MARTIN BUBER E A HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA

MARTIN BUBER AND PHENOMENOLOGICAL HERMENEUTICS

José Mauricio de Carvalho (Dr.)
josemauriciodecarvalho@gmail.com
Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves - UNIPTAN /FAPEMIG
lattes.cnpq.br/0631305118814377
Orcid: 0000-0002-3534-5338

Thais Caroline Reis de Ávila
thais.carollyne@gmail.com
Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves - PIBIC/UNIPTAN/FAPEMIG
lattes.cnpq.br/9358819266208207
Orcid: 0000-0002-1784-6198

Wallace Félix Cabral Silva
Wallace-wat@hotmail.com
PIBIC/IPTAN/FAPEMIG
lattes.cnpq.br/3477479685352893
Orcid: 0000-0003-2598-6657

RECEBIBO 05/09/2018
APROVADO 15/10/2018
PUBLICADO 24/10/2018
Editor Responsável: Carla Caldas
Método de Avaliação: Double Blind Review
E-ISSN: 2316-8080
DOI:10.16928

RESUMO

Neste artigo examina-se a hermenêutica fenomenológica de Martin Buber, partindo-se da novidade trazida pelo pensamento de Edmund Husserl na compreensão do conhecimento. No esforço para fundamentar o conhecimento, Husserl radicalizou o retorno às coisas mesmas e nesse movimento encontrou o mundo vivido. Esse mundo tomado como o fundamento último do conhecimento nasce de experiências singulares vividas na intencionalidade das consciências. Martin Buber desenvolverá essa noção, diferenciando a intencionalidade em duas palavras princípio *Eu – Tu* e *Eu – Isso*, com as quais resume a relação pessoal com os outros e com as coisas, além das variações dessas palavras como tratar o outro como coisa. Com essa distinção ele conceberá uma linguagem distinta nas palavras-princípio. Esse trabalho se completa com os estudos de Buber sobre os textos históricos, bíblicos e hassídicos, onde se aproxima de nomes fundamentais da hermenêutica como: Paul Wartenberg, Wilhelm Dilthey e Hans George Gadamer, esse último voltado para a objetividade na interpretação.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia. Filosofia. Hermenêutica. Palavras princípio. Martin Buber.

SUMMARY

This article examines the phenomenological hermeneutics of Martin Buber, starting from the novelty brought by the thought of Edmund Husserl in understanding knowledge. In the effort to substantiate knowledge, Husserl radicalized the return to the same things and in this movement

found the world lived. This world taken as the ultimate foundation of knowledge stems from singular experiences experienced in the intentionality of consciences. Martin Buber will develop this notion, differentiating the intentionality in two words principle *Had – Tu* And *I – That*, with which it summarizes the personal relationship with others and with things, besides the variations of these words how to treat the other as a thing. With this distinction he will conceive a distinct language in the words-principle. This work is completed with the studies of Buber on the historical, biblical and Hasidic texts, where he approaches the fundamental names of hermeneutics such as: Paul Wartenberg, Wilhelm Dilthey and Hans George Gadamer, the latter focused on objectivity in Interpretation.

KEY WORDS: Phenomenology. Philosophy. Hermeneutics. Principle words. Martin Buber.

RESUMEN

Este artículo examina la hermenéutica fenomenológica de Martin Buber, a partir de la novedad traída por el pensamiento de Edmund Husserl en la comprensión del conocimiento. En el esfuerzo por corroborar el conocimiento, Husserl radicalizó la vuelta a las mismas cosas y en este movimiento encontró el mundo vivido. Este mundo tomado como la base definitiva del conocimiento surge de experiencias singulares experimentadas en la intencionalidad de las conciencias. Martin Buber desarrollará esta noción, diferenciando la intencionalidad en dos palabras principio *HAD – tu* Y *I – que*, con el cual resume la relación personal con otros y con las cosas, además de las variaciones de estas palabras cómo tratar el otro como cosa. Con esta distinción él concebirá una lengua distinta en las palabras-principio. Este trabajo se completa con los estudios de Buber sobre los textos históricos, bíblicos y jasídico, donde aborda los nombres fundamentales de la hermenéutica como son: Paul Wartenberg, Wilhelm Dilthey y Hans George Gadamer, este último centrado en la objetividad en Interpretación.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología. Filosofía. Hermenéutica. Palabras principales. Martin Buber.

1.Considerações iniciais

A hermenêutica fenomenológica é um procedimento para abordar o conhecimento. Quando nos referimos a uma coisa qualquer podemos estar falando dela mesma ou de sua percepção. Tomemos um exemplo simples. Em um relógio antigo, pendurado na parede da sala emitindo um tic-tac de sua caixa de madeira antiga, enxergamos um pêndulo que se move para lá e para cá. Quando falamos desse objeto estar tentando falar dele mesmo ou aos processos fisiológicos e psicológicos que permitem percebê-lo e representá-lo. De alguns séculos para cá, ficou claro para os que se dedicam a essa questão, que aquilo sobre o que falamos o fazemos a partir da percepção que dela temos ou da imagem que ficou dessa percepção. Para os cientistas, o que percebemos do mundo é mais original que as imagens ou pensamentos que formamos, o que não significa que o mundo mesmo não exista, sendo uma construção do pensamento. Em outras palavras, embora a percepção seja o mais original em

nossa compreensão de mundo, isso não significa que as coisas não existam, apenas que a forma como as pensamos começa com a experiência que temos delas.

Partindo desse reconhecimento, o filósofo alemão Edmund Husserl pretendeu repensar o processo pelo qual o mundo surge na consciência, o que significava investigar a experiência original do mundo, assunto que entrou na pauta da epistemologia moderna com o empirismo britânico. O modo de conhecer o mundo era para aqueles filósofos um mundo construído sobre o original, isto é, aquele mundo que aparece na experiência original é diferente de sua representação. [1] Para considerar a questão, que, herdada do empirismo, já havia sido reestruturada pela filosofia transcendental de Kant,[2] Husserl concebeu o termo intencionalidade para dizer que nosso conhecimento do mundo é sempre do que emerge na consciência depois da experiência de algo, portanto, é consciência de algo. Quanto ao sujeito para os fenomenólogos, ele é um cogito, mas não como pensado por Descartes, que duvida da existência do mundo, mas portador de um pensamento aberto a ele. Isso Husserl fez aprofundamento a consciência transcendental de Kant. O pensamento, tal como ele o considerou, deixou de ser um arquivo de imagens de um mundo do qual posso duvidar, para ser uma relação com o circundante. Daí seu caráter originalmente dialético, não no sentido hegeliano de síntese de opostos, mas como encontro de duas realidades diferentes, complementares e insuprimíveis.[3]

---

[1] David Hume na *Investigação acerca do entendimento humano* distinguiu claramente a percepção dos fatos de sua posterior representação. Uma coisa é experienciar o sol se pôr, outra é lembrar desse acontecimento mais tarde. Hume afirma na seção II (1989, p. 69): "Quanto refletimos sobre nossas sensações e impressões passadas, nosso pensamento é um reflexo fiel e cópia dos objetos com veracidade, porém as cores que emprega são fracas e embaraçadas em comparação com aquelas que revestiam nossas percepções originais".

[2] Na *Crítica da Razão Pura*, Kant afirmou (1987, p. 39): "o efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo é a sensação. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante a sensação denomina-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômento".

[3] No capítulo sexto de *Experiência e Cultura*, Miguel Reale explica que um dos equívocos de nossos dias é reduzir a questão da dialética ao legado hegeliano e marxista e lembra outras formas de dialética proposta em nossos dias por Benedetto Croce, Merleau-Ponty, Luigi Bagolini, Michele Federico Sciacca e vários outros ou de complementaridade, como ele prefere. Essas formas contemporâneas se caracterizam, entre outras coisas por (2000, p. 156): "repulsa a qualquer possibilidade de se dialetizarem elementos contraditórios" e "a compreensão dialética entre termos contrários ou simplesmente distintos, desde que se relacionem, sem se reduzirem à identidade".

A superação da forma de entender o conhecimento construída pelos antigos gregos foi deixada para traz nos tempos modernos pela subjetividade cartesiana e aprimorada no idealismo moderno. Mas o idealismo criou um novo problema ao tornar a realidade expressão do pensamento. Tal conclusão foi revista pela fenomenologia que deu um passo além do idealismo. A consciência intencional significou a superação do idealismo moderno no sentido de que o pensamento é fruto da presença humana no mundo, o que exige a consciência que pensa, mas também um mundo real cuja existência perde o caráter problemático, tornando-se algo que aí está e pode ser percebido como o relógio que está na parede. E de forma complementar a esse reconhecimento, o sujeito que pensa e escolhe também encontra-se no mundo, mas é um ser diferente dos demais. E esse ser que se encontra aí no mundo (o homem denominado existente) que o pensa e escolhe, se faz em relação continua com o mundo.

