

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

GELSON NERI BOURCKHARDT

DIALÓGICA BUBERIANA E EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

Uberlândia
2013

GELSON NERI BOURCKHARDT

DIALÓGICA BUBERIANA E EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: História e Historiografia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Danelon.

Uberlândia
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

B767c Bourckhardt, Gelson Neri, 1976-
2013 Dialógica Buberiana e educação comunitária / Gelson Neri Bourckhardt.
-- 2013.
108 p.

Orientador: Márcio Danelon.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Educação.
Inclui bibliografia.

1. Educação - Teses. 2. Dialógica Buberiana - teses. 3. Educação
Comunitária - Teses. I. Danelon, Márcio. II. Universidade Federal de
Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.
CDU:37

GELSON NERI BOURCKHARDT

DIALÓGICA BUBERIANA E EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de concentração: História e Historiografia da Educação.

Uberlândia, 01 de julho de 2013.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Márcio Danelon - UFU

Profa. Dra. Maria Betânia do Nascimento Santiago - UFPE

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido - UFU

AGRADECIMENTOS

Àquele que não tem Nome, a Realidade fontal, *mysterium tremendum*, *Ganz Andere*, o Tu Eterno, na certeza-esperante do encontro no já-aqui do instante-eterno.

Ao Prof. Dr. Márcio Danelon, meu orientador, que para mim tem se feito *presença* na ternura do olhar.

Ao Prof. Dr. Guido, que na banca de qualificação e em outros momentos me indicou o sentido da verdadeira escuta e partilha.

Ao prof. Dr. Alcino, que na banca de qualificação me apontou para a beleza e tensão do diálogo.

À Prof. Ms. Edetilde, que tem me mostrado os encantos da língua alemã.

Ao Prof. Dr. Carlos Henrique de Carvalho, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia e aos servidores James e demais colaboradores pela acolhida e disponibilidade demonstrada a mim.

A Emílio Matias Bourckhardt, meu avô, que agora está na “terceira margem” do rio Uruguai contando histórias para crianças e velhos.

Aos meus alunos da Escola da Criança – Espaço de Adolescer, que não se deixam conquistar por palavras fáceis, mostram-me minha miséria e fragilidade e me incitam a arriscar.

Às pequenas e grandes árvores, com os seus mais diversos tons do verde de suas folhas, que me escutam, me entendem; aos rios que me falam de humildade, adaptação, grandeza e travessia; e a todos os animais e aves que se dirigem a mim sem meios.

*Simone, tu és pa(ssio)ciente com-panheira.
Nunca hesitaste em dividir do teu pão comigo na caminhada por vezes tão árida.
Emile e Arthur, vós me conduzis ao reino do Tu sem limites.*

... dichterisch wohnet
Der mensch auf dieser Erde.¹
F. Hölderlin

Ser poeta no tempo da pobreza significa:
cantando, inspirar-se nas pegadas dos deuses que fugiram.
Martin Heidegger

¹ ... poeticamente o homem
habita esta Terra.

RESUMO

Esta dissertação se ocupa com o tema dialógica buberiana e educação comunitária. Num primeiro momento, a pesquisa trata das influências que forjaram o pensamento de Martin Buber. Entre elas, destacam-se correntes filosóficas e filósofos que formam o pano de fundo para a gestação da dialógica buberiana: existencialismo, personalismo, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Dilthey, Landauer, Rosenzweig. Além disso, dá-se atenção especial ao Hassidismo: base teórica e fundante para se entender a filosofia do diálogo de Martin Buber. Num segundo momento, ocupando o centro da dissertação, analisa-se a dialógica buberiana à luz de suas obras e de sua antropologia filosófica. Dentre as obras, destacam-se aquelas que são consideradas fundamentais para a feitura da filosofia do diálogo: *Eu e Tu*, *Diálogo* e *Elementos do Inter-humano*. Ainda no mesmo capítulo, chama-se atenção para o fato de que a grande contribuição de Buber para a antropologia foi o fato de tratar o homem em sua integralidade. Tendo o embasamento teórico da dialógica buberiana, a dissertação procura fazer o caminho para a práxis. No terceiro momento, procura-se discutir a possibilidade de uma educação comunitária a partir da dialógica buberiana. Neste sentido, dirige-se o olhar para a experiência vital da modernidade. Após, ocupa-se brevemente com as teorias pedagógicas, as quais são vistas como *meios* na educação escolar. Disso, ainda no terceiro momento, são contemplados o fundamento da atuação educacional – a inclusão, o sentido da educação comunitária e a tarefa mais importante na prática do educador: tomar parte na vida dos alunos.

Palavras-chave: Dialógica Buberiana. Educação Comunitária. Inclusão.

ABSTRACT

This dissertation occupies with the theme buberiana dialogical and community education. At first, the research addresses the influences that shaped the thought of Martin Buber. Among them, we highlight philosophies and philosophers that form the background for the gestation of dialogic buberiana: existentialism, personalism, Kierkegaard, Feuerbach, Nietzsche, Dilthey, Landauer, Rosenzweig. It also gives a special attention to Hasidism: theoretical and foundational to understanding the philosophy of dialogue buberiana. Secondly, occupying the center of the dissertation, analyzes the dialogic buberiana the light of his works and his philosophical anthropology. Among the works, we highlight those that are considered fundamental to the making of the philosophy of dialogue: *I and Thou*, *Dialogue* and *Elements of Inter-human*. Also in the same chapter, attention is drawn to the fact that the great contribution of Buber for anthropology was that of treating the man in their entirety. Having the theoretical foundation of dialogic buberiana, the dissertation seeks to make the path to praxis. In the third phase, seeks to discuss the possibility of a community education from the dialogic buberiana. In this sense, goes looking for the vital experience of modernity. After occupies briefly with pedagogical theories, which are seen as a *means* in education. Addition, still in third moment, are contemplated the foundation of actuation educational - the inclusion, the meaning of community education and the most important task in practice of the educator: take part in lives of students.

Keywords: Dialogic Buberiana. Community Education. Inclusion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 DIALÓGICA BUBERIANA: “EXPERIÊNCIAS VIVIDAS”	17
1.1 Influências	22
1.1.1 Filósofos e correntes filosóficas que influenciaram a obra de Buber	25
1.1.1.1 Existencialismo	25
1.1.1.2 Personalismo	27
1.1.1.3 Sören Kierkegaard (1813-1855)	29
1.1.1.4 Ludwig Feuerbach (1804-1872)	30
1.1.1.5 Friedrich Nietzsche (1844-1900)	33
1.1.1.6 Wilhelm Dilthey (1833-1911)	35
1.1.1.7 Gustav Landauer (1870-1919)	36
1.1.1.8 Franz Rosenzweig (1886-1929)	37
1.1.2 O lugar especial do Hassidismo	38
2 DIALÓGICA BUBERIANA EM SUAS OBRAS	47
2.1 Relação (Reino do Tu) e Experimental/Utilizar (Domínio do Isso)	47
2.2 Diálogo autêntico, técnico e monólogo	57
2.3 Dialógica buberiana: desdobramento do inter-humano	68
2.4 O ser humano à luz da dialógica buberiana	76
3 EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA NO AMBIENTE ESCOLAR	80
3.1 “Experiência vital” da modernidade	81
3.2 Teorias pedagógicas: “meios” na educação escolar	89
3.3 A dialógica buberiana na esfera educacional	90
3.3.1 Fundamento: inclusão	90
3.3.2 Educar para o sentido de comunidade	94
3.3.3 Tarefa mais importante: tomar parte na vida dos alunos	100
CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

INTRODUÇÃO

No portal da escola em que trabalho, deparo-me diariamente com mangueiras centenárias que cobrem o chão com galhos e folhas secas. O muro é recoberto por uma espécie de trepadeira verde-escura. As mangueiras são sempre as mesmas ou seriam outras a cada novo dia? As trepadeiras mudaram também? Às vezes experimento as mangueiras como sendo outras, mais reais e presentes, como se fizessem parte de mim. Então me pergunto: as mangueiras, quais são as reais: as que tenho na memória ou as que presencio agora diante de mim? Eu as encontrei verdadeiramente? Como isto foi possível? Nessas horas experimento a possibilidade do tornar-se presente da “pessoa”, da autenticidade, de uma conversação genuína da qual fala Martin Buber. O muro é o mesmo, a trepadeira é a mesma, as mangueiras são as mesmas, o que mudou? Aconteceu o encontro? Lembro-me de Goethe: “tudo não é senão sinal”. Sinal que aponta para a real possibilidade do evento do encontro entre tudo e todas as coisas.

A presente dissertação ousa espantar-se com a simples possibilidade do encontro, do diálogo, do face-a-face. Em tempos de objetivação como o que se vive hoje, marcado pelo distanciamento e despersonalização, cabe espantar-se com a simplicidade do encontro entre duas pessoas, entre o homem e o animal, a árvore e o homem etc. Encontro como o relatado por João Guimarães Rosa em *Noites do Sertão*:

O Buriti-Grande. O que era – Miguel tivesse de o descrever agora – o que era: a palma real, com uma simplicidade de todo dia, imagem que se via, e que realegrava. O que ele assunga mais não é uma flor, é o palmito, coisa comestível. Para levar o prazer de o sentir ali, nem se carecia de o olhar demorado. A gente ia passando. Mas ele deixava, no corpo e no espírito, um rijo doce-verde sombreável, que era o bater do coração, uma onda d’água, um vigor da relva. Aquele coqueiro crescido consolava mais do que as palavras procuradas num livro, do que um bom conselho de amigo. Assim em deitação, só ser – como um rio se viaja. Valesse ali. O Buriti-Grande era o buriti grande, e o buriti era o buriti – como iô Liodoro e nhô Gaspar falavam. Nem precisavam de dizer.²

O “Buriti-Grande” descrito por João Guimarães Rosa poderia muito bem ser uma “imagem” da dialógica buberiana. Ocupar-se com a dialógica buberiana é experimentar “no corpo e no espírito, um rijo doce-verde sombreável”, que é “o bater do coração, uma onda d’água, um vigor da relva.” Em tempos de objetivação e tecnicismo, cabe encantar-se e

² ROSA, João Guimarães. *Noites do Sertão (Corpo de baile)*. Rio de Janeiro: Record, 1988, pp. 151-152.

revigorar-se com uma “simpleza de todo dia.” A dialógica buberiana pode nos possibilitar tal vivência e troca de experiências.

Todavia, mais do que lido Martin Buber quer ser ouvido.³ Mas só se ouve aquilo que é dito. Assim, esta dissertação ousa dizer algo sobre a filosofia do diálogo buberiana, e disso ponderar sobre suas contribuições para uma educação comunitária no ambiente escolar.

Antes de adentrarmos mais especificamente no cerne da dissertação, cabe conhecermos mais a figura seminal que foi Martin Buber. Ele nasceu em Viena, Áustria, aos oito de fevereiro de 1878. Seus pais se divorciaram quando ainda tinha três anos. Cresceu junto aos avôs paternos, Adele Buber e Salomão Buber – este um estudioso da tradição judaica, especialista em *midrash*⁴ e um dos mais brilhantes escritores de seu tempo -, em Lemberg, território que pertencia a Galícia austríaca, no entre guerras passou a pertencer a Polônia. Por fim, a região tornou-se parte da antiga União Soviética. Nesse período, Buber entrou em contato pela primeira vez com crentes e rabinos da comunidade hassídica, em Sadagora. Aos 14 anos de idade voltou a viver com seu pai. Depois de frequentar o ginásio polonês, fez seus estudos (entre 1897 a 1904) nas Universidades de Viena, Leipzig, Zurique e Berlim, adquirindo uma notável formação humanística e dedicando-se ao estudo da filosofia, linguagem e literatura germânica, história da arte, psiquiatria e psicologia. Entre 1898 e 1903, participou do movimento sionista. Em 1899 casou-se com Paula Winkler, que participava de seu trabalho e também escrevia sob o pseudônimo de Georg Munk. Em 1901 tornou-se redator da revista sionista semanal *Die Welt*. Em 1902, foi um dos cofundadores da editora Jüdischer Verlag. Nos anos de 1905-1906 permaneceu em Florença, apoiado financeiramente pela avó, Adele Buber. Usou este tempo para escolher uma profissão. Buber pensou em seguir a carreira acadêmica, mas afinal optou por se tornar editor de texto para a casa publicadora Rütten & Loening Literarische Verlagsanstalt, onde editou, entre outras obras, quarenta volumes da coleção de monografia de Psicologia Social *Die Gesellschaft* [A Sociedade]. Permaneceu em Berlim por quase dez anos (fins de 1906 até 1916). De 1916 até sua emigração para a Palestina, 1938, viveu na pequena cidade de Heppenheim, próximo a Frankfurt, atuando como escritor *freelance*. Em 1923 aceitou o cargo de professor de Estudos de Religião e Ética Judaica na Universidade de Frankfurt. Em 1930 tornou-se professor adjunto de Estudos Gerais de Religião. Em 1933 foi destituído do cargo pelos nazistas. À época do nazismo trabalhou com Ernst Simon na elaboração de uma educação judaica para

³ VON ZUBEN, N. A. Introdução do tradutor para Eu e Tu. São Paulo: Centauro, 2004, p. 47.

⁴ Textos do *Talmud* – obra monumental do Judaísmo, dividida em tratados, que analisa todos os aspectos desta religião, sendo composto pela *Mishná* e pela *Guemará* – que analisam ou alegorizam passagens da Bíblia. São ricos em lendas, sùmulas e máximas.

adultos que visava a fortalecer o povo judeu alemão. De 1938 até sua morte, 1965, viveu em Jerusalém. Ali atuou como professor de sociologia na Universidade Hebraica de Jerusalém. Naquele tempo fez novas incursões no campo da pedagogia popular, fundando em 1949, o Seminário para Educadores de Adultos, o qual dirigiu até 1953. Após sua aposentadoria, continuou a ensinar, ministrando principalmente cursos sobre Bíblia. Na década de 1950 atuou como professor em várias universidades da Europa e dos Estados Unidos, tornando-se influente em todo o mundo. Recebeu diversas honrarias: em 1951, o Prêmio Hanseático Goethe; em 1953, o Prêmio da Paz da Câmara Alemã do Livro; em 1963, o Prêmio Erasmus. Por aquele tempo definiu assim sua missão: “Encorajar e fortalecer os que lutam por uma nova humanidade.”⁵ A profissão de fé de Martin Buber, conforme expressou em carta a um amigo, pode ser resumida nas palavras de Jó, capítulo 19, versículos 25-26: “Pois eu sei que o meu redentor vive, e que por fim levantar-se-á sobre a terra. E depois de consumida esta minha pele, então, fora da minha carne, verei a Deus.” Buber faleceu em Jerusalém, aos treze de junho de 1965.

Dentre as principais obras de Buber, podemos destacar: 1906: *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (Histórias do Rabi Nachman); 1908: *Die Legende des Baalschem* (A lenda de Baal Schem); 1913: *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (Daniel. Colóquios sobre a Realização); 1917: *Ereignisse und Begegnungen* (Acontecimentos e Encontros); 1919: *Gemeinschaft* (Comunidade); 1923: *Ich und Du* (Eu e Tu); 1927: *Des Baal-Schem-Tov Unterweisung im Umgang mit Gott* (Sobre a relação com Deus); 1929: *Religion und Philosophie* (Religião e Filosofia); 1932: *Zwiesprache* (Diálogo); 1938: *Worte an die Jugend* (Palavras à Juventude); 1947: *Dialogisches Leben. Gesammelt Philosophische und Pädagogische Schriften* (A Vida do Diálogo. Coleção de Escritos Filosóficos e Pedagógicos); 1950: *Pfade in Utopie* (Caminhos e Utopia); 1951: *Bücher und Menschen* (Livros e Homens), *Heilung aus der Begegnung* (A cura a partir do Encontro. Uma troca de Ideias com a Psicologia de C.G. Jung), *Urdistanz und Beziehung* (Distância e Relação). 1953: *Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens* (O diálogo Autêntico e as Possibilidades da Paz); 1955: *Der Mensch und sein Gebild* (O Homem e sua Imagem); 1964: *Nachlese* (Releitura).

