Maria Sebastiana Silva (UFG)
Marshall Gaioso Pinto (IFG)
Marta Rovey de Souza (UFG)
Mathias Roberto Loch (UEL)
Maurício José Nardini (MP/GO)
Pabline Rafaella Mello Bueno (IFG)
Paulo César da Silva Júnior (IFG)
Paulo Henrique do Espírito Santo Nestor (IFG)
Paulo Rosa da Mota (IFG)
Rachel Benta Messias Bastos (IFG)
Ronney Fernandes Chagas (IFG)
Rosana Gonçalves Barros (IFG)
Simone Souza Ramalho (IFG)
Waldir Pereira Modotte (UNESP)
Walmir Barbosa (IFG)

Formato 160 x 230 mm

Tipografia Myriad Pro Bold 12/18 (títulos)
Chaparral Pro 12/18 (texto)

Imagem Domínio Público (capa)
https://en.wikipedia.org/wiki/File:Martin_Buber_portrait.jpg



GIZELE PARREIRA é doutora (2010) e mestra (2005) em Educação pela Pontifícia

Universidade Católica de Goiás (PUC/GO), especialista em Gestalt-Terapia (1996) pelo

Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia e em Educação Infantil (2000) pela Universidade

Federal de Goiás e graduada em Psicologia (1988) pela (PUC/GO).

É professora do Câmpus Goiânia do Instituto Federal de Goiás.

Trabalha com os seguintes temas: formação e atuação do

psicólogo escolar, formação e atuação do gestalt-terapeuta infantil, dificuldades de

aprendizagem, formação de professores e educação dialógica em Martin Buber.



Ajudar o outro não é tarefa, porém uma coisa inteiramente compreensível, a realidade na qual a vida comunitária está fundamentada. Ajudar não é virtude, porém uma artéria da existência.

Martin Buber

Não se trata de uma simples exposição do pensamento do filósofo. Nem de um comentário pessoal de uma leitura prazerosa. Lembrando Merleau-Ponty, vemos, aqui, realizada a máxima fundamental da pesquisa em filosofia: pensar de novo. Novidade paradoxal, pois, a par de se embrenhar na rede conceitual do filósofo, utiliza-o para pensar o objeto de sua predileção: a educação. Após Foucault e Deleuze, a filosofia como ferramenta já não provoca tantos pudores. Um autor, uma obra, não são propriedades nossas. Ao contrário, diz aquele, sua companhia termina quando não mais se presta, quando não mais serve ao nosso pensamento. Um filósofo, retruca este, precisa ser desfigurado por seus leitores. Antes que preservar seu pensamento, deve sair de nossas mãos irreconhecível, um monstro. É que a verdade é sempre nossa verdade, apesar da história da filosofia. Gizele, com este livro, ao colocar em discussão a possibilidade da “proposta dialógica de Buber como referencial da ação educadora” na atualidade, assume o risco deste gesto.

José Ternes

PROFESSOR PERMANENTE DO PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS



INSTITUTO FEDERAL
DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA
Goiás



editora ifg

ISBN 978-85-67022-08-6



9 788567 022086