O mundo que está aí e o sujeito que se descobre nele estabelecem relações. A percepção é o modo pelo qual o sujeito experimenta o mundo. E a percepção, nessa forma de entendimento, possui duas características fundamentais. A primeira é que um objeto percebido, voltemos ao exemplo do relógio de parede, encontra-se no espaço. Ele pode estar sobre uma mesa, ou pendurado numa parede, ou mesmo sendo segurado por alguém. A percepção desse relógio somente é completa se inclui esse espaço a sua volta, sem tal fundo não há uma percepção completa, mas uma imagem artificialmente projetada do relógio ou abstraída da percepção. Em outras palavras, uma figura somente é real se está sobre um fundo, do qual não pode se desprender.[4] E a percepção é total da figura e fundo e ela se modifica, conforme deixa de ser figura para ser fundo ou quando se desloca de um ponto do espaço para outro.

A segunda característica da percepção considera o potencial perceptivo, isto é, a figura contemplada sobre um fundo, o relógio numa parede por exemplo, não se desprega das possíveis percepções que ela fornece. Em outras palavras, se vejo o relógio apenas de frente e não considero as suas costas ou como ele é de lado, não tive uma percepção do objeto, pois a

[4] O psicólogo Jorge Ponciano assim resume essa relação (1985, p. 74): “A figura não é uma parte isolada do fundo, ela existe no fundo. O fundo revela a figura, permite a figura surgir. O que o cliente diz jamais pode ser entendido em separado, pois a figura tem um fundo que lhe permite revelar-se e do qual ela procede”.

percepção não pode se reduzir ao que aparece num único momento, mas incluir o que é contemplado de forma potencial. O objeto da percepção é um sistema de significados que contempla a relação figura e fundo, sobreposta à atualidade e potencialidade do objeto percebido.

É essa compreensão de percepção de significados e de conhecimento como intencionalidade que foi assumida pelas psicologias fenomenológicas diante das observações do fenômeno que tratam a percepção como sensação elementar, isolada e pontual provocada por um estímulo que pode ser expresso de forma quantitativa. [5]

2. A consciência e a relação com o mundo na perspectiva fenomenológica

Se fossemos ficar na concepção de Edmund Husserl, que resumimos no item anterior, deveríamos focar num fundamento para os conhecimentos científicos. A procura desse fundamento não significa que a ciência não funcione sem ele, na verdade a ciência o toma como existente, mesmo sem considerar a questão. Um químico, no seu laboratório por exemplo, não se pergunta pelo fundamento do seu conhecimento, não se pergunta pelo sujeito e objeto da sua ciência e como ele formata seu saber. Simplesmente faz seus experimentos e relata os resultados considerando-os verdadeiros.

Quem faz esse questionamento é a Filosofia, é ela que se ocupa do fundamento e quer explicar como se dá o relacionamento entre o sujeito e o objeto de que os cientistas não se ocupam. Husserl começou essa busca pela suspensão do juízo que se faz sobre as coisas porque nas ciências humanas o modo como se pensa os fundamentos alteram a prática da ciência. Com isso ele esperava ficar na percepção mesma e evitar a polêmica que se formou entre realistas e idealistas. No entanto, Husserl acabou reconhecendo que fazer a suspensão do juízo sobre as coisas somente seria possível se o homem estivesse isolado de tudo, mas o mundo onde ele vive não funciona assim. O homem está aí, ou vive numa circunstância, como dizia o filósofo espanhol José Ortega y Gasset. Por isso, Husserl se encaminhou para um entendimento

[5] Id. p. 19: “a quantificação que caracteriza as ciências da natureza, invadiu também a ciência psicológica. Hoje mede-se tudo: sensações, emoções, inteligência. Pode-se, no entanto, perguntar qual a relação definida entre o que foi medido e o que resta por medir na mesma coisa, ou seja qual é realmente a quantidade medida”

semelhante ao orteguiano, isto é, o mundo vivido é o mundo que o sujeito experimenta. Esse mundo vivido pelo indivíduo é aquele no qual ele se levanta pelas manhãs e vai correr, onde ele se apaixona, casa-se e tem filhos, sente mais ou menos calor quando corre no sol. O mundo em que o relógio de parede que faz tic-tac ele recebeu de seu avô que foi seu grande amigo na infância.

Na medida em que Husserl radicalizou o retorno às coisas mesmas ele se deparou com o mundo vivido. [6] Esse mundo mostrou que, embora seja possível construir conhecimentos objetivos sobre o seu funcionamento, seu fundamento último é a experiência de realidades vividas de forma singular. Isso foi o que Ortega y Gasset também pretendeu dizer com a noção de perspectiva, ela é a experiência particularíssima que cada homem faz na circunstância. [7] É a partir dessa experiência básica, própria de cada homem, que é possível formular a verdade de cada pessoa. É de onde ela constrói o saber objetivo do mundo, o que é possível quando se compartilha suas experiências.

A descoberta da experiência singular como a realidade radical do conhecimento ou da vida, isto é, o mundo vivido de Husserl era o que precisávamos entender para considerar a hermenêutica fenomenológica de Martin Buber, pois ele parte dessa experiência radical de compreensão do mundo. Buber a detalha e a diferencia conforme se refira à relação com as coisas ou com as pessoas, sem falar das combinações possíveis como é tratar pessoas como coisas.

Martin Buber resume essas relações numa dualidade expressa em duas palavras princípios *Eu – Tu* e *Eu – Isso*. Eis como ele praticamente inicia seu livro *Eu e Tu* (2001, p. 51):

---

[6] No livro *Compreender Husserl*, a autora Natalie Depraz explica o mundo vivido como aquele (2008, p. 119): "índice único e solo de nossa inscrição prática, sensível e comunitária enquanto sujeitos encarnados. Nasce da necessidade vital de reenraizar as abstrações científicas sem seu ambiente imediato e prático".

[7] No ensaio *Verdad y Perspectiva*, de 1916, Ortega y Gasset assim explica essa singularidade existencial de forma próxima à noção de mundo vivido (p. 19): "Onde está a minha pupila não está outra, o que da realidade vê a minha pupila não o vê outra. Somos insubstituíveis, somos necessários". E mais adiante completa (id., ibidem): "A realidade, pois, se oferece em perspectivas individuais. O que para alguém está em último plano, se encontra para outro em primeiro termo".

> As palavras princípios não são vocábulos isolados, mas pares de vocábulos. Uma palavra princípio é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isso no qual, sem que seja alterada a palavra princípio, pode-se substituir Isso por Ele ou Ela. Desse modo o Eu do homem é também duplo.

Não se pode dizer que a hermenêutica buberiana se resuma a essas duas formas de experiência do mundo vivido, mas estão nelas a base que depois de desdobrará numa forma importante de interpretar a compreensão do mundo, inclusive da consciência histórica da humanidade.

3. As variações do mundo vivido pelas relações pessoais

Coexistir é realidade humana fundamental, em nenhum momento da vida do indivíduo ele está completamente separado das coisas e dos outros, isto ficou dito na noção de mundo vivido de Husserl. Viver é relacionar-se e a consciência o reconhece pela intencionalidade. [8] Intencional é a consciência de algo, como se mostrou no início desse trabalho, isto é, ela se efetiva na relação entre o cogito e o mundo resumida na sigla S-O. Em Buber essa relação assume duas formas como se esclarece em *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* (2017, p. 204):

> O Tu e o Isso ocupam na consciência o lugar do objeto na consciência intencional. O Isso é claramente um objeto quando se refere à coisa, mas pode também representar a relação com outro homem, quando esse é tomado como objeto. Na forma de relação Eu - Tu, embora o Tu ocupe o lugar do objeto, Buber pretende que ele seja caracterizado pela reciprocidade entre os interlocutores, de modo que ambos se abram um para o outro. É uma forma de relação baseada no encontro com o outro e no esforço para interagir com seu mundo. Logo somente na relação Eu - Tu se pode falar propriamente em alteridade, porque o Tu atua em reciprocidade e simultaneidade. Estamos diante de um pensamento segundo o qual o sujeito se constitui no encontro com o

[8] Na *Iniciação Filosófica*, Jaspers comenta a intencionalidade da consciência do seguinte modo (1987, p. 28/9): “Sempre os objetos constituem o conteúdo de nossa consciência se contrapõem a nós exterior ou interiormente. Não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto”.

> outro, inaugurando uma cadeia de relações que inclui as pessoas, grupos e até a natureza. Porém, as relações constitutivas como Tu são com um outro Eu. Esse aspecto se esclarece no posfácio escrito pelo autor, a relação com o isso não se realiza como alteridade.