Num primeiro momento esta dissertação objetiva entender a dialógica de Martin Buber a partir das influências em que emerge a sua filosofia do diálogo. As influências podem

⁵ BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 6. “To encourage and strengthen the fighters for a new humanity.” (Tradução minha)

ser entendidas como de ideias e de vida, sendo que ambas não podem ser separadas de forma estanque. Quando se trata de entender as influências recebidas por um pensador podemos auscultá-lo em suas obras e cartas. Mas quem pode saber a influência que um olhar, uma palavra, um gesto exercem sobre a vida de uma pessoa? O gesto, o olhar, a palavra podem até não aparecer nos livros escritos por ele, contudo estão lá exercendo alguma influência sobre o interlocutor.⁶ Quando se trata de Martin Buber, então ainda mais não devemos desprezar a influência das “pequenas-grandes coisas” que de alguma forma o atingiram e lhe falaram.

Dentre as influências exercidas sobre o pensamento buberiano, destacamos as figuras seminais do Hassidismo (principalmente o fundador do movimento: Baal Schem Tov), Kierkegaard, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig e Wilhelm Dilthey. Dentre as correntes filosóficas, destacamos duas que pertencem ao contexto da produção intelectual à época de Buber: existencialismo e personalismo.

Num segundo momento, nossa pesquisa se voltou para as obras de Martin Buber e para a sua antropologia. O recorte privilegiou as obras que refletem uma filosofia do diálogo já sedimentada no pensamento buberiano. Entendemos que os livros *Eu e Tu* (1923), *Diálogo* (1929) e *Elementos do inter-humano* (1953) refletem essa dialógica num nível de profundo entendimento e maturidade.

Quando falamos em dialógica buberiana, em todo tempo estamos supondo a presença do humano e suas experiências vividas. Seria impossível entender tal dialógica sem um devido aprofundamento da questão do ser humano no pensamento e obra de Buber. Buber acolhe o ser humano na integralidade de suas relações. Esta é a sua maior contribuição para a antropologia. Nossa preocupação ao trazer a dimensão antropológica em Buber se deve ao fato de entendermos que a relação professor-aluno não pode se restringir ao conteúdo ministrado em sala de aula. É preciso possibilitar, na escola, vias ou caminhos que apontem para um olhar que contemple o aluno em sua integralidade. Em nosso contexto escolar, a dimensão intelectual é preponderante. Os alunos são analisados pelo seu rendimento escolar. A antropologia buberiana nos convoca a interagirmos com o aluno de outro lugar. O aluno precisa ser visto em sua integralidade, inclua-se aí sua história de vida, suas decepções, seus dramas e suas realizações.

⁶ Convém aqui o interessante testemunho de uma grande figura humana, Albert Schweitzer (1875-1965), que fala das influências que recebeu em sua vida: “[...]Muitas pessoas me deram ou fizeram algo para mim sem saber. Tais pessoas, com as quais talvez nunca tenha trocado uma palavra ou apenas ouvi coisas por relatos, tiveram uma influência decisiva em minha vida; elas entraram em minha vida e de alguma forma me influenciaram. [...]” In BAILLIE, John (org.). *A diary of readings*. London: Oxford University Press, 1955, p. 95. (Tradução minha)

No segundo capítulo encontra-se o embasamento teórico para a compreensão da dialógica buberiana. Não é à toa que a mesma se encontra no centro da dissertação. Não podemos entender a dialógica buberiana sem as influências e contexto biográfico, histórico e filosófico (primeiro capítulo). Por outro lado, como pensar a dialógica buberiana no contexto comunitário escolar (terceiro capítulo), se não se der atenção ao seu pensamento fundante? Assim, a dialógica buberiana faz seu caminho da teoria para a prática, como sempre quis Martin Buber, fundando a ambas numa só, não separando de forma estanque a vida do pensamento.

Num terceiro momento, como já foi antecipado, pensamos as contribuições da dialógica buberiana no sentido de gestar uma educação comunitária no ambiente escolar (na relação professor-aluno, entre os professores, coordenação e professores, alunos e funcionários). Buber sempre articulou a reflexão intelectual com a vida e a realidade. Nele, teoria e prática influenciam-se mutuamente. Por isso, em nossa dissertação, esforçamo-nos no sentido de articular a dialógica buberiana com a realidade escolar. Apesar do esforço hercúleo, entendemos que a discussão aqui abordada ainda é incipiente. Contudo, não deixa de ser um movimento para pensar a realidade escolar e sonhar outra escola possível, não negando esta que já temos.

Ao pensarmos a realidade escolar deparamo-nos com as enormes mediações - Buber as denominou “meio” - entre o professor e o aluno. Sem dúvida alguma, a mais tenaz e presente é a teoria pedagógica. No esforço didático de ensinar, a teoria pode tornar-se um grande obstáculo, às vezes intransponível, impossibilitando um diálogo mais fecundo entre mestre e discípulo. Todo o esforço envidado para ensinar pode se tornar, para o aluno, em mera aceitação intelectual, destituída de vida, discussão e reflexão. Nesse sentido, a aula se transforma em conteúdo dado e cobrado nas provas. A riqueza do discutir e do encaminhar se perde em meio à objetivação didático-pedagógica. Contudo, entendemos que as teorias pedagógicas não estão aí para atrapalhar o professor e a escola, antes, colaboram no processo de ensino-aprendizagem. Buber reconhece que no ambiente escolar, especificamente na relação professor-aluno, sempre haverá o meio, a mediação, porque o professor ministra um conteúdo, tem uma intenção clara em relação ao aluno, mas isso não impede o diálogo.⁷

Neste sentido, Buber defende três ideias educacionais as quais destacamos em nossa dissertação no item 2.3: *A dialógica buberiana na esfera educacional*: 1^a *Inclusão*; 2^a *Preparar para o sentido de comunidade*; 3^a *Tomar parte na vida dos alunos*. A dissertação

⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, pp. 136-138.

entendeu que tais “proposições”, se assim convém chamá-las, não podem estar dissociadas da dimensão comunitária no espaço escolar.

Vivemos um tempo profundamente contraditório no qual riqueza e pobreza convivem lado a lado, globalização e identidades individuais e culturais se confrontam e se complementam, alta tecnologia e modos de vida nômades se encontram e desencontram. Nesse contexto, cabe o exercício de gestarmos novos mundos e possibilidades, plasmarmos a nossa realidade circunstancial. Isto significa que precisamos mais do que estar juntos, coabitarmos, mas convivermos, compartilharmos.

Num contexto em que o Outro é tratado como objeto, convém ousarmos um olhar que o considere em sua integralidade e dignidade. A dialógica buberiana tem muito a contribuir, pois considera o ser humano em sua integralidade e valor. Ela nos ensina que o que somos é, de alguma forma, resultado da relação com o Outro. De modo que é impossível pensar o Eu dissociado do Tu - do olhar do Outro que nos convoca, questiona e critica.

Por fim, Eu e o Outro, nós, formamos a comunidade humana que caminha, interroga, questiona, pensa, duvida, ama e odeia. Buber nos convoca à dimensão de comunialidade que mora em nós, convidando-nos a darmos as mãos como Abraão e Isaac que continuaram a andar juntos na noite escura de suas vidas até que veio o dia novamente (Gênesis 22,1-19). Assim, esta dissertação tem a meta, sempre *pro-visória*, de ser *metá-fora* da real possibilidade de escuta e acolhida do Outro.

1 DIALÓGICA BUBERIANA: “EXPERIÊNCIAS VIVIDAS”⁸

Nas férias, quando visito a parentela no Sul, procuro “reviver” uma experiência de infância da qual guardo bons momentos: os banhos no rio Uruguai. Guardo na memória as primeiras braçadas no “lajeado velho Vicente” que fica “à meia légua” da casa abandonada de meu falecido avô Emílio Matias Bourckhardt. Depois de muitos “banhos no lajeado”, o caminho natural da “gurizada” era se arriscar a nadar no Uruguai.⁹ Até hoje me marcam as primeiras braçadas, o medo da “fundura”, a enorme distância das margens, o silêncio e o imenso rio que desembocava no canal do estreito¹⁰. Certa vez li ou talvez tenha escutado que dialogar é como nadar: *posso tomar todas as lições teóricas que quero, mas depois é indispensável jogar-me na água, caso contrário, não dá para fazer nada.*

Jogar-se na água, ousar, arriscar. Gosto do termo “arriscar” na língua alemã: *wagen*. Etimologicamente *wagen* significa colocar algo na balança, sem saber para que lado penderá. Buber ousou dialogar a partir de suas experiências cotidianas. Portanto, refletir sobre a dialógica buberiana significa aventurar-se nas experiências vividas pelo filósofo.

Grete Schaeder afirma que para Buber o

diálogo não era um debate brilhante, um opor-se ao defensor de um ponto de vista diferente. Ele era fascinado pelo mistério do contato - que mais tarde chamou de ‘inter-humano’, pelo reino das preocupações comuns que tomam forma no curso de uma conversação verdadeira entre pessoas.¹¹

Em Buber, o diálogo não é uma fórmula ou proposição filosófica. Ele simplesmente acontece

no *hassid* que espera do rabi palavras de conforto, auxílio e ensinamento, e no *tzadik* que lhe responde; no homem que encontra seu semelhante e o vê e lhe fala; no outro que nos responde, vê-nos, trabalha e coopera conosco; no artista que corporifica em matéria a forma nele existente e a expõe ao

⁸ A expressão “experiências vividas” retirei-a do texto *Diálogo e Existência no Pensamento de Martin Buber*, de Newton Aquiles von Zuben, no livro *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*, capítulo 5, pp. 141-159. O trecho em que me inspirei para escrever este item diz assim: “O diálogo deixa de ser puro conceito construído no plano abstrato e passa a descrever experiências vividas” (p. 147). Ainda no mesmo texto, o prof. von Zuben afirma que o diálogo é a “categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões” (p. 146). De modo que podemos dizer que o diálogo é sempre fruto de uma profunda união entre pensamento e ação, experiência vivida e reflexão, teoria e prática.

⁹ Assim é conhecido o Rio Uruguai pelos moradores do oeste catarinense e norte rio-grandense.

¹⁰ O canal já não existe, virou lago da Hidrelétrica de Itá, Santa Catarina.

¹¹ “Dialogue was not brilliant debate, crossing swords, with the advocate of a different viewpoint. He was fascinated by the mystery of contact, which he later called ‘the interhuman’; by the realm of common concerns which takes shape in the course of any real conversation between persons.” SCHAEDEER, Grete. in esboço biográfico para a obra *The Letters of Martin Buber – A life of dialogue*, p. 1. (Tradução minha)

mundo; no mundo que nos percebe e sobre quem exercemos nossa atividade; mas, e principalmente, no “grande diálogo”, em que Deus se dirige ao homem e o homem O ouve e responde e O louva e se queixa.¹²

Embora possa ser considerado filósofo, Buber “foi criticado por não apresentar proposições filosóficas e não tentar verificá-las ou validá-las através de provas”.¹³ Ele foge, portanto, do rótulo convencional de filósofo. Não foi à toa que Buber se autodenominou *atypischer Mensch*. O título de filósofo - no sentido estrito da palavra - não lhe cabe. Foi Pitágoras quem pela primeira vez usou o termo “filósofo”. O filósofo (do grego: *filo* + *sofós*) é o amante que anda com a sabedoria. Buber não nos legou um sistema filosófico e muito menos se ocupou em deixar proposições filosóficas. Arriscamos dizer que Buber pode ser realmente considerado *sofós*, sábio, aquele que detém a sabedoria. Sabedoria provém do latim *sapere*, ter sabor, gosto. Buber talvez tenha alcançado o grau daqueles poucos homens que chegaram a saborear as facticidades da existência e dos seres humanos. Uma clareza de vida que é mais do que intelectual, antes está fundada sobre as “experiências vividas”:

Buber jamais pretendeu legar-nos uma doutrina, um sistema. “Tomo alguém pela mão e o conduzo até a janela. Abro-a e aponto para fora. Não tenho ensinamento algum, mas conduzo um diálogo.”¹⁴

Com a expressão “dialógica buberiana” estamos nos referindo a vários conceitos que Buber foi explorando e cunhando em seus livros para caracterizar o mundo do Tu. Entre eles, podemos destacar: relação, encontro, presença, reciprocidade, *entre*, totalidade.¹⁵ O professor von Zuben destaca a diferença entre encontro e relação e define o sentido de *presença*, *reciprocidade* e *entre*:

O encontro é algo atual, um evento que acontece atualmente, isto é, na presença. A relação engloba o encontro. Ela abre a possibilidade da latência; ela possibilita um encontro dialógico sempre novo. Mesmo durante o relacionamento Eu-Isso, o homem guardaria a possibilidade de uma nova relação. A relação, *Beziehung*, é uma possibilidade de atualização do encontro dialógico, *Begegnung*.

O dialógico é para Buber a forma explicativa do fenômeno inter-humano. O inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo. Presença tem a densidade de uma *dynamis*, em virtude da qual ocorre o *presentificar-se* e *ser presentificado*. Reciprocidade é a marca definitiva da atualização do

¹² MONTEBÉLLER, J. V. in esboço biográfico na obra de BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*. Trad. Marianne Anrsdorff et al. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 8.

¹³ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p.146.

¹⁴ Idem, Ibidem, p. 163.

¹⁵ O termo foi assim traduzido pelo prof. von Zuben. Em nossa dissertação, para evitarmos uma possível confusão conceitual com o conceito hegeliano de totalidade, optamos por outra tradução: integralidade.

fenômeno da relação. O *entre* é assim considerado com a categoria ontológica dos dois pólos envolvidos no evento da relação. [...] É o lugar de revelação da palavra proferida pelo ser.¹⁶

A dialógica buberiana é a manifestação do inter-humano. O inter-humano só pode ser pensado a partir do “encontro mútuo.” Como pensarmos na relação se não houver resposta? Aqui podemos cogitar o sentido da responsabilidade (do latim *responso*, dar uma resposta): ao Outro que nos questiona, nos interroga e nos dirige o olhar somos chamados a responder.

O inter-humano é o “espaço” onde a dialógica buberiana acontece, se manifesta. Por isso é impossível pensar a dialógica buberiana dissociada da comunidade, da vida real: “Respeito e alegria mútuas são os fundamentos de uma genuína comunidade humana.”¹⁷

A presença (*Gegenwart*) é a forma como o Tu se manifesta. A presença é sempre “presente”, para além de passado ou futuro:

Gegenwart significa presença e presente. [...] Presente como oposto ao passado e ao futuro e presente como “em presença de”. O presente como momento presente transcende de algum modo o puro instante unidimensional na intersecção de duas facções do tempo. O presente em Buber evoca-nos o “instante” kierkegaardiano que é decisivo e pleno de eternidade; ele é a plenitude dos tempos.¹⁸

O encontro é sempre um evento e não ocorre sem que haja relação. A relação guarda a possibilidade do encontro. Relação e encontro possibilitam o diálogo, a conversação, a escuta. O próprio Buber fazia questão de estabelecer um diálogo franco e sincero com seus leitores e interlocutores:

Buber insistiu sempre em travar uma conversação, um diálogo com seu leitor. Para este, cabe ver se suas próprias experiências pessoais relatadas encontram ressonância com as experiências pessoais relatadas por Buber. [...] Precisamente, é o diálogo a categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões. A sua proposta de se compreender a realidade humana através do prisma do “dialógico” é um exemplo do vínculo entre a experiência vivida e a reflexão, entre o pensamento e a ação. A sua reflexão articula-se duplamente com a experiência concreta: na sua origem e em seu projeto. A reflexão emerge de uma experiência vivida e se lança, para buscar sua eficácia, a um alcance político e social na medida em que o diálogo é o eixo da proposta de formação de comunidades concretas entre os

¹⁶ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, pp. 92-93.