Uma das mais criativas reflexões sobre a intencionalidade da consciência foi proposta por Martin Buber em *Eu - Tu*, (1923). O livro foi concebido em três partes: na primeira o autor comenta a intencionalidade a partir das palavras - princípio, na segunda aborda a intersubjetividade e, na última, refere-se a Deus ou à relação com Ele. Trata-se de ensaio pouco sistemático, mas vivo e dinâmico mostra como a consciência compreende e se relaciona com o que a cerca. A essas três partes o autor apensou um *post-scripitum* (1957) onde esclareceu questões que provocaram polêmica e incompreensão quando do lançamento da obra. Este apêndice, escrito mais de três décadas depois da publicação do texto, consolida a reflexão sobre o tema nuclear de sua filosofia. O livro é geralmente apresentado como uma ontologia da relação, porque as palavras princípios são mais que intencionalidades dinâmicas de sentido fenomenológico que traduzem a forma como o homem interpreta o mundo. Von Zuben em *Martin Buber, cumplicidade e diálogo* explica que a intencionalidade se completa numa ontologia da presença. Ele explica essa passagem (2003, p. 84):

> Eu e Tu não é somente uma descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo (...), mas também e sobretudo uma ontologia da relação, mais densamente, uma ontologia da presença. Podemos dizer que a principal intuição de Buber foi exatamente o sentido do conceito de relação, *Beziehung*, para designar aquilo que, de essencial, acontece entre seres humanos e entre o homem e Deus.

Uma tal compreensão vem das palavras-princípio resumirem a existência humana na relação insuperável com as coisas e com os outros. Um ser que não pode ser pensado fora dessas relações é, portanto, um ser-por-outro. Nas palavras de Buber esse reconhecimento assim se expressa (2001, p.

51): “Não há eu em si, mas apenas o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra princípio Eu-Isso”.

A primeira parte da obra traz a chave hermenêutica para a compreensão das outras duas. As palavras-princípio fornecem o esquema de compreensão das relações humanas. Os dois pares são, respectivamente: Eu-Tu e Eu Isso, sendo o Isso substituível por Ele ou Ela. Para Buber, quando se fala Tu ou Isso, pronunciam-se palavras-princípios, que resumem as formas possíveis de compreensão e relação com o mundo. E como Buber descreve essa situação?

Ele o faz diferenciando o Tu e o Isso. O primeiro refere-se à aquilo que não pode ser objetivado e, portanto, não pode ser possuído pela consciência. É onde ocorre a plenitude da relação que o fundamental da intersubjetividade. [9] Como representação do mundo essa relação é nada, pois não pode ser objeto da consciência. Por isso, Buber não trata a relação com o outro como Tu como experiência, pois somente é possível experimentar coisas tornando-as objeto. Logo, as experiências (2001, p. 52): “lhe apresentam apenas um mundo constituído por Isso, Isso e Isso, Ele e Ela, de Ela e Isso”. O Isso em qualquer de suas formas, exprime a experiência do mundo, ainda que essa experiência, como fenômeno, esteja no experimentador, e não seja algo que ocorra entre ele e o mundo. Buber explica (id., p. 53): “o experimentador não participa do mundo: a experiência se realiza nele e não entre ele e o mundo”. Conforme Sidekum, isso significa que essa palavra princípio leva o homem ao mundo da utilidade e da objetividade (1979, p. 63): “A palavra princípio Eu – Isso é fundamento do relacionamento objetivante, não é fonte de comunicação, pois leva, dentro do seu íntimo, a força da separação”.

Ao mencionar as relações humanas, o filósofo aponta três esferas onde elas se dão: a primeira é a natureza, a segunda a comunidade humana e a terceira os seres espirituais. Na primeira a relação não contempla a linguagem, isto é, a natureza é muda, na segunda, entre homens, a linguagem surgirá. Na

[9] Antônio Sidekum no livro *A intersubjetividade em Martin Buber* explica o sentido dessa plenitude afirmando (p. 59): “Essa relação ente o Eu - Tu é originária, na filosofia de Buber. Acontece em estágio primordial da existência humana. É antes de tudo, uma atitude que há de tornar plena a existência humana, pois o homem é sempre um ser incompleto, quando consideramos o eu em si”.

terceira com os seres espirituais, apesar dos mistérios que a envolvem, é possível propriamente pronunciar a palavra-princípio, mesmo que não com os lábios. Todas essas esferas, em seus diversos níveis, trazem o sopro do divino, consistindo nisso a crença profunda do filósofo que pensa o homem relacional pelo olhar da fé. Assim, mesmo sem perder o caráter filosófico, esse pensamento tem como pano de fundo a crença de Buber na fé judaica, muitas vezes contemplada nos ensinamentos hassídicos. [10] Ele diz (2001, p. 53/4): “Em cada uma das esferas, graças a tudo aquilo que se nos torna presente, nós vislumbramos a orla do Tu eterno, nós sentimos em cada Tu, um sopro provindo dele, nós o invocamos à maneira própria de cada esfera”.

A primeira relação é com a natureza e ela permite a experiência fenomenológica fundamental já que posso experimentar os movimentos da árvore, a respiração das folhas e a sucção da raiz. Porém posso também procurar entende-la a partir de uma imagem, esclarece o pensador (p. 54): "Eu posso classificá-la numa espécie e observá-la como exemplar de um tipo de estrutura e de vida".

A segunda esfera contempla as relações entre os homens e elas pressupõem outras existências semelhantes à minha que surgem na vida social. Dessa forma, a vida do homem se tem na relação com as coisas um movimento inicial é na sociedade que ela ganha consistência e autenticidade. Outros fenomenólogos trabalharam essa questão mostrando que, sem abrir mão dos estudos científicos, o homem se torna mais humano no contato com seus semelhantes.[11] Porém, nesse ponto, Buber faz uma contribuição pessoal, esclarecendo que se essas relações não são propriamente experienciáveis porque não se deixam apreender como o fenômeno, nem possuem utilidade ou função, elas são do tipo Eu - Tu. Explica Buber (id., p. 55): “Eu não experiencio o homem a quem digo Tu. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-

[10] No livro *A lenda do Baal Schem*, Buber refere-se à presença permanente de Deus numa dualidade pela qual Deus se faz presente no mundo. Buber explica (2003, p. 31): “Deus caiu no mundo criado e de seus atos: na essência de Deus, Elohut, que está oculto nas criaturas, e na presença de Deus, a Schekhiná, que habita nas coisas, errante, perdida e dispersa”.

[11] Wilhelmus Luijpen resume essa compreensão fenomenológica em Introdução à fenomenologia existencial como se segue (1973, p. 266): “A ideia de que a existência individual não pode atingir nenhum nível de autenticidade, sem se realizar em formas de coexistência, coincide com a verificação da ciência sociológica de que o indivíduo sempre se encontra como já estando incorporado em certas ligações grupais, que o determinam completamente”.

princípio. Somente quando saio daí posso experimentá-lo novamente. Lembrando como diz Cromberg (2005, p. 40): "que experimentar representa, para Buber, uma aproximação superficial com as coisas – por mais profunda que seja a experiência – e um distanciamento do Tu". Logo, para a relação Eu-Tu é imprescindível a presença e a relação não sobrevive sem ela. [12] O que permanece sem a presença é o Objeto que não é duração, mas fixidez, interrupção, ou ausência de relação. E aqui se manifesta o aspecto nuclear do caráter relacional do homem, as relações Eu - Tu, na ausência do Tu se convertem em Eu - Isso, o que significa que o que ficou depois do encontro vivido foi uma reprodução fixa da vida, que em si dinâmica e inobjetivável no que ela é de mais profunda. [13] E assim acontece toda vez que o outro se torna um objeto, um Isso.

Essa distinção é fundamental e ela expressa a relação entre o Eu e os demais entes. Buber recusa outras distinções que resumiam a relação do homem com as coisas e com outros homens vindas da tradição kantiana[14] ou mesmo fenomenológica. Essas distinções foram tema do neokantismo e do culturalismo que distinguem entre o ser e valor, ou, ainda melhor, entre a categoria da existência e a categoria valores.[15] E a esse debate vindo da tradição kantiana que Buber avalia como se segue (id., p. 57): "a verdadeira demarcação sem dúvida flutuante e vibrante, não se situa entre a experiência e

[12] Cromberg explica que o que significa presença como se segue (2005, p. 41): "A relação não se dá entre Eu e as propriedades, mas entre Eu e uma totalidade que, para Buber, é muito mais que todas as propriedades juntas: é a presença". Temos aqui aquela ideia da Gestalt de que o todo é mais que a soma das partes.

[13] Jaspers também considera o existente concreto mesmo como sendo inobjetivável, considerando-o uma das manifestações englobantes e o englobante, segundo explica (1987, p. 29): "não pode ser nem objeto nem sujeito". Buber considera que essa é a situação do encontro Eu – Tu.