¹⁷ BUBER, Martin. *Meetings: Autobiographical Fragments*. Trad. Maurice Frieman. New York: Routledge, 2002, p. 46. “Common reverence and common joy of soul are the foundations of genuine human community.” (Tradução minha)

¹⁸ *Eu e Tu*, nota do tradutor, p. 145. Os gregos exprimem o tempo por meio de duas palavras: *crónos* e *kairós*. *Crónos* é o tempo cronometrado que nos escraviza e subjuga. *Kairós* é o tempo desfrutado, o tempo certo, da maturação, a plenitude dos tempos.

homens. Assim, o diálogo deixa de ser puro conceito construído no plano abstrato e passa a descrever experiências vividas.¹⁹

O diálogo possibilita a gestação de vínculos reais entre as pessoas. Buber entendia que, no diálogo com o interlocutor, suas experiências vividas o aproximavam da experiência do Outro que o escutava. Criava-se, assim, um vínculo, uma proximidade entre pessoas que num primeiro momento não tinham uma ligação estreita.

Buber dialogava com intelectuais da Teologia, Filosofia, Ciências Sociais, Educação, operários, estudantes e todos que o interpelavam. No relato que segue, podemos perceber essa “ressonância” e validade das ideias de que fala o prof. von Zuben. Buber relata uma experiência vivida na ocasião em que ministrou uma palestra na Universidade de Jena:

Durante as discussões, minha atenção foi despertada por uma coisa desagradável: grande parte dos ouvintes era visivelmente constituída de trabalhadores, porém nenhum deles tomou a palavra. Os que falaram e fizeram perguntas ou apresentaram dúvidas ou objeções eram quase sempre estudantes (pois a cidade possui uma antiga e célebre universidade). Estavam representados também grupos de toda espécie, mas apenas os trabalhadores permaneceram em silêncio. Somente no final da terceira noite é que se esclareceu essa circunstância, que já estava ficando incômoda para mim. Um jovem trabalhador aproximou-se e disse-me: “Sabe, nós não gostaríamos de nos intrometer na conversa. Se o senhor quisesse encontrar-se conosco, amanhã nós poderíamos discutir tudo”. Obviamente, concordei.²⁰

A preocupação fundamental de Buber era estabelecer diálogo, escutar, conhecer as questões, interagir, em suma: “O encontro dialógico”. Nesta conversa com os operários, ele conta que se sentiu “desafiado e pressionado” a dar uma resposta a um deles:

O dia seguinte era um domingo. Após o almoço fui ao lugar combinado e, então, conversamos até a noite. Entre os trabalhadores havia um homem que já não era jovem e para quem eu era atraído a olhar constantemente, porque ele escutava como alguém que realmente quisesse escutar. Esse é um fato que se tornou raro, porém ainda pode ser visto entre os trabalhadores, que não se ocupam apenas com a pessoa que fala, como o faz quase sempre o público burguês, mas também com o que ela tem a dizer. O rosto daquele homem tinha uma expressão de curiosidade. No quadro de um antigo altar flamengo, que representa a adoração dos pastores, um destes possui um rosto assim; ele está com os braços levantados em direção ao presépio. O homem à minha frente não dava a impressão de querer fazer o mesmo, e também sua fisionomia não era tão aberta quanto a do pastor do quadro, mas podia-se perceber que ele escutava e refletia, uma e outra coisa de modo a um tempo lento e profundo. Por fim abriu a boca. “Eu tive”, disse ele, de maneira

¹⁹ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, pp. 146-147.

²⁰ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007, p. 8, prefácio do autor.

pausada e enfática, repetindo uma expressão que o astrônomo Laplace, co-autor da teoria kantiano-laplaciana sobre a origem do mundo, teria usado em uma conversa com Napoleão, “a experiência de que não tenho necessidade da ‘hipótese’ Deus para orientar-me no mundo”. [...] As breves palavras desse homem atingiram-me: senti-me desafiado e pressionado por ele, mais do que por todos os outros. Até então, é certo, havíamos agido com muita seriedade, embora com certa frouxidão; mas de repente tudo tomava outro aspecto, tudo passava a ser rígido e duro. De onde eu deveria partir para dar uma resposta a esse homem, de modo que ele ficasse satisfeito? Refleti por uns instantes, nessa atmosfera que de repente se tornara tensa. Concluí que deveria abalar a confiança em sua visão de mundo naturalista, com a qual ele se referia a um “mundo” em que a gente “se orienta”. Que mundo era esse? O que chamamos de mundo, onde encontramos o vermelho do cinábrio e o verde da grama, o dó maior e o lá menor, o gosto da maçã e o gosto do vermute, o “mundo dos sentidos” – esse mundo seria algo mais que resultado do encontro da curiosa constituição de nossos sentidos com aqueles processos ocultos por cuja essência desde sempre os físicos se empenharam em vão? O vermelho que vemos não se encontra lá nas “coisas” nem aqui nas “almas” – ele surgiu do encontro entre as duas e permaneceu presente enquanto se defrontaram um olho sensível ao vermelho e uma “vibração” que provoca o vermelho. Onde ficavam o mundo e a segurança do mundo? Lá, os “objetos” desconhecidos, aqui, os “sujeitos” aparentemente tão conhecidos e não obstante tão inatingíveis, e o encontro tão real e no entanto tão fugaz, os “fenômenos” – não seriam já três mundos que não podem ser abrangidos por um mundo só? Qual seria o “lugar” em que conseguimos pensar esses mundos tão distintos? Qual seria o ser que confere sustento a esse “mundo” que passou a ser tão questionável?

Quando terminei, caiu sobre a sala, agora na penumbra, um rígido silêncio. Então o homem com rosto de pastor ergue as pálpebras, que haviam permanecido fechadas o tempo todo, e disse, lentamente e com ênfase: “O senhor tem razão”.

[...]

Era tarde, a noite vinha caindo. Eu precisava viajar na manhã seguinte. Não podia, como na verdade deveria ter feito, permanecer ali, entrar na fábrica em que o homem trabalhava, tornar-se seu colega, conviver com ele, conquistar sua confiança, ajudá-lo a percorrer comigo o caminho da criatura que acolhe a criação. Podia apenas retribuir seu olhar.²¹

O diálogo de Buber com o operário segue um itinerário claro da parte de Buber: escuta, respostas-perguntas que exigem um reposicionamento teórico do Outro e o encontro. Buber acrescenta outros elementos que estabeleceriam um ambiente dialógico entre ele e o operário: entrar na fábrica em que o homem trabalha, tornar-se seu colega, conviver com ele. A dialógica buberiana é gestada a partir de experiências vividas. Esta dialógica pode nos ajudar a pensar uma educação mais do que escolar, antes uma educação da comunidade.

Desse modo, podemos dizer que a dialógica buberiana é sempre uma dialógica das experiências vividas. Os caminhos que se abrem surgem sempre a partir dessas experiências.

²¹ Idem, *Ibidem*, pp. 8-10.

O mesmo se dá com as elaborações teóricas: elas são construídas e elaboradas a partir da relação, do Outro.

1.1 Influências

Entender as influências no pensamento de um filósofo, escritor, educador ou até mesmo na vida de um homem simples é sempre muito difícil. Quando se trata das influências, a pergunta inevitável que o pesquisador faz a si mesmo é: por que privilegiar esta linha de pensamento e não aquela? Os elementos escolhidos realmente foram determinantes na vida do pensador? Quais os critérios que devem ser utilizados para determinar tais influências? Será que existe algum fundamento perene para questionar e se perguntar pelas influências recebidas pelo filósofo? Aqui nos lembramos de Heidegger: “O nível de uma ciência determina-se pela sua capacidade de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais. [...] surgem tendências em quase todas as disciplinas no sentido de colocar as pesquisas em novos fundamentos.”²² No decorrer de toda dissertação perguntamo-nos pelos conceitos fundamentais desta linha de pesquisa. Quais são as novas tendências que podem fazer surgir novos fundamentos? Heidegger cita a palavra crise. Do grego, *krisis*, temos o radical *kri*, daí vem palavras como acrisolamento, do português. A *krisis* era o processo pelo qual passava o ouro para ser purificado. Segundo Heidegger, é preciso que as ciências passem por um processo de burilamento, depuração e se instalem em novos fundamentos para que consigam ver mais longe, para além do reducionismo típico das ciências objetivas de nosso tempo.

Nesta dissertação, decidimos pelo seguinte recorte: optamos por aquelas influências que de algum modo tiveram peso no desenvolvimento do pensamento da dialógica buberiana. Influência aqui a usamos no sentido de “exercer uma ação ou de causar mudança em algo ou alguém.”²³ Disso, cabe perguntar: quais foram as influências - de ensinamento e de vida - que de algum modo causaram mudança ou colaboraram na feitura da filosofia do diálogo de Martin Buber?

O próprio Martin Buber²⁴ cita Ludwig Feuerbach, Sören Kierkegaard, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e o Hassidismo como elementos fundamentais na construção do princípio dialógico. Além destes filósofos, poderíamos incluir outros que de

²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, p. 45.

²³ AULETE, Caldas. *Dicionário Caldas Aulete da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital; Porto Alegre: L&PM, 2008.

²⁴ Cf. BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 160-171, posfácio do autor.

alguma forma colaboraram para a feitura da dialógica buberiana, por exemplo, Kant. Contudo, nossa linha de investigação teórica preferiu delimitar as influências a partir das observações de Buber no posfácio da obra *Do Diálogo e do Dialógico*. Estamos cientes das limitações que tais escolhas implicam, mas a própria natureza e alcance de uma dissertação nos fizeram optar por tal via. Além disso, precisamos ampliar os horizontes e procurar entender, num primeiro momento, o contexto filosófico do pensamento buberiano. Assim, reportar-nos-emos, primeiramente, à análise de duas correntes filosóficas à época de Buber: existencialismo e personalismo. Num segundo momento, ater-nos-emos aos pensadores e mestres que o influenciaram. Dividi-los-emos em quatro grupos: (1) filósofos que inspiraram a dimensão do humano: Kierkegaard, Feuerbach e Nietzsche; (2) seu professor, Dilthey; (3) seus amigos, Landauer e Rosenzweig; (4) e por último, o Hassidismo que lhe apontou o homem como um ser de relações. Antes de prosseguirmos, no entanto, reiteramos a palavra do prof. von Zuben: “Buber não se filia a movimento filosófico algum, ainda que possamos, com cuidado, aproximá-lo de uma corrente ou de um método. Sem dúvida, Buber é tributário de uma época; várias vezes ele teve que pagar um certo preço pela própria situação histórica que vivenciou.”²⁵

Kierkegaard manifestou seu pensamento contra o método hegeliano que encaixava toda a realidade em esquemas ideais. No sistema hegeliano, que desembocava na realização do Espírito Absoluto, não há lugar para o indivíduo: “Nesses esquemas não se vive mais, não se age mais, não se crê mais: o próprio homem é absorvido no absoluto da Idéia; só resta determinar-lhe o lugar dentro do sistema.”²⁶ Sem dúvida a grande contribuição de Kierkegaard e que também influenciou Buber, foi a questão do Indivíduo. Para o filósofo dinamarquês, o indivíduo é sempre singular e não se encaixa num modelo ou ideal filosófico. Ao contrário, realiza-se na subjetividade e fragilidade da existência humana.

Feuerbach instaurou uma filosofia do homem que outorga a primazia dos sentimentos sobre a razão, trazendo à discussão filosófica o lugar do Tu e da comunidade. Dele, detemo-nos principalmente em dois livros: *Princípios de uma filosofia do futuro* e *Preleções sobre a essência da religião*. Além disso, ajudaram-nos muito a reflexão do professor von Zuben sobre o referido filósofo no livro *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*.²⁷

Nietzsche, assim como Kierkegaard, pode ser colocado como aquele que apontou para o valor do indivíduo para além de qualquer sistema ou ideal, mas diferente de Kierkegaard

²⁵ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 74.

²⁶ GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989, p. 6.

²⁷ VON ZUBEN, op. cit., pp. 49-56.

que apostou na fé, Nietzsche se valerá da criatividade humana como via possível em contraposição ao sistema idealista hegeliano.

O mestre Dilthey, professor de Buber, lhe influenciará na crítica histórica à razão e aos sistemas filosóficos.

Gustav Landauer e Franz Rosenzweig foram amigos íntimos de Buber que exerceram influência principalmente por meio de suas vidas. De Landauer e Rosenzweig recolhemos informações presentes na biografia de Martin Buber escrita por Grete Schaeder no livro *The Letters of Martin Buber*. Ainda sobre Landauer, auxiliou-nos muito o livro *Socialismo utópico* de Martin Buber.

Quanto ao Hassidismo usaremos as reflexões de Buber sobre o referido movimento. Mais do que pontuar conceitualmente e nos ocuparmos com a parte doutrinal, queremos entender como Buber via o Hassidismo e o que este movimento significava para ele. Não estamos aqui preocupados com o “hassidismo histórico” delineado segundo as regras da história documental. Em outras palavras, interessa-nos aqui o “hassidismo de Buber.”²⁸

Além disso, no decorrer da dissertação, faremos algumas comparações entre o pensamento buberiano e a única obra conhecida de Lao-Tsé: *Tao Te Ching*.²⁹ Estas comparações com o Taoísmo e demais correlações de caráter filosófico, poético e teológico, nós as colocamos em notas de rodapé. Com isso queremos demonstrar que existem outras possibilidades de interlocuções, mas que não nos atemos mais demoradamente às mesmas. Contudo, entendemos que são brechas no muro que podem apontar para um novo horizonte ou possibilidade para contemplar e questionar a filosofia do diálogo de Martin Buber ou até mesmo para nos levar a uma compreensão mais originária do Ser.

²⁸ “Existem duas escolas que se opõem – a de Buber e a de Scholem. A oposição baseia-se na recusa de Scholem em aceitar o Hassidismo tal como Buber o apresenta como sendo o Hassidismo verdadeiro. Scholem demonstra o quanto Buber transformou o Hassidismo em algo que se distancia dele enquanto fenômeno histórico. O Hassidismo de Buber seria distinto do Hassidismo como tal. Buber omite coisas do Hassidismo (por exemplo, a parte doutrinal, teórica, conceitual) e coloca nele coisas que não estariam aí segundo as comprovações históricas e documentais. Scholem conseguiu provar tudo isso. E sua escola venceu. No entanto, para um grande número de *scholars* – muitos, aliás, pertencentes à escola de Scholem – o hassidismo de Buber continua sendo considerado muito mais fiel ao espírito do hassidismo do que o hassidismo histórico dos pesquisadores acadêmicos e para eles Buber mostra a vida que aí havia como ninguém jamais o fez”. in CROMBERG, Monica Udler. *A crisálida da filosofia: a obra de Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005, p. 25.

²⁹ O prof. von Zuben aponta uma interessante relação entre o conceito de palavra que gera relação em Buber. Um lugar “além do homem e aquém do mundo” que encontra eco com a ideia do vazio criativo de Lao-Tsé no *Tao Te Ching*. in VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 186.