[14] Kant distinguiu na conclusão da *Critique de la raison pratique* as experiências fundamentais do homem em dois grupos conforme se referisse ao mundo do ser e do valor como se segue (1985, p. 801/2): "Duas coisas enchem o espírito de uma admiração e de uma veneração sempre novas e sempre crescentes, na medida da frequência e da perseverança com a qual a reflexão a elas se apega: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim". É a essa tradição que Buber se refere.

[15] Na avaliação de Antônio Paim, com Emil Lask, a escola culturalista alemã reorganiza a unidade do espírito assim contemplando as diferentes formas de relação que o homem estabelece (1995, p. 20): "com a obra de Lask estava aberto o caminho para a reconquista da unidade do espírito, mediante a legitimação da experiência ética, jurídica ou cultural, e não apenas a experiência natural".

a não-experiência, entre o dado e o não-dado, nem o outro mundo do ser e o mundo do valor, mas em todos os domínios entre o Tu e o Isso".

O homem necessita trazer a vida para o mundo do Isso. Nesse espaço das coisas ele encontrará apoio diante da tentação do nada e nesse mundo construirá a objetividade. Porém, o homem não pode se contentar em viver aí porque (id., p. 58): "a humanidade reduzida a um Isso, tal como se pode imaginar postular ou proclamar, nada tem em comum com uma humanidade verdadeiramente encarnada à qual um homem diz verdadeiramente Tu". Assim, o homem vive no Isso, mas é chamado também ao encontro face a face, onde ele identifica um Tu e também se apresenta como um. O sentimento é parte do mundo do Isso, o amor o lança no mundo do Tu. Ele esclarece (id., p. 59): "os sentimentos nós o possuímos, o amor acontece. Os sentimentos residem no homem, mas o homem habita o amor. Isto não é simples metáfora, mas a realidade". Assim, os grandes encontros do homem somente ocorrem no plano do Tu e é nesse plano que Jesus realizou os maiores prodígios. Ele vive cada encontro de forma única. E dessa forma a relação atua em cada um de modo que o modifica. É no encontro que se atinge seu ponto mais profundo (ibidem): "a exclusividade ressurge sempre de um modo maravilhoso; então ele pode agir, ajudar, curar, educar, elevar, salvar."

A grande tristeza humana é que a relação, logo que deixa de ser encontro presencial, joga o Tu na lembrança, o mundo do Isso. Por mais interessante que seja a lembrança do Tu, ela é ainda redutora, pois somente captará uma ínfima parte do Tu que se afastou (id., p. 60): "cada Tu, neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade". Para dizê-lo numa interessante metáfora onde Tu e Isso se entrelaçam, Buber lembra a borboleta e o casulo, onde o segundo é o Isso e o Tu a borboleta (id., p. 61): "O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem sempre estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade". [16] A metáfora quer significar que a relação pessoal fica latente na relação causal com

[16] Em livro que utiliza essa metáfora como título Cromberg sintetiza magistralmente essa relação entre o Isso e o Tu (2005, p. 35): "o mundo do Isso está à espera do Eu para ganhar asas e transformar-se em Tu".

as coisas, sugerindo uma hermenêutica na qual as relações podem nascer do conhecimento objetivo ou científico do mundo.

A relação Eu-Tu contempla encontro entre espíritos, mas historicamente contemplou variações. O homem primitivo muitas vezes teve com as coisas uma relação mística, oculta. Ele mirou uma coisa e com ela se relacionou como se fosse Tu. Assim uma pedra adquiriu magicamente o poder de proteger. Buber esclarece (id., p. 63): “A ideia de mundo dos primitivos é mágica, não pelo fato de ter como centro o poder mágico do homem, mas porque esse poder é uma variedade particular do poder mágico universal do qual provém toda ação essencial”. Isso ocorreu porque esse homem estabelece a relação antes de se perceber como Eu. Porém tal realidade se perdeu com a civilização. O que ocorreu foi que o Tu dessas relações primitivas tornou-se percepção e houve uma profunda modificação na realidade humana com o distanciamento entre o sujeito e o percebido, a consciência e objeto. Vemos surgir uma barreira (id., p. 65): “a palavra princípio, Eu-Isso, a palavra separação foi pronunciada”.

O homem primitivo não apenas pensa o mundo de forma mágica, ele o sente assim. Ele experimenta uma nostalgia do que ficou no tempo vivido não por culto do passado, mas por um vínculo com o universo, que na infância da humanidade é metaforicamente comparado com a gestação, quando um mundo se perde com o nascimento. Essa metáfora foi trazida da mística judaica como se segue [17](p. 66): "o homem conheceu o universo no seio materno, mas ao nascer tudo caiu no esquecimento." A criança vive essa dinâmica nas suas experiências e perplexidades. À medida que cresce sente a nostalgia do Tu como algo que se perdeu do vínculo inicial com o universo pela mãe. [18]

Como termina a parte inicial de *Eu e Tu*? No capítulo 11 do livro *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* foi feito

[17] Pela força dos mitos hassídicos na meditação filosófica e estudos historiográficos de Buber, Mônica Cromberg considera (2005, p. 35): “o hassidismo, enquanto fato histórico, a crisálida do pensamento de Buber”.

[18] Embora aqui se comente que o homem primitivo se relaciona com o Isso como se fosse Tu, essa forma de relação, conforme observa Mônica Cromberg, somente ocorre depois que o Eu se afirma separando o corpo e a natureza. Ela explicou (2005, p. 65): “Inicialmente o corpo justapõe-se ao seu meio ambiente e ainda não se reconhece como distinto. Sua relação com ele é de mera contiguidade. O corpo ainda não se reconhece como Eu. Mas quando o eu se evidencia e se torna evidente em sua separação, o corpo se distingue de seu meio ambiente e se descobre a egoidade”.

um pequeno resumo que nos fornece uma ideia de como isso se processou (2017, p. 207/8):

> O Eu só se torna Eu na relação com o Tu. Muitas vezes, mas nem sempre, a relação com o Tu desaparece para dar origem ao Isso. Há casos em que fica o Isso em si, à espera de nova relação. O mundo, no entanto, somente pode ser objeto quando deixa de ser Tu para tornar-se Isso. Como nem sempre o processo é linear o mundo aparece na duplicidade, ele é o Ser que não se objetiva e entes que se objetivam. O Ser é aquilo que (p. 71): "o confronta, mas sempre como uma presença e cada coisa ele a encontra somente enquanto presença, aquilo que está presente se descobre a ele no acontecimento e o que acontece, se apresenta a ele como Ser". E, finalmente, na relação com o Tu surge o amor, pois o amor não se manifesta quando o que se pretende é experimentar e utilizar, os modos do Isso. Esse entendimento remete ao imperativo categórico de Kant em que as relações éticas somente são possíveis quando o outro (ou Tu) é um fim em si mesmo.

A segunda parte da obra trata da história do gênero humano com a emergência do mundo do Isso. As civilizações se afirmam nesse sentido, explica Buber, ao reconhecer o caráter de utilidade das coisas, elas iniciam sua jornada no mundo do Isso. E elas não só identificam coisas como aprendem de outras civilizações outros objetos com quem têm contato. Isso pode ocorrer por contato direta ou de maneira indireta. Exemplo do primeiro caso foi o contato dos Romanos com os Gregos e do segundo o retorno da renascença aos clássicos. O mundo do Isso é o mundo da experiência e da utilidade. Na medida em que o homem desenvolve, geração após geração, diferentes técnicas para vencer seus desafios de viver, amplia-se sua presença no mundo do Isso.

O mundo do Tu é diverso da percepção dos objetos, ele se apresentará na fala, na arte ou ação, isto é, nos espaços humanos que estão abertos ao mistério. Quanto menos o homem frequentar esse espaço que não contempla o inefável, mais objetos surgem, mais ele mergulha no mundo do Isso. Pelos objetos ele pode ir além, chegar ao Ser. O que ele percebe pertence ao mundo do Isso não é o próprio Ser, mas não se fecha a ele. Ele assim esclarece

o mundo do Isso (p. 75): "o que o homem viu pode considerá-lo como um objeto, compará-lo com outros objetos, ordenar objetivamente, porque nada pode ser integrado na soma de conhecimento, senão na qualidade de um Isso". O processo se dá nos diversos campos da cultura, mas ele não pode se fechar na percepção. Na arte, por exemplo, a forma do belo somente se mostra numa imagem que é sua representação presente da beleza na matéria. Ele explica (id., p. 76): “como em um sonho, ele procura o encontro com o homem a fim de quebrar o encanto e abraçar a forma por um instante atemporal.” Em outras palavras, o mundo é percebido como ação, mas essa, como não se fixa num objeto, não se objetiva e nem se mostra numa imagem. Então é possível abrir-se ao mistério. Diz o autor (p. 76) "é aí que o Tu provindo de um profundo mistério aparece ao homem".