1.1.1 Filósofos e correntes filosóficas que influenciaram a obra de Buber

Reiteramos aqui o fato de que Buber não pode ser associado a um movimento ou método filosófico em particular. Contudo, somos seres históricos. Nossa historicidade nos limita e enraíza nas dimensões cultural, linguística e intelectual. Portanto, Buber também deve suas escolhas e seus limites de pensamento ao tempo que viveu, a saber, a primeira metade do século XX.

Neste item queremos elencar as correntes filosóficas e os filósofos que de alguma forma influenciaram o pensamento buberiano.

1.1.1.1 Existencialismo

Em termos históricos, o existencialismo pode ser localizado na Europa, no período entre as duas guerras mundiais, expandindo-se daí para outras partes do mundo:

O século XIX começou cheio de esperanças no homem. Acreditava firmemente no futuro da ciência, certo do progresso de uma civilização enriquecida constantemente pelas descobertas técnicas, cuja nocividade só parecia evidente a alguns espíritos mais avisados. Sucedeu-lhe um século XX em que predominam a dúvida, o sofrimento e a desilusão.

No século XIX, acreditava-se numa verdade absoluta, numa razão clara e distinta. O positivismo surgiu como um “canto de galo” anunciando as promessas de uma nova era. O século XX parece não acreditar mais em nada. Onde o século XIX via clareza, simplicidade e facilidade, o século XX só vê enigma e escuridão. O mundo do século XX parece ser um mundo artificial onde tudo é absurdo. É precisamente nestes termos que os filósofos, desde Kierkegaard até Sartre, procuram repensar essa existência aparentemente gratuita.³⁰

A Europa fora arrasada por duas guerras, muitos países experimentavam regimes totalitários que roubaram a liberdade de seus povos. Nesse sentido, o existencialismo diferencia-se das filosofias otimistas do século XIX que acreditavam ter captado a realidade e confiavam no progresso infinito da humanidade: idealismo, positivismo e marxismo.³¹

O existencialismo se ocupa com o homem concreto, na

individualidade de sua existência. [...] Considera o homem como ser finito, ‘lançado no mundo’ e continuamente dilacerado por situações problemáticas

³⁰ GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989, p. 1.

³¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 216.

ou absurdas. E é precisamente pelo homem, o homem em sua singularidade, que o existencialismo se interessa.³²

Para Giovanni Reale, o existencialismo pode ser caracterizado por quatro pontos: a não identificação da realidade com a racionalidade; a centralidade da existência como modo de ser do ente finito que é o homem; a transcendência do ser (o mundo e/ou Deus) com o qual a existência se relaciona e a possibilidade como modo de ser constitutivo da existência. “A existência é, portanto, um poder-ser e, por conseguinte, é incerteza, problematicidade, risco, decisão, impulso para a frente.”³³

Nesse contexto teórico, não é difícil perceber traços da filosofia existencial na obra de Buber, embora aqui devamos tomar cuidado para não procurar ver a abordagem buberiana fundada sobre a filosofia existencialista. As cartas que Martin Buber trocou com teólogos, educadores, escritores, políticos etc. mostram esse veio existencialista na interpretação buberiana, entendendo-se existencialista aqui a preocupação com a singularidade, a concretude para além de qualquer sistema que reduza o homem a uma mera descrição teórica. Em carta enviada a Manfred Seidler em 10 de agosto de 1951, Buber fala em “análise existencial” do Salmo 82.³⁴ Em correspondência trocada com o escritor Hermann Hesse, este, em carta enviada em novembro de 1949, agradece a Buber pela sua valorosa contribuição para a “filosofia existencial”.³⁵ Desse modo, podemos perceber uma análise existencial nos escritos de Buber. Mas é importante nos darmos conta de que tal afinidade com o existencialismo não o credencia como um filósofo existencialista, antes deixa claro que a discussão de Buber, suas traduções e interpretações dos textos sagrados, estão permeadas por uma discussão de fundo existencialista própria da época.

Contudo, faz-se necessário situar a postura existencial de Buber em relação a outros filósofos existencialistas. Maurice Friedman, na introdução à obra *Between Man and Man* de Martin Buber, destaca que Buber se distingue de Kierkegaard, Heidegger e Sartre quando dá ênfase à realidade ontológica do *entre* e abre à possibilidade de experienciar o outro lado na relação. Buber se afasta de Kierkegaard quando este deixa em segundo plano a relação entre homem-homem, dando preponderância à relação homem-Deus. Também se distancia de Sartre que entende que a relação intersubjetiva não implica eu-tu, mas sempre eu-ele. Buber vê o amor como precisamente o reconhecimento da liberdade do outro. Neste sentido, se

³² Idem, Ibidem, pp. 215-216.

³³ Idem, Ibidem, p. 216.

³⁴ BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 562.

³⁵ Idem, Ibidem, p. 546.

aproxima de existencialistas como Gabriel Marcel, Albert Camus e Karl Jaspers porque entende o diálogo, a relação eu-tu não como uma dimensão de si mesmo, mas como uma realidade existencial e ontológica.³⁶

Disso, podemos nos perguntar em que sentido o existencialismo influenciou o pensamento buberiano? De tudo que foi dito, arrolamos os seguintes itens: (1) o homem considerado e falado em sua concretude e singularidade; (2) a recusa em reduzir o homem a um sistema teórico-racional; (3) a existência como risco, decisão e impulso para frente, e por último, (4) a ênfase na práxis.

1.1.1.2 Personalismo

Embora o Personalismo possa ser considerado um movimento filosófico nascido na França nos inícios da década de 1930, principalmente pela contribuição teórica de Emmanuel Mounier, fundador da revista *Esprit*, tendo como base a ideia de pessoa encarnada em um corpo, situada histórica e comunitariamente e considerada em sua inviolabilidade, criatividade, liberdade e responsabilidade, o próprio Mounier, em sua obra *O Personalismo*, chama atenção:

O que hoje se chama de personalismo é simplesmente uma novidade. O universo da pessoa é o universo do homem. Seria de espantar que se tivesse aguardado o século XX para o explorar, mesmo sob outros nomes. O personalismo mais actual enxerta-se [...] numa longa tradição.

O personalismo não é um sistema. – O personalismo é uma filosofia, não é apenas uma atitude. É uma filosofia, não é um sistema.

Não se esquivar à sistematização, porque é necessária a ordem nos pensamentos: conceitos, lógica, esquemas de unificação não são apenas úteis para fixar e comunicar um pensamento que, sem eles, se dissolveria em intuições opacas e solitárias; servem para escavar estas intuições nas suas profundezas: são, ao mesmo tempo, instrumentos de descoberta e de exposição. Porque clarifica estruturas, o personalismo é uma filosofia, e não apenas uma atitude.

Mas como a sua afirmação central é a existência de pessoas livres e criadoras, introduz no coração destas estruturas de um princípio de imprevisibilidade que desaloja toda a vontade de sistematização definitiva. Nada lhe pode repugnar mais profundamente do que o gosto, hoje tão comum, de um aparelho de pensamento e de acção que funciona como um distribuidor automático de soluções e de palavras de ordem, barreira perante a investigação, segurança contra a inquietação, a provação e o risco. De resto, uma reflexão nova não deve atar, com demasiada pressa, o feixe dos seus problemas.

³⁶ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002, pp. xiv-xv.

Por isso, embora falando, por comodidade, do personalismo, preferimos dizer que há personalismos e respeitar os seus diferentes trajectos. Um personalismo cristão e um personalismo agnóstico, por exemplo, diferem inclusive na sua estrutura íntima. Nada ganharia em buscar vias médias. Recortam-se, todavia, em certos domínios de pensamento, em certas afirmações fundamentais e em certas condutas práticas, da ordem individual ou da ordem colectiva: é o suficiente para dar a sua razão de ser a um nome colectivo.³⁷

Assim, o Personalismo é uma filosofia, mas não um sistema. Uma filosofia que se caracteriza por vários trajectos, de modo que podemos falar em “Personalismos.” Fundamentalmente, como destaca Mounier, o Personalismo dá centralidade à pessoa humana nas discussões teóricas e na práxis:

Sou pessoa desde a minha existência mais elementar e, longe de me despersonalizar, a minha existência encarnada é um factor essencial da minha base pessoal. O meu corpo não é um objeto entre os objetos, o mais próximo dos objetos como se uniria ele à minha experiência de sujeito? De facto, as duas experiências não estão separadas – existo subjectivamente, existo corporalmente – são uma só e mesma experiência. Não posso pensar sem ser, e ser sem o meu corpo: estou por ele exposto a mim próprio, ao mundo, a outrem, é por ele que me esquivo à solidão de um pensamento que seria tão-só pensamento do meu pensamento. Ao recusar deixar-me transparente a mim mesmo, ele lança-me sem cessar para fora de mim, para a problemática do mundo e das lutas do homem.³⁸

A pessoa está encarnada em um corpo e na história. Este corpo a lança para a problemática do mundo e para as lutas humanas. Essas lutas demonstram que, por sua natureza, a pessoa é comunitária:

O primeiro movimento que um ser humano revela na primeira infância é um movimento para outrem: a criança de seis a doze meses, ao sair da vida vegetativa, descobre-se no outro, capta-se em atitudes comandadas pelo olhar de outrem. Só mais tarde, cerca dos três anos, é que surgirá a primeira vaga de egocentrismo reflectido. Somos influenciados a pensar a pessoa, pela imagem de uma silhueta. Postamo-nos então perante a pessoa como diante de um objeto. Mas o meu corpo é, ao mesmo tempo, o buraco do olho escancarado para o mundo, e eu próprio esquecido. Por experiência interior, a pessoa surge-nos também como uma presença dirigida para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturada com elas, em perspectiva de universalidade. As outras pessoas não a limitam, fazem-na ser e crescer. Ela só existe no movimento para outrem, só por outrem se conhece, só noutrem se encontra. A experiência primitiva da pessoa é a experiência da segunda pessoa. O tu, e nele o nós, precede o eu, ou, pelo menos, acompanha-o.³⁹

³⁷ MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010, pp. 7-8.

³⁸ Idem, Ibidem, p. 31.

³⁹ Idem, Ibidem, pp. 39-40.

Ao elencarmos o Personalismo entre os elementos que compõem o entendimento da filosofia do diálogo buberiano, mais do que apontar influências, entendemos que o mesmo foi influenciado por Buber. Mas então por que inclui-lo? O Personalismo reflete uma preocupação constante em Buber e nos demais filósofos no contexto em que Buber viveu e pensou: a questão da pessoa e da comunidade, do tu que precede o eu. Estas questões de fato aparecem antes em Buber do que no Personalismo historicamente organizado, contudo mostram com muita clareza que Buber estava inserido num contexto histórico que trazia uma grande preocupação com a questão da pessoa humana e da comunidade num mundo dominado pela técnica.

1.1.1.3 Sören Kierkegaard (1813-1855)

O pensamento kierkegaardiano apresenta-nos a existência humana como uma tensão entre o racional e o irracional, a liberdade e o determinismo, a individualidade e a coletividade, a obrigação moral e a irresponsabilidade.⁴⁰ Nas palavras de Giles: “O pensamento de Kierkegaard não contém outra coisa, não é outra coisa senão o estudo profundo, impiedoso, cruel até das diversas formas da luta do homem consigo próprio para a conquista da existência, que é a conquista do próprio ‘eu’ em sua individualidade.”⁴¹

Para Kierkegaard a raiz mais profunda da existência é o indivíduo.⁴² O indivíduo concreto é o elemento central de seu pensamento filosófico e é justamente isso que o diferencia do pensamento hegeliano. Enquanto em Hegel o indivíduo desaparece no emaranhado da realização máxima do Espírito Absoluto, em Kierkegaard o indivíduo é sempre singular, carregado de subjetividade, não podendo ser reduzido a um sistema ou ideia. “A própria existência reluta contra a dissipação em fatores puramente ideais, pois na realidade não se consegue incorporar a existência num sistema, mas apenas a idéia da existência.”⁴³

O eixo condutor da filosofia de Kierkegaard está no indivíduo e sem dúvida esta é a contribuição fundamental do filósofo dinamarquês para a gestação da dialógica buberiana. “Ousarmos ser nós próprios, ousarmos ser indivíduos, não um qualquer, mas este que somos, só em face de Deus, isolado na imensidade do esforço e da responsabilidade, é este o desafio do existencialismo kierkegaardiano.”⁴⁴

⁴⁰ GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989, p. 22.

⁴¹ Idem, Ibidem, p. 22.

⁴² Idem, Ibidem, p. 6.

⁴³ Idem, Ibidem, p. 7.

⁴⁴ Idem, Ibidem, p. 7.

O professor von Zuben destaca que Buber tomou conhecimento de Kierkegaard à época que estava estudando o Hassidismo: “O teor da mensagem soava-lhe como uma exigência de que toda a filosofia deveria ser centrada na existência concreta do indivíduo.”⁴⁵ De modo que a grande contribuição de Kierkegaard para a gestação da filosofia do diálogo em Buber é sem dúvida o tema do Indivíduo, a pessoa humana singular, concreta, que vive em tensão, à beira do abismo, chamada a seguir a caminhada na noite escura da vida.

1.1.1.4 Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Na primeira preleção sobre a essência da religião, Feuerbach compartilha sua tendência mais para pesquisador do que para professor. Enquanto um professor pode repetir mil vezes a mesma coisa, ele [Feuerbach] logo corre para outra coisa depois que supera o objeto de estudo: “Minha mente não é restrita a uma matéria determinada ou a um objeto determinado; ela se interessa por tudo que é humano.”⁴⁶ O interesse por tudo que é humano é sem dúvida a característica fundamental do pensar de Feuerbach.

Em Feuerbach encontramos a valorização plena do homem cravado com seus pés no chão, ligado profundamente à terra. Tudo aquilo que vai para além do terreno, o filósofo o rejeita com veemência:

Sim, o homem não é somente um ser espacial em geral, mas também um ser essencialmente terreno, inseparável da terra. Por isso, que tolce querer atribuir uma existência supraterebre e eterna a tais seres! Condenei esses pensamentos nos seguintes versos: Como despertastes para a luz, também um dia adormecerás novamente. Nunca deixa a terra que alguém se escape a seu domínio.⁴⁷

Tudo aquilo que soe para além do natural é rejeitado pelo filósofo. De modo que podemos dizer: religião, em Feuerbach, é antropologia, projeção dos anseios, desejos e mais altos valores do homem na divindade:

Tudo aquilo que o homem ama e exerce apaixonadamente é que é a sua alma. A alma do homem é tão diversa e específica quão diversos e específicos são os próprios homens. [...]
Teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *theós* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do

⁴⁵ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 77.

⁴⁶ FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 14.

⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 27.

homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, portanto, a história da religião ou, o que dá na mesma, de Deus (porque quão diversas as religiões tão diversos os deuses, e as religiões tão diversas quão diversas quão diversos os homens) nada mais é do que a história do homem.⁴⁸

Na sua última preleção sobre a essência da religião, conclama a juventude universitária a acreditar e amar mais o homem, pois o destino da humanidade e uma vida melhor para todos dependem unicamente do ser humano:

Se não acreditarmos mais numa vida melhor, mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças, criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos, gritantes, revoltantes pelos quais a humanidade tanto sofre. Mas, para querermos e efetuarmos isto, devemos substituir o amor a Deus pelo amor aos homens como a única religião, a fé em Deus pela fé do homem em si mesmo, em sua capacidade, pela fé na qual o destino da humanidade não depende de um ser exterior ou superior a ela, mas sim dela mesma, na qual o único demônio do homem é o homem rude, supersticioso, egoísta, cruel, mas também na qual o único Deus do homem é o próprio homem.⁴⁹

Feuerbach instaura uma antropologia da religião, repudiando o idealismo absoluto hegeliano desvinculado do real sensível. “O sistema de Feuerbach supõe uma espécie de síntese entre o espiritual e o material, outorgando a primazia deste sobre aquele.”⁵⁰ Esta filosofia, de cunho humanista, tem seu ponto fundamental no homem em sua integralidade. Assim, o objeto de sua filosofia será “unicamente o homem.”⁵¹ O homem total, não somente sua inteligência e dimensão biológica, mas também seu coração. Na obra *Princípios da filosofia do futuro*, especificamente na tese 58, Feuerbach afirma: “A verdade não existe no pensamento nem no saber por si mesmos. A verdade não é senão a vida em sua integralidade e os seres humanos.”⁵² Rejeitando o idealismo hegeliano, Feuerbach traz o tema da verdade e de sua busca para o nível terreno, tirando-a do altar do ideal e trazendo-a para o mundo real, para a vida entre os humanos.

O objeto de sua filosofia e busca é o homem em sua integralidade, incluindo-se aí a dimensão do coração. Tal ideia aparece claramente na tese 34:

⁴⁸ Idem, Ibidem, pp. 28, 29, 30.

⁴⁹ Idem, Ibidem, p. 317.

⁵⁰ “El sistema de Feuerbach supone una especie de síntesis de lo espiritual y lo material, outorgando la primacia a esto último.” CABANAS, José M^a Quintana. Introdução do tradutor para a obra *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Barcelona: PPU, 1989, p. 9. (Tradução minha)

⁵¹ “Únicamente el hombre.” FEUERBACH, Ludwig. *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Trad. José M^a Quintana Cabanas. Barcelona: PPU, 1989, p. 10. (Tradução minha)

⁵² “La verdad no existe en el pensamiento ni en el saber por sí mismos. La verdad no es sino la totalidad de la vida y el ser humanos.” Idem, Ibidem, p. 146. (Tradução minha)

A nova filosofia se apoia na verdade do amor, na verdade do sentimento. É no amor e no sentimento em geral no qual todo homem reconhece a verdade da nova filosofia. Esta nova filosofia não é, no que se refere ao seu fundamento, outra coisa que a substância do sentimento elevada à consciência [...] O coração não quer objetos nem entes que sejam abstratos, metafísicos ou teológicos, mas reais e sensíveis.⁵³

Este homem em sua integralidade, para Feuerbach, deve ser visto, não individualmente, mas em comunidade: “O homem individual não tem em si a essência de homem [...] A essência do homem se dá unicamente na comunidade, na unidade do homem com o homem; unidade que se baseia somente na realidade da distinção entre eu e tu.”⁵⁴ A comunidade é o lugar da liberdade e da infinitude, “o homem com o homem, a unidade de eu e tu.”⁵⁵ A tese 62 sintetiza: “A autêntica dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, mas um diálogo entre eu e tu.”⁵⁶

Desse modo, a nova filosofia proposta por Feuerbach tem uma tendência profundamente prática, como ele mesmo diz na penúltima tese (tese 64) de seus *Princípios*: “A filosofia tem essencialmente uma tendência prática, no sentido mais elevado desta expressão.”⁵⁷ O exercício filosófico não pode ser um mero exercício intelectual ou cognitivo. Se for só isso, está desligado da vida, da realidade, do ser humano.

O prof. von Zuben aponta que a ultrapassagem do individualismo em Feuerbach, a descoberta do Tu, “foi um evento cujas consequências são tão graves quanto aquelas da descoberta do Eu pelo idealismo, de tal sorte que a pudemos chamar de ato copernicano do pensamento moderno.”⁵⁸ Disso, podemos nos perguntar pelos elementos da filosofia de Feuerbach que de alguma forma impulsionaram o entendimento de Buber para a sua dialógica. Sem dúvida podemos citar a questão do homem em sua integralidade, o homem profundamente ligado à vida, à terra, o homem terreno. Nada de especulações supra ou sobrenaturais. É com o homem que se deve ocupar. Homem este que é chamado a superar o

⁵³ “La nueva filosofía se apoya en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento. Es en el amor y en el sentimiento en general donde todo hombre reconoce la verdad de la nueva filosofía. Esta nueva filosofía no es, por lo que se refiere a su fundamento, otra cosa que la substancia del sentimiento elevada a la conciencia [...] El corazón no quiere objetos ni entes que sean abstractos, metafísicos o teológicos, sino que los quiere reales y sensibles.” Idem, Ibidem, p. 128. (Tradução minha)

⁵⁴ “El hombre que es individualmente para sí no tiene en sí la esencia de hombre [...] La esencia de hombre se da únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; unidad que, con todo, se base sólo en la realidad de la distinción entre yo y tú.” Idem, Ibidem, p. 146. (Tradução minha)

⁵⁵ “El hombre con el hombre, la unidad de yo y tú.” Idem, Ibidem, p. 147. (Tradução minha)

⁵⁶ “La auténtica dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino que es un diálogo entre yo y tú.” Idem, Ibidem, p. 147. (Tradução minha)

⁵⁷ “La filosofía tiene esencialmente una tendencia práctica, en el sentido más elevado de esta expresión.” Idem, Ibidem, p. 148. (Tradução minha)

⁵⁸ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 53.

individualismo e junto com os outros gestar um mundo melhor. Homem este que em seu eu tem necessidade do Outro, do tu.

1.1.1.5 Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Assim falava Zarathustra foi decisivo na juventude de Buber. Na obra em que faz relatos autobiográficos, Buber relata que este livro tomou posse dele, um livro que, segundo ele, é obra de um filósofo, mas não é uma obra filosófica. Um livro que trouxe um ensinamento que não simplesmente o confrontou, mas agiu sobre ele.⁵⁹ Do mesmo modo que Kierkegaard, Nietzsche não podia enquadrar o seu pensamento dentro de um sistema. O sistema não permite o questionamento dos seus próprios princípios. Para ele, as premissas de um sistema são necessariamente arbitrárias e redutíveis. O sistema pode ser bom como força educativa e meio de cultura, desde que seja utilizado num espírito de crítica cuidadosa para um questionamento da realidade.⁶⁰

Assim como em Kierkegaard, a categoria fundamental do pensamento em Nietzsche é o Indivíduo.⁶¹ Este indivíduo é o além-homem (*Übermensch*), o “homem novo, que deve criar um novo sentido da terra, abandonar as velhas cadeias e cortar os antigos troncos.”⁶² Em Nietzsche, este homem é uma transição, uma ponte e não uma meta:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o Além-Homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar. A grandeza do homem consiste em ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem, é ser ele uma ascensão e um declínio.⁶³

O *Übermensch* procura novos valores, desprezando os antigos. Vive num mundo onde não há um sentido, mas uma necessidade. “O mundo tem em si a necessidade da vontade. Desde a eternidade, o mundo é dominado pela vontade de aceitar a si próprio e de repetir-se.”⁶⁴ Segundo Nietzsche, o mundo não caminha para um fim (como entende o cristianismo),

⁵⁹ BUBER, Martin. *Meetings: Autobiographical Fragments*. Trad. Maurice Friedman. New York: Routledge, 2002, p. 35.

⁶⁰ GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989, pp. 25-26.

⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 29.

⁶² REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 15.

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 16.

⁶⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 14.

muito menos seu devir é um progresso (como queria Hegel), mas tudo retorna eternamente. É a doutrina do *eterno retorno*:

Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente.
Tudo morre, tudo torna a florescer; eternamente fluem as estações da existência.
Tudo se destrói, tudo se reconstrói; eternamente se edifica a mesma casa da existência. Tudo se separa, tudo se saúda outra vez; o anel da existência conserva-se eternamente fiel a si mesmo.
A existência principia em cada instante; em torno de cada “aqui” gira a esfera do “acolá”. O Centro está em toda a parte. O caminho da eternidade torna sobre si mesmo.
[...]
Que todas as coisas retornam eternamente, e nós com elas; que nós já existimos uma infinidade de vezes, e todas as coisas conosco.⁶⁵

Em outras palavras, é o mundo que aceita a si mesmo e que se repete. Esta seria a “doutrina cosmológica” de Nietzsche.⁶⁶ Assim, o *Übermensch* cria novos valores, ama a vida e ruma sobre as coisas:

- Que procuras aqui? – perguntou Zaratustra admirado.
- Que procuro aqui? – respondeu o homem. – O mesmo que tu, curioso! Isto é, a felicidade na terra.
Por isso queria aprender com estas vacas. Pois, fica sabendo, há meia manhã que lhes estou falando, e iam-me responder. Por que as espantaste?
E se não nos convertermos e nos tornarmos iguais às vacas, não poderemos entrar no reino dos céus. Que há uma coisa que deveríamos aprender delas: é ruminar.
E, na verdade, de que serviria ao homem alcançar o mundo inteiro, se não aprendesse uma coisa: se não aprendesse a ruminar?⁶⁷

Esse ruminar nada mais é do que o encantamento pelas pequenas-grandes coisas: “O mínimo, precisamente, o mais simples, o mais leve, um roçar de lagarto, um sopro, um psiu! Um abrir e fechar de olhos, é desse pouco que se compõe a característica da melhor felicidade. Silêncio!”⁶⁸ “A terra é rica de pequenas perfeições, de afortunados resultados!

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 249, 252.

⁶⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 14.

⁶⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 302.

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 312.

Rodeai-vos de pequenas coisas boas e perfeitas. Homens superiores. A sua dourada maturidade cura o coração. As coisas perfeitas ensinam-nos a esperar.”⁶⁹

Segundo o prof. von Zuben, Kierkegaard, Feuerbach e Nietzsche inspiraram em Buber “uma certa dimensão do humano.”⁷⁰ Os três filósofos destituem o homem do sistema, do ideal, cada um a seu modo, é claro. Em todos eles o homem se depara diante de uma tensão, um não-acabamento, um abismo. Toda a leitura que despreze o terreno, o humano, o homem em sua integralidade, profundamente ligado à vida e suas contradições, é de alguma forma anti-humana.

1.1.1.6 Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Dilthey distingue as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) das ciências da natureza a partir da diversidade de seus objetos: os fatos das ciências do espírito se apresentam à consciência a partir do interior, já os da ciência da natureza se apresentam à consciência a partir do exterior. As ciências do espírito estudam o mundo das relações entre os indivíduos, mundo do qual o homem tem consciência imediata. A experiência vivida (*Erlebnis*) fornece os dados para a ciência do espírito. Todavia, somente o *Erlebnis* não é o suficiente para servir de fundamento para as ciências do espírito. A experiência interna deve ser integrada ao entender (*verstehen*), ao reviver (*nacherleben*) e ao reproduzir (*nachbilden*), permitindo assim a compreensão dos outros indivíduos.⁷¹

Desse modo, em Dilthey o homem é visto como um ser histórico que gera produtos culturais: produz valores e realiza objetivos. Ora, se somos históricos, toda nossa construção (valores, sistemas éticos etc.) são também históricos, portanto não podem ser absolutos e eternos.

Nesse sentido, podemos afirmar que a contribuição de Dilthey para o pensamento buberiano centra-se principalmente na crítica “histórica” da razão e dos sistemas filosóficos. Nenhum deles vale *sub specie aeternitatis*, sendo sempre resultado das conexões dinâmicas entre indivíduo, civilizações e instituições. Aqui podemos entender por que a leitura que Buber faz do Hassidismo não é uma leitura histórico-objetiva no sentido positivista. Ele tem certa liberdade ao analisar o Hassidismo a partir de um horizonte que às vezes soa estranho aos historiadores tradicionais, pois não segue os parâmetros da historiografia de sua época.

⁶⁹ Idem, Ibidem, p. 330.

⁷⁰ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 57.

⁷¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 37, 38.

1.1.1.7 Gustav Landauer (1870-1919)

Gustav Landauer foi crítico literário, anarquista, filósofo e autor de escritos de ficção e política. Foi um dos fundadores do *Neue Gemeinschaft* e editor do periódico *Der Sozialist*. Buber o conheceu em 1899, tornando-se a partir daí seu amigo íntimo. No inverno de 1918-1919, Landauer comandou uma revolução na Bavária. Foi assassinado por soldados contrarrevolucionários do *Reichswehr* em 02 de maio de 1919.⁷²

Grete Schaeder afirma que a “personalidade literária de Landauer e sua preocupação com o futuro da humanidade tornaram-se um modelo para Buber.”⁷³ A biógrafa diz que, em carta provavelmente datada de 1903, Buber escreve a Landauer: “Eu tenho um grande amor por seu caminho.”⁷⁴ Ambos tinham grande amor e admiração pelo poeta Hölderlin. Em conversa com Buber, Grete Schaeder disse que ouviu do próprio Buber sobre a morte de seu amigo: “Eu experienciei sua morte como a minha própria.”⁷⁵

O prof. von Zuben destaca que

foram as concepções de Landauer sobre o conceito de comunidade que chamaram a atenção de Buber. Além disso, ambos estavam interessados no estudo da mística. Foi a primeira edição moderna dos escritos de Mestre Eckhart, editada por Landauer, que levou Buber a estudar o pensamento místico alemão. O método de Buber na coleta e na compilação dos contos hassídicos se assemelha muito com o método empregado por Landauer na sua edição e interpretação da obra do Mestre Eckhart.⁷⁶

Para além de uma influência teórica, Landauer inspirou em Buber um comprometimento com a realidade circunstancial, não fugindo da mesma e muito menos negando-a. Na obra *O Socialismo Utópico*, Martin Buber comenta e analisa tentativas de transformação da sociedade por meio da renovação do seu tecido social. Buber inclui Landauer entre aqueles que tentaram a realização dessa ideia. No capítulo denominado *Crise*, Buber analisa o contexto histórico de seu tempo e renova sua crença na formação de pequenas comunidades que vivem e trabalham em conjunto:

⁷² BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 23. (Tradução minha)

⁷³ “Landauer’s literary personality and his preoccupation with the future of humanity became a model for Buber.” Idem, Ibidem, p. 24. (Tradução minha)

⁷⁴ “I have a great love for your way.” Idem, Ibidem, p. 24. (Tradução minha)

⁷⁵ “I experienced his death as my own.” Idem, Ibidem, p. 24. (Tradução minha)

⁷⁶ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 74.

Nessa crise, o que está em jogo é a própria existência do homem sobre a Terra. [...] 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 de a criação de 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 absolutamente por uma estrada aplanada, mas é obrigado a trilhar, pé ante pé, uma estreita cumeada entre abismos. [...] O ponto essencial, em tudo aquilo que ajudou o homem a sair, por assim dizer, da natureza e a manter-se frente a ela, apesar de sua fragilidade como ente natural – ainda mais essencial do que fazer um mundo “técnico” de coisas especificamente configuradas – foi o fato de haver-se unido aos seus semelhantes para a defesa e a caça, para a colheita e o trabalho. [...]

A esperança primordial de toda a História é a formação de uma autêntica comunidade do gênero humano, ou seja, uma comunidade de conteúdo absolutamente comunitário. Seria fictícia, ilusória e profundamente falsa, uma comunidade que não se edificasse sobre uma verdadeira vida comunitária de grupos maiores ou menores, que vivem ou trabalham em conjunto e com base em suas relações mútuas. [...]

[...]