O aprimoramento da experimentação e utilização favorece a separação entre o Eu e o Isso dando origem a duas zonas segundo se fique no domínio de um ou de outro: a das instituições e dos sentimentos. A primeira contempla o fora, diz Buber (id., p. 77): “onde se está para toda sorte de finalidades, onde se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, concorrência, etc. É o mundo dos negócios”. A outra zona é a dos sentimentos e contempla a intimidade (ibidem): “os sentimentos são o dentro, onde se vive e se descansa das instituições”. O homem não pode ficar apenas em uma dessas zonas, precisa ir de uma a outra.

Os integrantes de uma instituição não têm vida pública. Para tê-la é preciso que vivam seus sentimentos. Sem sentimentos um grupo não forma comunidade, somente se tornará uma se as pessoas se cuidarem mutuamente. Neste caso o grupo se converte numa comunidade de amor. Porém uma comunidade não necessita apenas de sentimento, mas de relações Eu – Tu que se mostram no núcleo fundante e nas relações pessoais. O que vale para uma instituição como o Estado igualmente vale para uma família (id., p. 79): “o matrimônio nunca se regenerará senão através daquilo que sempre fundamentou o verdadeiro matrimônio: o fato de que dois seres humanos se revelam Tu um ao outro”. O que se mostra na palavra princípio Eu – Isso não é mal, pois a vida social necessita do mundo do Isso, apenas é insuficiente e se torna mal quando exclui as relações Eu – Tu. Vivemos um tempo de dificuldades,

avalia Buber (id., p. 80): “da tirania do Isso crescente sob a qual o Eu, cada vez mais incapaz de dominação, sonha ainda que é o mestre”. Assim, o mundo do Tu fecunda o do Isso (id., p. 81): “as estruturas da vida humana em comum, extraem a própria vida da plenitude da força de relação que lhes penetra por todas as suas partes e sua forma encarnada eles o devem à ligação dessa força ao espírito”.

Para Buber pouco importa se o Estado comanda a economia (como no socialismo) ou a Economia ao Estado (como no capitalismo), enquanto ficarem no isso o Estado não será mais livre e nem a economia mais justa, pois (id., p. 82): “por si mesmas essas instituições não podem tornar-se nem livres, nem justas”. Em síntese, o mundo do Isso é o mundo da causalidade, da natureza, das leis da ciência e o do Tu o espaço da liberdade, onde a causalidade não está presente. [19] Eles se completam e articulam. Para Buber, o mundo do Tu dá amplitude ao outro. Ele explica (id., p. 83): “a causalidade não oprime o homem ao qual é garantida a liberdade”.

Considerando essa realidade, Buber entende que todas as grandes civilizações precisam de um encontro inicial para sua formação e sustento. Ele explica (id., p. 84): “Toda grande civilização comum a vários povos repousa sobre um evento originário de encontro, sobre uma resposta ao Tu como aconteceu nas origens, ela se fundamenta sobre o ato essencial do Espírito”. Sem a força dessa origem uma civilização se limita ao mundo do Isso e somente se nutre das ações extraordinárias de espíritos isolados. Encontra-se fadada ao enfraquecimento e desaparição.

No decorrer do tempo, avalia Buber, temos épocas mais e outras menos esplendorosas (ou mórbidas), essas últimas oprimem o homem. [20] Essa

[19] Fica considerada dessa forma aquela distinção que o kantismo colocou na razão pura e na razão prática, a primeira regulando o conhecimento e a outras as escolhas éticas, uma vez que a relação entre liberdade e necessidade não é simples de ser resolvida. É esse problema que Buber resolve articulando o mundo do Isso e do Tu. O kantismo de outro modo chega a conclusão parecida como lembra Marta Mendonça em Necessidade natural e liberdade na *Crítica da Razão Pura* (2007, p. 186): “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única forma de causalidade; há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar – e a antítese – não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza – podem ser ambas verdadeiras, desde que consideradas em planos diferentes”.

[20] Em Ortega y Gasset essa ideia também se encontra presente para comparar um tempo em que as coisas aparecem na plenitude ou em decadência. Em *Idea del Teatro* afirma (1997, v. VII, 1997, p. 447): “é condição de toda realidade passar por esses aspectos de si mesma: o que é quando é com plenitude ou em perfeição e o que é quando é ruína”.

ideia apareceu de diferentes modos na filosofia ocidental. Para Saint-Simon, por exemplo, como se resumiu em *Mauá e a ética saint-simoniana* (Carvalho, 1997, p. 162): "a história se constitui como unidade contínua, porém sustentada num princípio dialético segundo o qual as épocas se opõem com razoável grau de organização e progresso, seguidas de outras de decadência". Para Buber, o afastamento das relações Eu-Tu é o que caracteriza os tempos mórbidos ou de decadência. Nos dias em que vivia, Buber considera que se vivia tempos mórbidos marcados pelo biologismo e historicismo. Ambas as teorias proclamavam a teleologia e assumiam a noção de causalidade ilimitada segundo comenta (id., p. 86): "O dogma do curso inelutável das coisas não deixa, porém, lugar à liberdade, nem para a revelação mais concreta, aquela cuja força serena modifica a face da terra: a conversão". Ficar preso nos mecanismos da causalidade impede o homem elevar-se às relações Eu-Tu. O homem livre é aquele que se liberta das determinações do mundo do Isso e assume como missão realizar o seu destino. [21]

A liberdade significa acreditar no que une o Eu a algo que ele não consegue objetivar, mas que ele crê ser fundamental para a construção de seu destino (id., p. 88): "o homem livre é aquele cujo querer é isento do arbitrário. Ele crê na atualidade, isto é, ele acredita na dualidade real do Eu e do Tu". O homem revela uma fé no diálogo com o que transcende o imediato. Essa crença não é irracional, mas convive com o que não se objetiva, guardando semelhança com o conceito de englobante de Jaspers, a convivência com o mistério e a possibilidade de dialogar com o imponderável. [22]

As palavras princípios traduzem duas formas de comunicação com o mundo, a palavra Eu-Tu revela uma subjetividade sem genitivo, a palavra Eu - Isso traduz a experiência das coisas e revela o propósito de sua utilização. As palavras-princípio traduzem os modos da presença humana no mundo, como

[21] A ideia de missão aparece para os fenomenólogos como aquilo que o homem tem que realizar em substituição a um ideal de vida nos termos que aparece na filosofia kantiana. Ortega y Gasset escreveu na *Misión del Bibliotecário* (1994, p. 210): "A pedra não pode deixar de gravitar, mas o homem pode muito bem não fazer isso que tem que fazer". É o que também se observa aqui, porém há um elemento que singulariza a abordagem de Buber, a missão é algo que afasta dos movimentos causais pela abertura ao Tu.

[22] Diz Jaspers em *La fé filosófica* que (2003, p. 22): "fé em sentido lato significa estar presente nas polaridades, pois essa presença não se pode obter em nenhum caso por imposição do entendimento".

pessoa e como egótico (p. 91): "A pessoa diz: eu sou, o egótico diz: eu sou assim. Conhece-te a ti mesmo para a pessoa significa conhece-te como Ser". Enquanto apreende o ente pelas relações causais o sujeito se afasta do Ser, quando se abre à transcendência se relaciona com Ele, mesmo que não o conheça. E o exemplo desse encontro com a transcendência vive-o na plenitude Jesus de Nazaré para quem o Eu se abre à transcendência numa perfeita relação de entendimento (p. 93): "o Eu da relação absoluta, na qual o homem atribui o seu Tu o nome de Pai, de tal modo que, ele mesmo, não é senão o Filho, nada mais que o Filho".

Quando a relação se esvai o sujeito mergulha no misticismo. Então já não há relação e sem ela o Ser não se mostra. No misticismo o homem oscila entre um Eu que se dissolve no mundo e acaba. Por isso, o misticismo elimina as palavras princípio, enquanto somente como relação é possível interpretar o mundo. Eis o que significa a ausência de entendimento pela afirmação do misticismo (id., p. 97): “o Eu vazio está totalmente repleto de mundo ou submerso na torrente do mundo”.

Na última parte do livro a relação com um Tu ganha amplitude. Ela surge como relação com Deus, não importa a forma adotada, assume o papel de intérprete do mundo, pois (id., p. 99): “pois aquele que proferindo a palavra Deus, quer realmente significar Tu (...) invoca o verdadeiro Tu de sua vida”. Esse é o ponto de chegada da hermenêutica da palavra princípio Eu – Tu, pois nessa forma a relação não pode ser limitada por nenhuma outra, pois a todas engloba e a todas resignifica. [23]

Foram diversas as maneiras que o homem encontrou para descrever a relação com o Grande Tu, porém elas eram limitadas. Essas formas de relação não se objetivam porque precisavam de elementos para dizer o que não é possível de ser dito com palavras humanas. [24] Buber avalia que não se trata de

[23] Na leitura de Sidekum, isto significa (1979, p. 76/7): “Aquele que entra na relação absoluta, com o inefável, não se preocupa com nada mais isolado, nem com as coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação. Entrar na relação pura não significa, necessariamente, prescindir de tudo, mas, sim, ver tudo no Tu; não significa renunciar ao mundo, e sim, dar uma significação legítima”.