A concretização da ideia de comunidade, como a concretização de qualquer outra ideia, não terá uma validade universal e permanente; ela será sempre, apenas, uma resposta do momento a uma questão do momento.⁷⁷

Para Buber, foi a cooperação que permitiu a sobrevivência do *Homo sapiens*. De Landauer, Buber aprendeu que a comunidade não pode ser uma construção teórica aplicável às culturas. Antes, deve estar sempre encarnada na realidade circunstancial e ser a resposta de um momento e fruto de uma tendência.

1.1.1.8 Franz Rosenzweig (1886-1929)

Franz Rosenzweig era filósofo e especialista em educação judaica de adultos. A sua *magnum opus*, *A Estrela da Redenção* (*Der Stern der Erlösung*), escrita entre 1918-1919, ofereceu uma nova visão existencialista do Judaísmo. Em 1920, fundou a Escola Judaica Livre (*Freies Jüdisches Lehrhaus*), em Frankfurt. O espaço propiciava um retorno aos caminhos religiosos por meio do estudo de fontes tradicionais. De 1925 até sua morte, atuou com Buber na tradução da Bíblia para o alemão.

Grete Schaeder entende que *A Estrela da Redenção* não influenciou a obra *Eu e Tu* de Buber,⁷⁸ mas destaca que Rosenzweig sabia que “um modo existencial de pensamento não

⁷⁷ BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 173, 174, 178, 179.

precisa permanecer um monólogo, que a verdadeira existência significa encontro.”⁷⁹ Em carta ao professor Karl Thieme, datada de 16 de fevereiro de 1954, Buber afirmou: “A vida pessoal de Rosenzweig teve uma grande influência sobre mim; seus ensinamentos não.”⁸⁰

1.1.2 O lugar especial do Hassidismo

Sobre a influência do Hassidismo na formação da dialógica buberiana, o prof. von Zuben afirma que

Buber é conhecido tanto pela sua filosofia do diálogo como pelos seus estudos sobre o Hassidismo, sobretudo pela sua obra *Die Erzaehlungen der Chassidism*, que apareceu em tradução brasileira sob o título *Histórias do Rabi*.

Embora não encarasse sua tarefa como um empreendimento exclusivamente hermenêutico e histórico, Buber legou ao Ocidente uma das tradições religiosas de grande riqueza mística e espiritual. O assíduo contato e a intimidade que manteve, durante anos, com esse movimento da mística hassídica representaram para Buber mais do que uma simples influência, foram o clima ou o molde do seu pensamento.⁸¹

Mais do que uma influência, o Hassidismo representa a estrutura do pensamento buberiano, o esqueleto de toda a sua reflexão. Grete Schaeder enfatiza que a verdadeira criatividade no pensamento buberiano apareceu quando ele reencontrou o Hassidismo. Buber descobria ali uma vocação, um chamado: apresentar o Hassidismo à Europa Ocidental.⁸² O grande escritor alemão, Herman Hesse, em carta à Academia Sueca, datada de 02 de março de 1949, destacava Buber como redescobridor e intérprete do Hassidismo: “Martin Buber [...] redescobridor e intérprete da sabedoria hassídica.”⁸³

O Hassidismo é um movimento judaico do Leste europeu surgido por volta da metade do século XVIII que permanece até aos dias de hoje, embora de forma alterada.⁸⁴ É

⁷⁸ BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p.30.

⁷⁹ Idem, Ibidem, p. 30.

⁸⁰ Idem, Ibidem, p. 585.

⁸¹ Idem, Ibidem, p. 77.

⁸² BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 14.

⁸³ “Martin Buber [...] rediscoverer and interpreter of hasidic wisdom”. Idem, Ibidem, pp. 545-546n. (Tradução minha)

⁸⁴ Buber afirma que grupos de *hassidim* ainda existiam em seu tempo, mas afirma que o Hassidismo está em decadência. in BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 15.

Sobre o Hassidismo atual vale a pena consultar o seguinte texto:

considerado o último movimento místico religioso do Judaísmo pré-Ilustração (Hascalá).⁸⁵ O Hassidismo surgiu entre os judeus de pequenas cidades da Polônia e nas estepes planas da Ucrânia, no desprezado Leste europeu,⁸⁶ entre rústicos e incultos aldeões,⁸⁷ mas originais em sua fé e fortes em seu sonho de Deus.⁸⁸ Rabi Israel ben Eliezer, denominado Baal Schem Tov - Mestre do Bom Nome -, é o fundador do Hassidismo. Viveu entre os anos de 1700 a 1760, na fronteira da Podólia e na Moldávia. Entre 1672 e 1698, a Podólia pertenceu a Turquia; depois, pelo tratado de Carlowitz, foi devolvida a Polônia. Segundo Buber, Baal Schem era

http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=29&task=detalhe&id=32329. Acesso em 30 de julho de 2011. Nele, o rabino neo-hassídico, Arthur Green, afirma que o hassidismo atual difere do hassidismo clássico porque os neo-hassídicos não compartilham o desprezo hassídico pela modernidade, especialmente pela ciência moderna: “Nós aceitamos a legitimidade da investigação científica e histórica e acreditamos que a fé deve ser atualizada em resposta a ela”.

Como em todos os movimentos religiosos iniciados por figuras seminais (podemos aqui citar Buda e Jesus), o Hassidismo também passou por um processo de institucionalização e por que não dogmatização das ideias do Baal Schem Tov. Talvez se tenha perdido o élan vital das primeiras comunidades hassídicas, aquele espírito movido pela generosidade e paixão pela verdade foi substituído por líderes tentados a comerciar a religião. Sobre isso, afirma Buber: “Sem dúvida, na segunda fase do Hassidismo – que compreende principalmente a primeira metade do século XIX, embora algumas figuras ultrapassem este período de tempo – a força singela do princípio diminuiu. As grandes linhas das primeiras pregações e lutas se confundem, e não raro a sagrada paixão de aproximar céu e terra cede lugar a um comércio da religião, como se vê em todos os grandes movimentos de fé que sobrevivem às gerações do despertar e da revolução”. in *Histórias do Rabi*. Trad. Marianne Anrdsdorff et al. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 48.

Já Harry Rabinowicz tem uma visão mais otimista do hassidismo. Ele reconhece que no século XX ocorreu um decréscimo numérico do hassidismo, mas entende que seu valor não está na quantidade, mas sim na atenção recebida por escritores, poetas e intelectuais. Ele afirma que após Martin Buber podemos falar num neomisticismo e num neohassidismo. Apesar do não reconhecimento imediato das ideias de Buber, Rabinowicz afirma que Buber foi o responsável pelo novo interesse pelo hassidismo. Para Rabinowicz o hassidismo é “muitas coisas para muitas pessoas. É o judaísmo em sua melhor forma, mais ativa e mais criativa. O hassidismo é a luta pela justiça social; a preocupação com os pobres e desprivilegiados; a democracia espiritual, e a consagração de cada dia. O hassidismo trouxe nova esperança e felicidade a centenas de milhares nos dias mais sombrios da história judaica. Varreu as teias de aranha e revitalizou o judaísmo, não ao introduzir doutrinas revolucionárias, mas simplesmente ao conduzir as pessoas de volta aos princípios preconizados pelos grandes profetas e mestres de Israel.” in RABINOWICZ, Harry. *Chassidismo, o movimento e seus mestres*. Trad. Isaac Piltcher e Heloísa de Arruda Villela. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990; São Paulo: Editora Sêfer, s.d., pp. 421-422.

⁸⁵ *Haskalah* (Luzes): É o movimento judaico da Ilustração na Europa do século XVIII-XIX que se ergueu contra a superstição. A Hascalá criticou duramente os *hassidim*, acusando-os de supersticiosos, atrasados, iletrados e legalistas.

⁸⁶ “Para o europeu educado – judeus e não judeus igualmente – os *hassidim* eram vistos como símbolo de superstição religiosa e de atraso, alienígenas, ‘semi-asiáticos’ (Halb-Asien), como Karl Emil Franzos (1848-1904), escritor judeu austríaco, ironicamente observou. Aos olhos de muitos europeus educados os *hassidim* representavam os *Ostjuden* – os judeus ignorantes do vasto gueto ‘oriental’ do Leste Europeu, obstinadamente apegados a uma fé supostamente anacrônica, sobrecarregada de formalismo religioso e de uma concepção legalista do serviço que o fiel deve prestar a Deus. Na verdade, o Hassidismo veio caracterizar a imagem negativa do Judaísmo prevacente na Europa ocidental. Assim, ao realçar o entusiasmo e a imaginação do Hassidismo, Buber também ajudou a restaurar o respeito pelo Judaísmo. [...] Eugen Diederich (1867-1930), o mecenas do neo-romantismo, celebrou [os *hassidim*] como captantes de uma intuitiva e, portanto, a seu juízo, genuína experiência metafísica da unidade primal do mundo, a qual, infelizmente, a reinante civilização burguesa com seu *ethos* divisório e intelecto analítico haviam ofuscado.” in Introdução de Paul Mendes Flohr e Ze’ev Gries para *As Histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000, pp. 13-14.

⁸⁷ BUBER, Martin. Introdução. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 15.

⁸⁸ BUBER, Martin. *As histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 33.

um homem simples e autêntico, inesgotável no fervor e no poder de conduzir sua comunidade.⁸⁹ De seus ensinamentos, destacamos os seguintes:

Deus, assim ensina o Baal-Schem, está em cada coisa como essência primordial. Ele só pode ser apreendido pela força mais íntima da alma. Se esta força for liberada, então é dado ao homem em cada lugar e em cada época receber o divino. [...]

O que chamamos mal não é essência, mas carência. É “exílio de Deus”, o mais baixo degrau do bem, o trono do bem. [...] Não há nada que seja mau e indigno do amor. Até os impulsos do homem não são maus: “quanto mais forte for um homem, maior seu impulso”.

[...] O homem deve conhecer os próprios impulsos em suas profundezas e tomar posse deles. Deve aprender a conhecer o orgulho e não ser orgulhoso, conhecer a ira e não se tornar irado. Assim também é com todas as qualidades. O homem deve se tornar um todo no conjunto das qualidades.

[...]

O homem encontra Deus em todos os caminhos, e todos os caminhos estão repletos de unificação. Porém, o mais puro e perfeito é o caminho da prece. Quando um homem reza na chama de seu ser, Deus, Ele mesmo, fala a palavra mais profunda em seu peito. [...] Todavia, a prece não deve ocorrer em sofrimento e arrependimento, mas em grande alegria. Alegria por si só é uma verdadeira devoção a Deus.⁹⁰

Rabi Baal-Schem entendia que a relação com Deus acontece cotidianamente e nas pequenas coisas. Esta relação com o sagrado pode se tornar perfeita por meio da prece unida a uma profunda alegria, sem sofrimento ou arrependimento. O Hassidismo não ensina ascetismo, mas alegria:

A palavra *hassid* designa um “homem piedoso”, mas é uma piedade terrena que aqui é visada. Hassidismo não é pietismo. Dispensa todo sentimentalismo e demonstração emocional. Traz o transcendente para dentro do imanente e deixa o transcendente regê-lo e formá-lo, tal como a alma forma o corpo. Seu cerne é uma orientação elevadamente realística para o êxtase como o ápice da existência.⁹¹

Os *hassidim* encontram Deus cotidianamente no Outro e nas pequenas coisas, na prece e na vida comunitária. São profundamente realistas, acolhendo a vida e o Outro sem disfarces, sem fantasiar ou mascarar situações. Dizem sim ao mundo e à vida por que é digna de viver, marcada pela presença de Deus. Assim, Baal Shem Tov rejeitava o ascetismo: “O corpo deve

⁸⁹ Idem, Ibidem, p. 34.

⁹⁰ Idem, Ibidem, pp. 34-35.

⁹¹ Idem, Ibidem, p. 33.

ser forte para a adoração do Senhor; portanto, não devemos enfraquecê-lo. [...] Nosso pai do céu detesta tristezas, e fica feliz quando Seus filhos estão alegres.”⁹²

Buber destaca quatro elementos que compõe a vida da comunidade hassídica: *hitlahavut*, *avodá*, *kavaná* e *schiflut*.

1. Hitlahavut (do fervor). É o abrasamento, o ardor do êxtase. É o princípio primordial da vida hassídica.⁹³ Surge em qualquer ocasião e lugar. Para o homem em êxtase o habitual é eternamente novo,⁹⁴ só o momento vive e o momento é eterno.⁹⁵ O fervor do êxtase é uma ascensão para o infinito: acima da natureza, do tempo e do pensamento⁹⁶. A *hitlahavut* pode se externar numa dança⁹⁷ ou canção. Nesse sentido, ela teria o poder de transformar tristeza em alegria:

Às vezes, quando as pessoas estão alegres e dançam, podem perceber uma pessoa que está isolada em seu sofrimento. Elas o arrastam à sua roda de dança e a forçam a ficar feliz em conjunto com todos. Isto é o que sucede no coração de uma pessoa que está alegre: a tristeza e o sofrimento se afastam para as bordas, mas é considerado uma virtude especial envolvê-los corajosamente e transformar a tristeza em alegria, de modo que todo o poder do sofrimento seja modificado em júbilo.⁹⁸

No homem, a alegria consegue ver a dor do Outro e se incomoda com isso. Chama-o para a roda de dança e o envolve de tal modo que a tristeza se afasta. Mas quem ainda hoje

⁹² RABINOWICZ, Harry. *Chassidismo, o movimento e seus mestres*. Trad. Isaac Piltcher e Heloísa de Arruda Villela. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990; São Paulo: Editora Sêfer, s.d., pp. 34-35.

⁹³ BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 42.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 24.

⁹⁵ Os *hassidim* contam a lenda de um mestre que “tinha de olhar para um relógio na hora do retiro fervoroso a fim de se manter neste mundo; e de um outro, que quando desejava examinar coisas individuais, precisava pôr óculos para restringir sua visão espiritual, pois, do contrário, via todas as coisas individuais do mundo como uma só coisa”. in BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 25.

⁹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 25.

⁹⁷ Na parte final do ensaio *Elementos do Inter-humano*, ao fazer algumas reflexões sobre o pensamento do grande teólogo protestante Karl Barth, Buber convida-o nos seguintes termos: “Eu gostaria de poder mostrar a Karl Barth aqui, em Jerusalém, como os *hassidim* dançam a liberdade do coração para com o semelhante” in BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 171. De alguma forma, os *hassidim* “dançam” a sinfonia universal do Salmo 150:

Aleluia!

Louvai a Deus no seu santuário;

louvai-o por suas proezas;

louvai-o por tanta grandeza.

Louvai-o com toques de trompa;

louvai-o com harpa e cítara;

louvai-o com tambor e dança;

louvai-o com cordas e flautas;

louvai-o com címbalos sonoros;

louvai-o com os címbalos da ovação.

⁹⁸ BUBER, Martin. *As histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 180.

tem coragem para envolver corajosamente o Outro na dança da vida? Quem ainda acredita no poder da alegria?

2. *Avodá (do serviço)*. É o serviço de Deus no tempo e no espaço,⁹⁹ percebendo que em todos os atos – falar, olhar, ouvir, caminhar, escrever – a vida infinita está contida. “O homem é uma escada apoiada na terra e tocando o céu com sua cabeça. E todos os seus gestos, ocupações e palavras deixam traços no mundo superior.”¹⁰⁰ Por meio do seu serviço (*avodá*), o ser humano aproxima a *Schekhiná*¹⁰¹ de sua fonte.

A meta final do *tzadik* (pessoa justa) é vencer a dualidade *avodá* e *hitlahavut* e finalmente introduzir esta no coração daquela:

No Hassidismo, para o qual o *tzadik* é exemplificado pelo Baal Schem e seus sucessores, o *tzadik* é o homem em cuja vida e ser a Torá está encarnada. ‘O *tzadik* é o homem que está mais determinado que os outros a dedicar suas energias à tarefa da salvação pertencente a todos os homens e em todos os tempos e, cujos poderes, purificados e unificados, estão dirigidos para essa única meta... Nele o homem terrenamente ‘inferior’ traz à realização seu protótipo, o homem cósmico, primordial que abrange as esferas. Nele o homem volta à sua origem. Ele carrega a bênção de baixo para cima e traz a bênção mais alta para baixo. Ele atrai o espírito sagrado para baixo, para junto dos homens. O ser do *tzadik* atua sobre os reinos superiores’. Mas aquele que se contenta em servir em solidão não é um verdadeiro *tzadik*. O laço do homem com Deus é provado no mundo humano. O *tzadik* doa-se aos seus discípulos (vários dos quais, em geral, ele abriga em sua casa) transmitindo-lhes o Ensino. Ele doa-se à sua congregação na prece comunal e na instrução, é como um guia para suas vidas. Por fim, doa-se na qualidade de confortador, conselheiro e mediador dos muitos que ‘viajam’ (peregrinam) até ele de muito longe, em parte para estar próximo a ele por alguns dias, sobretudo nas grandes festas, ‘à sombra de sua santidade’, em parte a fim de obter sua ajuda para as necessidades de seus corpos e almas.”¹⁰²

Quando o *tzadik* consegue tal intento

habita no reino da vida, embora todas as paredes tenham caído, todas as pedras de demarcação tenham sido desarraigadas, toda separação tenha sido destruída. Ele é o irmão das criaturas e sente o olhar delas como se fora seu próprio, o passo delas como se fossem dados por seus próprios pés, o sangue delas como se fluísse em seu próprio corpo.¹⁰³

⁹⁹ BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 29.

¹⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 31.

¹⁰¹ *Schekhiná* é a Divina Presença que habita o mundo. Ela foi banida por seu incessante errar, separada de seu “senhor”. A *Schekhiná* habita nas coisas, errante, perdida, dispersa. A redenção reunirá a *Schekhiná* e a *Elohut* na eternidade.

¹⁰² BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 200-201.

¹⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 35.

Em suma, que todas as paredes e fronteiras que nos separam do Outro caíam e finalmente possamos ver o Outro em sua integralidade. Esta é a meta do *tzadik*, mas não poderia ser também da humanidade?

3. Kavaná (da intenção). É o mistério de uma alma dirigida para uma única finalidade: a redenção do mundo. Buber termina seu livro *Eu e Tu* com a palavra *Erlösung* (redenção). Certamente isso não é mero acaso. É o desejo de todo *hassidim*

que todas as almas e todas as centelhas de almas que jorraram da alma primeva e que na escuridão original do universo, ou pelo pecado dos séculos, submergiram e se dispersaram em todas as criaturas devam concluir sua errância e retornar a casa purificadas.”¹⁰⁴

Rabi Nakhman, neto de Baal Schem Tov, nos ditos compilados por Buber, assim se pronuncia a respeito da redenção:

O mundo foi criado tão-somente por causa da escolha e do escolhedor. O homem, o senhor da escolha, deve dizer: O mundo todo foi criado somente por minha causa. Por isso, o homem deve cuidar, o tempo todo e em todo lugar, de redimir o mundo e preencher suas necessidades.¹⁰⁵

Noutro dito assim diz:

O mundo é como um dado a rodopiar e tudo gira a sua volta, e o homem vira anjo e o anjo, homem, e a cabeça vira pé e o pé, cabeça. Portanto, todas as coisas viram e volteiam e são modificadas, isto naquilo e aquilo nisto, o que está em cima para o que está embaixo e o que está embaixo para o que está em cima. Porque na raiz tudo é um, e na transformação e retorno das coisas a redenção está incluída.¹⁰⁶

Para os *hassidim*, cada ser humano tem, no espaço e no tempo, uma esfera de existência específica que lhe foi concedida para ser redimida por meio deles: lugares, pessoas, objetos, animais.¹⁰⁷ Tal libertação não ocorre por intermédio de fórmulas mágicas ou exorcismos. Ela acontece ali no cotidiano, quando o *hassidim* reza, canta, fala e negocia em santidade.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Idem, Ibidem, p. 38.

¹⁰⁵ BUBER, Martin. *As histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 51.

¹⁰⁶ Idem, Ibidem, p. 49.

¹⁰⁷ BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 39; 41.

¹⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 40.

A *kavaná*, assim como a *avodá*, desaguá na *hitlahavut*. A *kavaná* leva à exteriorização daquilo que está dentro do ser humano. Tal criação é sempre única porque cada ser humano é singular:

Se o homem deseja que uma nova criação provenha dele, é preciso que venha com toda sua potencialidade à qualidade do estado do nada e, então, Deus gera dentro dele uma nova criação, e ele é como uma fonte que não seca e uma corrente que não se exaure.¹⁰⁹

A criatividade no Hassidismo nasce do estado do nada. Do nada provém a nova criação, algo criativo e novo que cada ser humano pode trazer ao mundo.

4. *Schiflut* (da humildade). A humildade está fundada sobre a singularidade. A singularidade é uma ideia recorrente no pensamento buberiano. Buber a invoca sempre de novo, particularmente quando aborda o tema da educação. O prof. von Zuben afirma que a base da relação Eu-Tu está na singularidade.¹¹⁰ Para Buber todo ser humano é singular, único, inigualável, irreduzível e existe uma só vez.¹¹¹ Buber afirma que o Rabi Nakhman de Bratzlav, bisneto do Rabi Baal Schem dizia que Deus nunca faz a mesma coisa duas vezes:

O existente é único e acontece uma só vez. [...] A singularidade é uma eternidade do indivíduo. [...] É o bem essencial do homem, que lhe é dado para ser desenvolvido. [...] Todo homem deve saber e considerar que, em suas qualidades, 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.¹¹²

Humildade não significa se rebaixar: “O maior mal é quando você esquece que é filho de um rei.”¹¹³ É sentir o Outro como a si mesmo e a si mesmo no Outro. Portanto, é o oposto da arrogância e da soberba. Esta compara a si mesma com os outros e se vê como superior a mais humilde das coisas.¹¹⁴

É preciso evitar o discurso moralista de incluir a humildade num rol de preceitos religiosos. A humildade não é uma virtude: “É indivisível como o olhar de uma criança e singela como a fala de uma criança.”¹¹⁵ O homem humilde consegue ver um valor escondido dentro de cada ser humano; um tesouro inestimável que não existe em nenhum outro. O ser

¹⁰⁹ Idem, Ibidem, p. 42.

¹¹⁰ VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 47.

¹¹¹ BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 59.

¹¹² BUBER, Martin. *A lenda do Baal Schem*. Trad. Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 45-46.

¹¹³ Idem, Ibidem, p. 47.

¹¹⁴ Idem, Ibidem, p. 47.

¹¹⁵ Idem, Ibidem, p. 48.

humano humilde “ama mais.”¹¹⁶ Esta compaixão se estende a tudo que é vivo. Conta-se que o Rabi Susya não podia ver uma gaiola sem abri-la. Já Rabi Mosché Leib dava de beber às cabras negligenciadas no mercado.¹¹⁷

Estes quatro elementos (*hitlahavut*, *avodá*, *kavaná*, *schiflut*) confluem na vida comunitária dos *hassidim*. Buber usa as imagens da corda e da ponte para falar da relação entre santidade individual e vida comunitária:

hitlahavut é o caminho e a meta individual; uma corda é estirada sobre o abismo, amarrada a duas árvores esguias sacudidas pela tormenta: na solidão e no pavor ela é palmilhada pelo pé do errante. Aqui não há nenhuma comunidade humana, nem na dúvida nem na consecução. O serviço, todavia, está aberto a muitas almas em sua união. Ele não protege da agonia do terror, mas está livre dos mais sombrios temores. Ele não é uma corda, porém, uma ponte, aquele que vem pela corda abraça além o braço do amado; a ponte abre ao errante o pórtico do rei. O êxtase nada quer exceto sua ultimização em Deus, ele se entrega a isto. No serviço vive um propósito, uma *kavaná*, os desejosos ligam-se uns aos outros para maior unidade e poder. As almas se atam umas às outras para maior unidade e poder. Há um serviço que só a comunidade pode preencher.¹¹⁸

Desse modo, podemos falar em antinomias fundamentais na dialógica hassídica: solitário e solidário, corda e ponte, eu e nós, voltar-se para si mesmo e abrir-se para a comunidade. Existe a unicidade, a singularidade, mas também a comunidade. Ambas são interfaces complementares da mesma e única realidade.

O Hassidismo trouxe Buber para o mundo do diálogo sem disfarces, do face a face gestado em comunidade. Uma comunidade humana não fechada em si mesma, antes, sempre aberta às infinitas possibilidades da vida. O movimento foi decisivo em Buber para aquilo que se tornaria o fundamento da sua reflexão: o encontro dialógico. Não um diálogo meramente intelectual (dialética), mas um diálogo com a vida, um estar disponível ao Outro e dali curar, educar, ajudar:

Há homens que sofrem terrível desgraça e não conseguem contar a ninguém o que lhes vai no 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.¹¹⁹

¹¹⁶ Cf. RABINOWICZ, Harry. *Chassidismo, o movimento e seus mestres*. Trad. Isaac Piltcher e Heloísa de Arruda Villela. A. Koogan, s. l.: 1990; Editora Sêfer: São Paulo, s.d. O capítulo 3 aborda a biografia e os ensinamentos do Senhor do Bom Nome, pp. 28-40. O Baal Schem dizia: “Deus não olha o lado mau. Não serei eu a olhá-lo”. Um pai desesperado lhe perguntou sobre o que fazer com seu filho que era tão malvado. O seu conselho foi: “Ame-o mais.”

¹¹⁷ BUBER, opus citatum, pp. 48-9.

¹¹⁸ Idem, Ibidem, p. 33.

¹¹⁹ BUBER, Martin. *As histórias do Rabi Nakhman*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 52.

O Hassidismo fez Buber perceber que o verdadeiro diálogo é sempre sair de si mesmo e ir em direção ao Outro. Talvez esta história consiga traduzir melhor o que estamos querendo dizer:

O rabi Chajim de Zans tinha casado seu filho com a filha do rabi Elieser. No dia seguinte às bodas, ele foi até o pai do noivo e disse: “Agora que você se tornou mais próximo, posso lhe contar o que pesa no meu coração. Veja, fiquei grisalho na cabeça e na barba, e ainda nem cumpri uma penitência!” “Ah, meu amigo,” retrucou o rabi Elieser, “você só pensa em você mesmo. Esqueça de você e pense no mundo!”¹²⁰

Sobre esta história, Buber comenta o seguinte: “Começar consigo, mas não terminar consigo; partir de si, mas não ter a si mesmo como fim; compreender-se, mas não se ocupar consigo mesmo,”¹²¹ antes, com o Outro que pode até mesmo nos enriquecer por meio de palavras duras e animar-nos por meio de um sorriso. Com seu olhar, questiona-nos, incomoda-nos e lança-nos um desafio. O Outro faz nos ocuparmos com a realidade sempre tão contraditória, mas envolvente.

Deste modo, podemos dizer que o Hassidismo é o “molde” (nas palavras do prof. von Zuben) da dialógica buberiana.¹²²

¹²⁰ BUBER, Martin. *O caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 37.

¹²¹ Idem, Ibidem, p. 38.

¹²² VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 77.

2 DIALÓGICA BUBERIANA EM SUAS OBRAS

Até o momento vimos as influências recebidas por Buber. De agora em diante, queremos nos ocupar com a dialógica buberiana. Buber era um escritor prolífico que sempre buscou olhar o ser humano em sua integralidade. Seus livros abarcam várias áreas do conhecimento: sociologia, teologia, filosofia, pedagogia, psiquiatria, psicologia e antropologia filosófica.

Nosso olhar se dirigiu para aquelas obras que representam o pensamento maduro de Buber sobre sua dialógica. Textos que representam o coroamento, o ápice da reflexão a respeito de sua filosofia do diálogo. Podemos dizer que, em termos de entendimento da dialógica buberiana, sem dúvida alguma *Eu e Tu* representa esse coroamento. O ensaio *Diálogo* visava a clarificar as ideias expostas em *Eu e Tu*. E por fim, incluímos a obra *Elementos do inter-humano* na qual Buber aponta o *zwischen* (entre) como o lugar dos acontecimentos atuais entre os homens. Ali surge o espaço do inter-humano na comunidade.

2.1 Relação (Reino do Tu) e Experimentar/Utilizar (Domínio do Isso)

Eu e Tu (*Ich und Du*, 1923) é a obra mais conhecida de Martin Buber. Na introdução do livro *Between Man and Man*, Maurice Friedman afirma que o secretário das Nações Unidas, Dag Hammarskjöld¹²³, repetidamente indicava Martin Buber para o Prêmio Nobel de Literatura por causa do livro *Eu e Tu*. Friedman afirma que *Eu e Tu* “é reconhecido hoje como

¹²³ Dag Hammarskjöld (1905-1961), diplomata, político, jurista e economista sueco. Foi Secretário Geral das Nações Unidas entre 1953-1961. Foi assassinado num atentado aéreo na África em 18 de setembro de 1961 enquanto atuava pela ONU. Recebeu, postumamente, o Prêmio Nobel da Paz, em 1961. Antes de sua morte, havia começado uma tradução de *Eu e Tu* para o sueco. Nas cartas que Buber trocou com dezenas de personalidades das mais diversas áreas de atuação, temos duas cartas enviadas por Dag Hammarskjöld a Buber, em 1958 e 1961, respectivamente. Cf. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 599, 640-641 e 676.

Dentre as muitas orações de Dag Hammarskjöld que foram encontradas em sua escrivania após sua morte, certamente esta aponta para a influência que recebeu de Martin Buber: “*Tu que eu não conheço / Mas a quem eu pertenço. / Tu que eu não entendo / Mas a quem consagrei minha vida. / Tu.*” in TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 229.

Esta oração carrega algumas semelhanças com a oração de Nietzsche ao Deus desconhecido:

Tu, o Incompreensível, meu Semelhante.

Quero Te conhecer e a Ti servir.

parte do punhado de escritos que o século XX deixa para a posteridade.”¹²⁴ É a obra base da filosofia do diálogo buberiana.

“O mundo é duplo para o homem, segundo a dualidade de sua atitude. A atitude do homem é dupla de acordo com a dualidade das palavras-princípio que ele pode proferir.”¹²⁵ Assim Buber começa seu livro mais importante. O mundo é duplo para o homem, pois sua atitude é dupla.¹²⁶ A atitude (*die Haltung*) do ser humano é dupla de acordo com as palavras-princípio (*die Grundworte*) que ele profere. “A atitude do homem vai determinar o significado de sua existência e o significado do mundo. Tal variação no ser do homem, ou antes, na modalidade de sua realização, está fundada sobre a dualidade de atitudes fundamentais que o homem pode tomar.”¹²⁷ Essas atitudes são reveladas pelas duas “palavras-princípio”. Uma palavra-princípio é o par Eu-Tu (*das Wortpaar Ich-Du*). A outra palavra-princípio é o par Eu-Isso (*das Wortpaar Ich-Es*). Assim, “tudo aquilo que se apresenta, no mundo, diante do ‘eu’, pode ser um Tu ou um Isso de acordo com a atitude do ‘eu’.”¹²⁸

O Eu se realiza na relação com o Tu (*Ich werde am Du*); é tornando Eu que digo Tu.¹²⁹ Não existe Eu em si. “O eu não passa de uma abstração. Ele só é na relação [...] O eu torna-se real, atual, *wirklich*, quando adentra na esfera do nós.”¹³⁰ O homem se torna Eu na relação com o Tu.¹³¹ Eu só existo na relação com o Tu, aceitando e acolhendo-o em sua integralidade. Assim, “toda vida atual é encontro.”¹³²

O domínio do Isso (*das Reich des Es*) pertence ao *ambitus* (amplitude) dos verbos transitivos (*Zeitwörter*): perceber, experimentar, representar, querer, sentir e pensar.¹³³ Neste domínio, o homem explora e experiencia as coisas. Este domínio não deve ser visto de modo negativo como se devesse ser evitado. O avanço científico e as novas descobertas tecnológicas inclusive não seriam possíveis sem esta dimensão: “O mundo do Isso, ordenado e coerente, é indispensável para a existência humana; ele é um dos lugares onde nós podemos nos entender com os outros.”¹³⁴

¹²⁴ “Is recognized today as among the handful of writing that the twentieth century will bequeath to the centuries to come.” BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002, p. xi. (Tradução minha)

¹²⁵ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 53.