[24] Sobre a inadequação das formas de descrever o encontro com Deus através de palavras humanas, comenta Oyakawa (2010, p. 60): “ou em outros termos, se não temos como descrever adequadamente a experiência religiosa por palavras humanas é porque esta palavra que nos é

abandonar o mundo sensível como aparente (numa espécie de platonismo), pois ele não é aparência; nem é necessário abandonar a experiência sensível, pois toda forma de experiência, mesmo quando tenha em vista Deus, leva ao mundo do Isso. Lembra Buber que essa forma de platonismo divide a realidade (id., p. 102): “aqui o mundo, lá Deus tal é a linguagem do Isso, assim como Deus no mundo é outra linguagem do Isso”. O único caminho válido para entender Deus é aceitar sua Presença como Tu. Eis a chave fundamental dessa hermenêutica (ibidem): "Deus é o totalmente Outro. Ele é também o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o *mysterium tremendum* cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio Eu".

E o que essa hermenêutica revela? Ela indica que apenas quando se toca o grande Tu essa forma de relação adquire seu significado maior, somente ela satisfaz o homem e clarifica as demais.

Muitas vezes, na história, a relação com Deus foi proposta como dependência. Sujeição é sentimento que surge no movimento da consciência (alma). Para essa consciência a relação com o Tu eterno promove uma união entre sentimentos contrários. Esse é um caminho ruim para entender o significado de Deus na vida do homem. Numa relação como essa o homem depende de Deus para existir, e Deus necessita do homem para adorá-lo. Porém na relação verdadeira, como a empreendida por Jesus de Nazaré, não estamos num movimento de dependência, mas de uma abertura à presença de Deus e uma disposição completa para ouvi-lo. Jesus viveu todo o tempo guiado pelo exclusivo propósito de escutar a vontade do Pai. E a palavra ao Pai era dada na certeza de que Deus igualmente o ouvia. Numa tal forma de relação nem o homem se coloca em Deus, nem Deus se coloca no homem, em outras palavras nem há unificação entre o humano e o divino, nem há identidade do divino com o humano. Por isso, o que se encontra em Jo 10, 30, “Eu e o Pai somos um” é uma metáfora de união e não dá a tônica do Evangelho. Ao contrário, o que ilumina o texto é o que se encontra em Jo 6,38: “porque desci do Céu, não para fazer a Minha vontade, mas a Daquele que me enviou” ou ainda melhor em Jo

endereçada transcende qualquer estabilidade e coerência possíveis; portanto qualquer comunicação razoável”.

5, 30: “Eu nada posso fazer por Mim mesmo; conforme oiço é que julgo e meu juízo é justo, porque não ouço a minha vontade, mas a vontade Daquele que me enviou”. Essas palavras de Jesus traduzem o que Buber considera ser o modo como Deus vem ao homem, dando-lhe uma missão e um mandamento, por sua vez, o homem encontrará Deus na contemplação e escuta. Não se pode perder a dualidade nessa relação. E a dualidade se perde tanto na experiência mística,[25] onde o homem desaparece em Deus, como na unidade com a divindade, que leva a glorificação e ao aniquilamento de Deus.

A doutrina da unidade, da qual o *Upanishad* é exemplo leva ao aniquilamento, sua representação é o sono sem sonho. A relação com o Tu não leva à unidade como sugerem os místicos, mas preserva a dualidade. [26] Buda, quando se refere à relação não avança na direção de uma unidade. Ele espera alcançar o fim da dor pela renúncia da volta à vida e da pretensão de existir. Ainda assim, seu propósito não é o dizer Tu. Explica Buber (p. 110): "Sua decisão no âmago do ser, parece levar à supressão da possibilidade de dizer Tu".

O caminho que vai até o Tu não é nem o da mística, nem o da unidade, mas o da dualidade. Só nela a relação com o Tu se conserva e onde se separa o Eu do Mundo para ligá-lo a Ele. Deus envolve, mas não é o universo. Pela palavra é possível estabelecer com Ele uma relação, um encontro. E assim, a antinomia de Kant, expressa na junção entre necessidade e liberdade, que ele resolveu na separação entre o mundo natural e o mundo da liberdade ética (expressos nas Críticas da Razão Pura e da Razão Prática), quando se aplica à relação com Deus mostra o paradoxo de que se estar nas mãos de Deus e, ao mesmo tempo, na dependência do próprio esforço. O mundo do Isso é coerente no Espaço e Tempo, o mundo do Tu não. Entramos numa espécie de tensão entre a inclusividade e exclusividade da relação com o Tu que se resolve numa

[25] Karl Jaspers observa que na experiência mística essa união entre o homem e Deus não pode ser expressa a não ser através da consciência intencional. Ele diz (1987, p. 32): “o místico afunda-se no englobante. O que é suscetível de expressão entra na cisão sujeito-objeto e nunca uma clarificação progressiva do infinito na consciência atinge a plenitude de sua origem”.

[26] Dessa forma Buber entenderá que a relação preserva a dualidade que Karl Jaspers somente encontrou na redução do Ser a um objeto da consciência, uma imagem, como se lê na *Iniciação Filosófica* (1987, p. 45): “Tal exigência é irrealizável. Já se tentou apreender sem imagens a impessoalidade de Deus, a pura realidade de Deus no que tem de inapreensível, desde a ontologia especulativa de Parmênides e Platão, ao pensamento hindu, bramânico, atmânico e chinês, mas nem estes conseguiram alcançar o que pretendiam. Sempre a imagem é necessária para o pensamento e a concepção humanos”

unidade onde a tensão é contemplada. E assim chegamos à compreensão da realidade a partir da hermenêutica das palavras princípios que foi assim resumida (CARVALHO, 2017, p. 213):

> Na compreensão de Buber temos uma realidade estratificada como para os fenomenólogos: o mundo físico (da consistência) na relação com a natureza; o mundo psíquico da relação entre os homens e o mundo *noético* da relação com os seres espirituais. É na relação com os homens que está a porta principal para o encontro com o Tu, as outras duas são portas laterais. Seria a solidão uma porta para o Tu? Apenas quando se entende solidão como afastamento do Tu, pois quando significa ausência de relação a solidão não é caminho válido para Deus. O contato com as coisas do mundo, mesmo com aquelas que eventualmente o homem idolatra, não equivale à relação com o Tu eterno, ou Deus. A relação com as coisas é uma relação de posse que não tem semelhança com a relação com Deus. E não se pode servir a Deus e ao dinheiro, porque diversos são os mundos do Tu e do Isso.

E como é a relação com Deus? Ela se faz como plenitude, confirmação e inseparabilidade, características separadas apenas didaticamente. Reciprocidade significa a dualidade da relação, a confirmação do sentido não se faz conceitualmente, mas como certeza. A inseparabilidade entre o sentido e a vida significa que sentido é algo para essa e não para outra vida. Então a revelação do Tu, eterna se faz presente no aqui e agora. Então (p. 123): "A fonte eterna de força brota, o eterno toque nos aguarda, a voz eterna ressoa, nada mais".

E assim se termina essa concepção hermenêutica. Tu e Isso traduzem relações distintas e expressam formas do homem se relacionar. O encontro dos homens com Deus parece com os raios de um círculo que se dirigem a um ponto central da circunferência. Seu propósito não é que o homem se ocupe de Deus, mas (p. 126): "que coloque à prova o sentido da ação no mundo. Toda revelação é vocação e missão". Portanto, relaciona-se com o Tu quem cumpre a missão que nasce desse encontro. A boa oração é a que mantém viva a relação com o Tu.

No entendimento de Buber, a História do homem é a aproximação misteriosa com o Tu, onde o mundo não satisfaz e aponta para a conversão originária. Para o homem esse movimento no sentido de Deus é conversão, para Deus esse movimento é redenção. E aqui um aspecto fundamental dessa hermenêutica, ela ajuda a compreender o sagrado.

4. Esclarecimentos necessários

A hermenêutica representada pelas palavras princípios foi revisada num pequeno texto apensado ao livro de 1923. Ele foi elaborado em 1957 e pretendeu explicar controvérsias do texto. Em relação às relações Eu-Tu com animais e plantas, Buber afirma que elas somente ocorrem no limiar e pré-limiar da dualidade, respectivamente, pois os animais não possuem espiritualidade profunda e as plantas não possuem nenhuma. Há nesse reconhecimento a adesão à teoria fenomenológica dos estratos segundo a qual podemos descrever diferenças básicas no mundo. [27] E onde não há espírito seria possível relação? E mesmo se houver, sem a presença real dele como num livro escrito por alguém já morto, será possível uma relação do tipo Eu - Tu? Muitas questões suscitou o pequeno livro. Quando uma presença, ainda que não física, tocar o eu uma tal relação pode sobrevir, embora o Tu continue inacessível. No outro caso, quando a relação for diante do que não contém espírito, um amuleto ou a lua, será possível a relação Eu – Tu numa forma mística ou metafórica? Não lhe parece possível tal alternativa, para que relações Eu e Tu ocorram é necessário que ela seja tomada (p. 134), "como uma ação que provém do Ser". E quanto à reciprocidade completa numa relação entre pessoas, seria possível? Parece-lhe que tal reciprocidade nunca é completa. Numa relação entre professor - aluno, mesmo quando o mestre e aluno se abrem a ela a mutualidade não será perfeitamente atingida. O mesmo ocorre na clínica psicoterapêutica, mesmo que o terapeuta procure o diálogo com seu paciente e esse olhe o clínico como

[27] A teoria dos estratos aparece em diversos fenomenólogos como no livro Filosofia do português Delfim Santos (1982, v. I, p. 269): “a relação das esferas a que já aludimos: unidades compostas de matéria-vida, de matéria-vida-consciência, e de matéria-vida-consciência e espírito. Da primeira temos como exemplo os seres vegetais, da segunda os seres animais e da terceira o homem”. Esse entendimento da realidade estratificada aparece em Karl Jaspers (1958, p. 193): "realidade quádrupla: matéria, vida, alma e espírito".

amigo, se a relação tiver alguma finalidade, a mutualidade não será total. A mutualidade completa ou a relação Eu - Tu somente ocorrerá numa relação onde a finalidade não estiver presente. E no caso da relação com Deus o que dizer? Não de Deus sobre quem nada é possível dizer, mas da relação? Relações Eu e Tu dependem de condições, a saber: espiritualidade (donde provém o espírito), naturalidade (que origina a natureza) e personalidade (base do ser pessoal de todos os homens). A relação com Deus pode se dar no nível Eu – Tu, nem sempre se dá como ocorre com qualquer outra criatura espiritual. Por isso, a relação com Deus não está acima ou à parte das outras relações desse tipo, mas é nela que Deus comunica uma mensagem a ser decifrada e entendida. Diz o autor (p. 138): "A palavra de Deus aos homens penetra todo evento da vida de cada um de nós, assim como cada evento do mundo nos envolve, tudo o que é biográfico e tudo o que é histórico, transformando-o para você e para mim, em mensagem e exigência".

5 A hermenêutica bíblica e das lendas judaicas

Essas duas formas de relação são necessárias para compreender a intersubjetividade, especialmente a Eu – Tu. Buber insiste que a relação mesma na palavra princípio Eu – Tu só se manifesta em imagens. [28] A relação com Deus toca na essência da comunicação e é fundamental interpretar a linguagem de Deus. Essa hermenêutica é essencial pois, como adverte Sidekum (1979, p. 78): “A história de Deus penetra, através da linguagem, na história dos homens e do homem em particular”. Isso ocorre pela revelação. Ela favorece uma compreensão específica tentada pela hermenêutica teológica onde “o conhecimento explícito das religiões se faz com teologia” (id., p. 80).

Quando aplicadas a um texto escrito, as palavras princípio são o ponto de partida, mas pedem complementos. Buber aprimorou os elementos de hermenêutica para textos antigos em dois livros: *Königtum Gottes* (*O Reino de Deus*, 2. ed. alemã de 1936) e *Os ensinamentos dos profetas* (1942). Nessas obras as palavras-princípio foram enriquecidas com outros elementos. Suas

[28] Como adverte Oyakawa, Buber desenvolve uma hermenêutica que não prescinde de imagens. Ele escreveu (2010, p. 57): “no concernente ao estilo pelo qual ele dá a conhecer suas ideias fundamentais, o recurso a imagens com um forte apelo imaginativo, parecem indicar uma disposição para o fluxo concreto da vida não se perca em puros construtos da mente”.

conclusões foram aplicadas e estruturadas no livro que dedicou a Moisés. Seu método superou a clássica divisão do texto bíblico em escolas ou tradições denominadas javista, eloista, deutoronomista, etc. Ele prefere separar os textos mais antigos dos mais novos, abrindo mão de estabelecer coerência entre eles. A comparação entre os textos não identifica a verdade ou falsidade de um em detrimento de outro, mas propicia compreendê-los. Normalmente os textos mais novos lançam luzes nos mais antigos. Como se pode esclarece em *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* (2017, p.65):

> O método de Buber ao invés de usar trabalhar a partir dessas tradições pretende separar os textos mais antigos dos mais novos e, sempre que possível, estabelecer o ordenamento histórico de sua montagem. E havia ainda uma outra razão para recusar o estudo pelas tradições. O texto bíblico, diz Buber, foi construído em camadas, com descrições e acréscimos sucessivos e são esses estratos que o método que ele empregou permite observar. O trabalho consiste em remover gradualmente os estratos acrescentados até se chegar aos primeiros textos, separando o que parece a formulação inicial dos acréscimos feitos pelas novas gerações. A superposição dos textos mostrou a Buber que, frequentemente, há muitas informações importantes que estão entre as camadas ou mesmo nos acréscimos. Isso quer dizer que as informações presentes em camadas mais recentes do texto não são falsas e nem inadequadas, elas esclarecem aspectos importantes que as partes mais antigas não tinham feito. Considere-se que, mesmo os textos bíblicos mais antigos também não foram escritos no exato momento em que os fatos narrados se deram.

Esse método empregou procedimentos utilizados pelos mais respeitados hermeneutas do seu tempo, o que dá credibilidade e confiança para polemizar com Freud e Jung. Sobre essa questão é importante considerar (id., p. 65/6):

> Aspecto fundamental dessa metodologia histórica é que ela adota a orientação presente numa carta de Paul York Wartenberg a seu professor Wilhelm Dilthey. Paul Wartenberg dizia que não havia vantagem em utilizar categorias da teologia contemporânea, como:

> panteísmo, monoteísmo, teísmo, panenteísmo, por exemplo, no exame dos textos bíblicos, porque tais categorias não ajudavam na sua compreensão. E assim é porque, quando se comparam os deuses daqueles povos, estão distantes os que parecem próximos e vice-versa. Um exemplo esclarece o que Wartenberg queria dizer. O monoteísmo do deus sol de Amenofis IV estaria muito mais perto dos antigos deuses do Egito do que do monoteísmo de Israel. Assim comparar as crenças a partir dos conceitos causaria mais confusão do que esclarecimento. Com essa orientação metodológica, Buber desconstrói o eixo fundamental da interpretação de Freud. O pai da psicanálise entendeu que o jovem Amenofis IV implantara uma religião monoteísta, que ele impôs ao povo em substituição às antigas crenças. Era a religião de Aton, difundida pelo faraó. Ela perdurou certo tempo, mas foi combatida e extinta pela antiga casta de sacerdotes, mas sobreviveu entre alguns crentes entre os quais Moisés. O monoteísmo hebraico seria, segundo essa interpretação de Freud, essa concepção de Deus herdada dos egípicos à qual se somou uma outra compreensão de Deus vinda do oriente.

Como se comprovará com a leitura do livro *Moisés*, Buber descreve fenomenologicamente os atributos de JHVH, o que lhe parece mais fiel ao propósito dos autores do que utilizar conceitos contemporâneos para facilitar a comparação como fazem Freud e os historiadores em que se baseou. Uma leitura comparada dos escritos de Buber e Freud sobre Moisés parece importante para perceber os movimentos da hermenêutica buberiana, mas uma comparação assim é complexa e existe outro trabalho de investigação.

Finalmente, para compreender os aspectos fundamentais da hermenêutica de textos históricos é interessante considerar seus estudos das lendas hassídicas, onde ele explica o papel das crenças dos escritores, aproximando-se da hermenêutica orteguiana, que trabalha o significado das crenças do autor na raiz do texto (id., p. 96):

> Buber compara as lendas hassídicas com outras semelhantes presentes no sufismo, a doutrina mística do islamismo, e no zen budismo. O que ele quer com essa comparação não é aproximar o estilo literário das três manifestações, mas mostrar que nas três o caráter oral do registro inicial antecede de muitos anos o registro

> escrito. No caso dessas duas experiências míticas, hassidismo e sufismo, encontra-se o sucesso da narrativa na proposta de um caminho até Deus (id., p. 194): "no sufismo, através das lendas sobre a comunicação entre o mestre e Deus que conduzem a união, no budismo zen, com o *Koan*, que indica, uma ou outra vez, como se alcança a verdade". Para proceder a esse registro o material foi, nos três casos, adaptado à forma literária escolhida para transmiti-lo. Buber esclarece que ao examinar o material escrito procurou (id., p. 196): "conservar o espírito vivo dos ensinamentos, retendo sua conexão com as situações de onde brotavam como as faíscas de uma espada".

No exame das crenças, Buber retoma as relações Eu – Tu e Eu – Isso para interpretar as experiências retratadas pelos autores do texto, procurando entender como o escrito contribui para compreender os movimentos do espírito humano no tempo considerados reveladores do autêntico caminho do homem.

6. Considerações finais

Eu e Tu fornece a base fundamental para entender a hermenêutica buberiana.[29] Porém, como ficou assinalado a obra não esgota o assunto e precisamos considerar outros procedimentos, como a crença hassídica de que vida e pensamento se interprenetram. No estudo de Buber sobre o Êxodo, que se menciona rapidamente neste trabalho porquanto merece uma investigação específica, Moisés reconhece o caráter peregrino do povo. No livro, as narrativas não são lineares, mas heterogêneas e cheias de ruptura, daí a necessidade de uma chave de leitura que Buber desenvolve a partir dos grandes nomes da hermenêutica alemã.

Os aspectos de intersubjetividade e temporalidade identificados na hermenêutica buberiana se alinham com o eixo fenomenológico que entende o homem como sujeito de relações e temporal. Em seu diálogo com os representantes da fenomenologia alguns aspectos se destacam como o encontro e afastamento do ser que se encontra na página 32 de *El Ser y Tiempo*

[29] O aspecto hermenêutico do pensamento buberiano deu-lhe um significado particularmente especial na avaliação de von Zuben, pois (2003, p. 15): “favoreceu de modo particular a presença de um pensamento autônomo e original com intuições originais, tanto nas suas interpretações sobre o hassidismo quanto nas obras de caráter filosófico”.

de Heidegger, a preservação da consciência intencional e sua insuperável cisão S – O de Husserl, para quem nas *Meditaciones Cartesianas* (1986, p. 46): "o mundo em geral (nos vem...) tão somente como fenômeno de realidade", intencionalidade que, em Buber, se mostra nas palavras princípio Eu - Tu e Eu – Isso. Não podemos também desconsiderar o encontro transcendente, que sempre se apresenta na dualidade da consciência, mas não a elimina a fé filosófica numa verdade transcendente. Dito de outra forma, é impossível apreender o Ser fora das relações do mundo, que se expressa na clássica expressão orteguiana das *Meditaciones del Quijote* (1997, p. 32): "Eu sou eu e minha circunstância", ou na superação do idealismo e realismo, como diz Ortega y Gasset na p. 388, de *Qué és Filosofía*, v. VII, *Obras Completas*, 1997).

Essa síntese comparativa entre do legado fenomenológico buberiano e o que dizem outros fenomenólogos foi sistematizada em *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* (2017, p. 218):

> Pode-se também considerar a inseparabilidade entre o sentido e a vida no mundo está no mesmo Ortega expresso na noção de projeto vital e missão existencial (p. 210 de *Misión del Bibliotecario*, v. II, *Obras Completas*, 1994). Há igualmente semelhanças com Karl Jaspers na compreensão de que Deus não é objeto de conhecimento, mas "presença na existência" (p. 42, da *Iniciação Filosófica*), a afirmação da mesma crítica bíblica "às imagens, ídolos ou esculturas de Deus" (id., p. 44), o mesmo entendimento da necessidade do silêncio diante da presença de Deus (id., p. 45), a mesma crítica à supressão da dualidade quer pela união de Deus com o Mundo, quer pela dissolução do Eu no Tu da experiência mística (id., p. 45).

Buber se distanciou de Karl Jaspers quando, no início de sua meditação, aderiu ao pensamento místico, embora permanecesse fiel à fenomenologia. Contudo, depois ele se afasta do misticismo quando considerou que as palavras princípios estavam na base de nossa compreensão do mundo e que elas eram insuperáveis.

Referências

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001. 150 p.

_____. *A lenda do Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003. 201 p.

CARVALHO, José Mauricio de. *Mauá e a ética saint-simoniana*. Londrina: EDUEL, 1997. 293 p.

_____. *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*. São Paulo: Filoczar, 2017. 259 p.

CROMBERG, Mônica Udler. *A crisálida da filosofia, a obra Eu e Tu de Martin Buber, ilustrada por sua base hassídica*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005. 222 p.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. 2. Ed., Petrópolis: Vozes, 2008. 127 p.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 63-169.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986. 204 p.

JASPERS, Karl. *Filosofia*. v. I, Madrid: Revista de Occidente e Universidad de Puerto Rico, 1958. 557 p.

_____. *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987. 159 p.

_____. *La fe filosófica*. Buenos Aires, Losada, 2003. 173 p.

KANT, Emmanuel. Critique de la raison pratique. In: *Oeuvres Philosophiques*. v. II. Paris: Gallimard, 1985. p. 597-804.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 3. Ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987. 5- 251 p.

LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. *Introdução à fenomenologia existencial*. São Paulo: EPU, 1973. 400 p.

MENDONÇA, Marta. Necessidade natural e liberdade na Crítica da Razão Pura. In: SANTOS, L. R. *Kant: posteridade e atualidade, colóquio internacional*. Lisboa: Universidade Nova, 2007. p. 183-19.

ORTEGA Y GASSET, José. Meditaciones del Quijote. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. I, Madrid: Alianza, 1997. p.

_____. Verdad y Perspectiva. *Obras Completas*. 3ª reimpresión, v. II, Madrid: Alianza, 1998. 15-21 p.

_____. Misión del Bibliotecário. *Obras Completas*. 2ª reimpresión, v. V, Madrid: Alianza, 1994. 209-240 p.

_____. Idea del Teatro. **Obras Completas**. 3ª reimpresión, v. VII, Madrid: Alianza, 1997. 439-501 p.

OYAKAWA, Eduardo. *A espiritualidade da palavra: Martin Buber e Friedrich Hölderlin*. São Paulo: Stilgraf, 2010. 175 p.

PAIM, Antônio. *A problemática do culturalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. 196 p.

REALE, Miguel. *Experiência e Cultura.* Campinas: Bookseller, 2000. 340 p.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. *Gestalt-terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus, 1985. 142 p.

SANTOS, Delfim. Filosofia. *Obras Completas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982. 219-273 p.

SIDEKUM, Antônio. *A intersubjetividade em Martin Buber.* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourença de Blindes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1979. 112 p.

von Zuben, Newton Aquiles. *Martin Buber, cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003. 232 p.

ABSTRAT

In this article examines the phenomenological hermeneutics of Martin Buber, starting from the novelty represented by Husserlian phenomenology in the understanding of knowledge. In the effort to substantiate the knowledge Husserl radicalizes the return to the same things and in this movement finds the lived world. This experienced world in the first person means the ultimate foundation of knowledge is the experience of realities that can only be experienced as singular. Martin Buber will develop this notion, differentiating intentionality into two words I-Thou and I-Thou principle, with which it sums up the personal relationship with others and with things, as well as the variations of these words as treating the other as a thing. With this distinction he will conceive a distinct language in the principle words. This work is complemented by Buber's studies on historical, biblical and Hasidic texts, where he approaches the fundamental names of hermeneutics such as Paul Wartenberg, Wilhelm Dilthey and Hans George Gadamer, the latter focusing on objectivity in interpretation

KEY WORDS: Phenomenology - Philosophy - Hermeneutics - words beginning - Martin Buber.

RÉSUMÉ

Cet article examine l'herméneutique phénoménologique de Martin Buber, à partir de la nouveauté représentée par la phénoménologie husserlienne dans la compréhension de la connaissance. Dans l'effort pour justifier la connaissance, Husserl radicalise le retour aux choses mêmes et dans ce mouvement trouve le monde vécu. Ce monde expérimenté à la première personne signifie que le fondement ultime de la connaissance est l'expérience de réalités qui ne peuvent être vécues qu'au singulier. Martin Buber développera cette notion, en différenciant l'intentionnalité en deux mots-principe Moi-Toi et Mois-Ce, avec lequel il résume la relation personnelle avec les autres et avec les choses, ainsi que les variations de ces mots comme traitant l'autre comme une chose. Avec cette distinction, il concevra un langage distinct dans les mots principaux. Ce travail est complété par les études de Buber sur les textes historiques, bibliques et hassidiques, où il aborde les noms fondamentaux de l'herméneutique tels que Paul Wartenberg, Wilhelm Dilthey et Hans George Gadamer, ce dernier se concentrant sur l'objectivité dans l'interprétation.

MOTS-CLÉS: Phénoménologie - Philosophie - Herméneutique - début des mots - Martin Buber.