¹²⁶ Idem, Ibidem, p. 72.

¹²⁷ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 118.

¹²⁸ Idem, Ibidem, p. 119.

¹²⁹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 59.

¹³⁰ VON ZUBEN, opus citatum, p. 17.

¹³¹ BUBER, opus citatum, p. 70.

¹³² Idem, Ibidem, p. 59.

¹³³ Idem, Ibidem, p. 54.

¹³⁴ VON ZUBEN, opus citatum, p. 96.

O reino do Tu (*das Reich des Du*) fundamenta o mundo da relação.¹³⁵ Este não tem coisa alguma por objeto, permanecendo em relação. O mundo da relação se realiza em três esferas:¹³⁶ a primeira é a vida com a natureza (*das Leben mit der Natur*), na qual o Tu que lhe endereçamos depara-se com o limiar da palavra (*untersprachlich*), ou seja, “a relação permanece no limiar da linguagem.”¹³⁷ A segunda é a vida com os homens (*das Leben mit den Menschen*), na qual podemos endereçar e receber o Tu. Aqui a relação toma a “forma de linguagem.”¹³⁸ A terceira é a vida com os seres espirituais (*das Leben mit den geistigen Wesenheiten*), na qual proferimos de todo o nosso ser a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la. Aqui “a relação embora sem linguagem gera a linguagem.”¹³⁹ Disso, fica claro que podemos nos encontrar em relação Eu-Tu não somente com outros homens, mas também com os entes e coisas.¹⁴⁰

Posso considerar uma árvore, diz Buber, apreendê-la como imagem, senti-la como movimento, classificá-la numa espécie, conhecer suas leis biológicas, torná-la um número.¹⁴¹ Em todos estes casos ela permanece um objeto para mim. Ainda estou no *ambitus* (amplitude) dos verbos transitivos (*Zeitwörter*), do explorar e do experienciar. Contudo, pode acontecer, por graça (*Gnade*) e vontade própria (*Willen*), de eu entrar em relação com ela. Nesse exato instante a árvore já não me é mais um Isso, um objeto. Disso, aprendo que “relação é reciprocidade” (*Beziehung ist Gegenseitigkeit*).¹⁴²

Se eu procurasse o encontro com a árvore não a encontraria, porque o Tu encontra-se comigo por graça.¹⁴³ Não posso forçar um encontro. Contudo, sou quem entro em relação imediata com ela. Assim, sou escolhido e escolho, ação (*Aktion*) e paixão (*Passion*) ao mesmo tempo.

A relação com o Tu é imediata (*unmittelbar*). Nenhum meio (*Mittel*) coloca-se entre os parceiros do encontro. Entre mim e o Tu não pode existir nenhum conceito, esquema, fantasia, fim ou avidez.¹⁴⁴ Conceitos, esquemas, ideias, imagens, lugar social, antecipações e fantasias são meios que visam a um fim. Todo meio (*Mittel*) é obstáculo. O encontro ocorre somente quando os meios são abolidos.¹⁴⁵

¹³⁵ BUBER, opus citatum, p. 55.

¹³⁶ Idem, Ibidem, p. 55.

¹³⁷ Idem, Ibidem, p. 118.

¹³⁸ Idem, Ibidem, p. 118.

¹³⁹ Idem, Ibidem, p. 118.

¹⁴⁰ Idem, Ibidem, p. 132.

¹⁴¹ Idem, Ibidem, p. 56.

¹⁴² Idem, Ibidem, p. 56.

¹⁴³ Idem, Ibidem, p. 59.

¹⁴⁴ Idem, Ibidem, p. 59.

¹⁴⁵ Idem, Ibidem, p. 59.

Em Buber, esta relação imediata com o Outro tem o amor como ato essencial. Os sentimentos (*Gefühle*) são diferentes do amor (*Liebe*). Os sentimentos se alternam constantemente: o sentimento de Jesus em relação ao possesso é diferente do sentimento em relação ao discípulo-amado.¹⁴⁶ O amor se realiza entre o Eu e o Tu. É uma força cósmica (*welthaftes Wirken*) que torna o Outro exclusivo para mim. O Outro já não é bom ou mau, belo ou feio, mas Tu, um ser único, singular, desprendido. Quando o Outro é considerado em sua exclusividade, pode-se então ajudá-lo, amá-lo, curá-lo, educá-lo, salvá-lo. Assim, o ato essencial é o amor, e amor é responsabilidade (*Verantwortung*) de um Eu para com um Tu.¹⁴⁷

Segundo Buber, o Tu irremediavelmente tornar-se-á um Isso, estando condenado a se tornar uma coisa. O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Não são estados que se alternam nitidamente, mas se entrelaçam confusamente.¹⁴⁸ Portanto, não podemos congelar o encontro no tempo, permanecendo na relação Eu-Tu. Após o término do evento da relação (*Beziehungsvorgang*), o Tu se transforma em Isso.¹⁴⁹ Porém, o Isso, se entrar no evento da

¹⁴⁶ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 61. Podemos supor que Buber esteja se referindo ao endemoninhado geraseno que pode ser encontrado no Evangelho de Marcos, capítulo 5, versículos 1 a 20. Sobre o discípulo amado, Evangelho de João, o próprio apóstolo fala do amor de Jesus em relação a ele, autodenominando-se “o discípulo que Jesus amava” (João 21, 20). Buber entendia que Jesus era o modelo de judeu. Em carta ao professor Karl Thieme, Buber afirma que “Judaísmo e Cristianismo permanecem juntos diante do mistério de nosso Pai e juiz; portanto, um judeu pode falar de um cristão e um cristão pode falar de um judeu somente com temor e tremor diante do mistério de Deus. Somente sobre esta base pode haver uma genuína compreensão entre judeus e cristãos.” in *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Editado por Nahum Glatzer e Paul Mendes-Flohr. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 540. Buber procura o diálogo e zela pela validade das duas grandes tradições religiosas, procurando sempre preservar o mistério e a dignidade escondida de ambas as religiões. O Hassidismo ensina a onibrangência de Deus que se manifesta na diversidade dos caminhos que levam a Deus. Buber conta que “quando vários alunos de um *zaddik* falecido se dirigiram ao ‘vidente’ de Lublin, espantando-se por esse ter costumes diferentes do seu professor, ele exclamou: ‘Que Deus seria esse que só pode ser servido por um único caminho!’ E o próprio Buber complementa: “Deus não diz: ‘Esse é um caminho até mim, aquele não o é’, mas: ‘Tudo o que você faz pode ser um caminho até mim se você quiser que isso o traga até mim.’” in BUBER, Martin. *O caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 17-18.

¹⁴⁷ Idem, Ibidem, p. 61. O paleontólogo e teólogo Pierre Teilhard de Chardin confessa sua dificuldade em amar e receber amor do Outro: “Eu tenho sido por muito tempo e ainda sou resistente ao amor do próximo. Igualmente, eu experimentei ardentemente a alegria sobre-humana de romper-me e de perder-me nas almas, às quais a afinidade misteriosa da dileção humana me destinava; igualmente, eu me sinto nativamente hostil e fechado diante do comum daqueles que vós dizeis que devo amar. Aquilo que, no universo, está acima ou abaixo de mim (poder-se-ia dizer também na mesma linha), eu o integro facilmente em minha vida interior: a matéria, as plantas, os animais e, depois, as Potências, as Dominações, os Anjos, eu os aceito sem dificuldade e eu me alegro de sentir-me sustentado em sua hierarquia. Mas “o outro”, meu Deus, não somente “o pobre, o coxo, o aleijado, o retardado”, mas o outro simplesmente, o outro sem mais nada, aquele que por seu universo aparentemente fechado ao meu parece viver independentemente de mim e quebrar para mim a unidade e o silêncio do mundo, seria eu sincero se eu vos dissesse que minha reação instintiva não é de repeli-lo? E que a simples ideia de entrar em comunhão espiritual com ele não me causa desgosto?” (TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino: ensaio de vida interior*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 121-122). Teilhard de Chardin vê uma grande dificuldade no movimento do eu para o Outro. Para ele, o caminho para superar as “estreitas alegrias de seus pequenos amores fechados” passa pela superação do egoísmo - “forçar os tapumes de nosso egoísmo” - e pelo aventurar-se no “oceano desconhecido da caridade”. (Idem, Ibidem, p. 123)

¹⁴⁸ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 63.

¹⁴⁹ Idem, Ibidem, p. 73.

relação, pode se tornar um Tu.¹⁵⁰ Assim, “Eu e Tu é um evento que acontece entre dois seres que guardam a singularidade de seu ser.”¹⁵¹

A relação Eu-Tu é anterior à palavra-princípio Eu-Isso. No começo é a relação.¹⁵² Na vida entre os primitivos, bem anterior ao surgimento das civilizações, pode-se perceber que crescentemente as coisas foram se desligando dos eventos da relação, embora ainda não se conhecesse um sujeito de experiência.¹⁵³ Aos poucos o Eu foi se distinguindo do seu ambiente. Esta é a primeira experiência egocêntrica.¹⁵⁴ O homem olha a árvore e ela já não é mais Tu, mas objeto. Desde então, pode-se perceber na história um aumento progressivo do mundo do Isso.¹⁵⁵ As coisas começam a ser experienciadas como soma de qualidades, tornam-se passíveis de classificação. A consciência do Eu emerge com força crescente até que a ligação se desfaz,¹⁵⁶ progredindo entre os homens a capacidade de experimentar e utilizar em detrimento da força de relação (*Beziehungskraft*).¹⁵⁷

Fundamentalmente existem dois modos de existência Eu-Isso: o da experimentação (*erfahrenden*) e o da utilização (*gebrauchenden*).¹⁵⁸ Pode acontecer de o ser humano alienar-se definitivamente no mundo do Isso. Tudo e todos são vistos como um meio para se atingir um fim. Nesse caso, o homem divide, então, sua vida em duas “zonas” claramente delimitadas: a das instituições (*Einrichtungen*) e a dos sentimentos (*Gefühle*). A zona das instituições é o “fora”: o mundo do trabalho, dos negócios, do *status*, da pregação. A zona dos sentimentos é o “dentro” onde se vive e se descansa das instituições.¹⁵⁹

O homem, alienado no mundo do Isso, percorre seu caminho entre as duas zonas: a das instituições e a dos sentimentos. Nesse lugar, ele exerce papeis, às vezes diametralmente opostos, de modo que o mesmo pai, profissional ordeiro pode ser também um defensor intransigente de ideologias totalitárias. Um exemplo radical dessa postura pode ser visto nos dirigentes nazistas julgados em Nuremberg. O pai ordeiro é também aquele que decide o destino de milhares de judeus, um perfeito burocrata que, como eles mesmos argumentaram, só estavam cumprindo ordens. Mergulhados no reino do Isso já não conseguem ver o Outro em sua alteridade, senão como objeto. De fato, o homem mergulhado na existência Eu-Isso

¹⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 73.

¹⁵¹ VON ZUBEN, N. A. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 43.

¹⁵² BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 63.

¹⁵³ Idem, Ibidem, p. 66

¹⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 67.

¹⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 75.

¹⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 70.

¹⁵⁷ Idem, Ibidem, p. 76.

¹⁵⁸ Idem, Ibidem, p. 79.

¹⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 79.

não consegue perceber nada sem finalidade (*Zweck*) e meios (*Mittel*). Seu mundo é privado de oferta (*Opfer*) e graça (*Gnade*), de encontro (*Begegnung*) e de presença (*Gegenwart*).¹⁶⁰ Assim, o “homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem.”¹⁶¹

O mundo do Tu é o da verdadeira liberdade. O homem livre crê na atualidade, no “vínculo real que une a dualidade real do Eu e do Tu”,¹⁶² oferece-se ao encontro.¹⁶³ Ele possui somente um objetivo: ir de encontro ao seu destino.

Buber deixa claro que não existem duas espécies de homem, mas dois polos do humano.¹⁶⁴ Um polo é o da pessoa; o Outro é o do egótico. Na pessoa, o Eu da palavra-princípio Eu-Tu se concretiza como subjetividade (*Subjektivität*).¹⁶⁵ A “autêntica subjetividade só pode ser compreendida de um modo dinâmico, como a vibração de um Eu no seio de sua verdade solitária.”¹⁶⁶ No egótico, o Eu da palavra-princípio Eu-Isso toma consciência de si como sujeito de experimentação e utilização.¹⁶⁷ Contudo, nenhum ser humano é puramente egótico ou puramente pessoa. A questão é: qual das dimensões é determinante? Buber cita Sócrates, Goethe e Jesus como exemplos de pessoas que determinaram suas vidas a partir diálogo com os homens, a natureza e o divino, respectivamente.

As “linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno” (ewigen Du).¹⁶⁸ No encontro com o Tu eterno cabe apenas o simples fato da “perfeita aceitação da presença.”¹⁶⁹ Não existem prescrições, práticas ou vias de meditação ou preparação para este encontro com Deus. As religiões, diz Buber, aspiram a possuir Deus, têm sede de manter a presença e de atualizá-lo no mundo. Nessa hora, Deus se torna um objeto de fé.¹⁷⁰

Buber faz uma diferença entre o Deus dos filósofos e teólogos e o Deus de Abraão, Issac e Jacó: YHWH. Iahweh não é uma ideia, mas uma realidade. Entendia que atualmente vivemos um “eclipse de Deus”: “O eclipsar da luz de Deus não é um apagar-se; amanhã, o

¹⁶⁰ Idem, Ibidem, p. 91.

¹⁶¹ Idem, Ibidem, p. 74.

¹⁶² Idem, Ibidem, p. 90.

¹⁶³ Idem, Ibidem, p. 90.

¹⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 94.

¹⁶⁵ Idem, Ibidem, p. 92.

¹⁶⁶ Idem, Ibidem, p. 93.

¹⁶⁷ Idem, Ibidem, p. 92.

¹⁶⁸ Idem, Ibidem, p. 101.

¹⁶⁹ Idem, Ibidem, p. 103.

¹⁷⁰ Idem, Ibidem, p. 126.

que se interpôs já poderá ter ido embora.”¹⁷¹ No posfácio à obra *Eclipse de Deus*, de Martin Buber, Lothar Stiehm cita um comentário de Buber na obra *Gog und Magog*: “Nesta escuridão do deserto não se pode apontar nenhum caminho; importa que se ajude a ficar com a alma preparada, até que clareie a manhã e se torne visível um caminho onde ninguém esperava.”¹⁷²

O diálogo entre Buber e o professor Paul Natorp mostra a preocupação com este tema:

Algum tempo mais tarde encontrava-me como hóspede de um nobre e idoso pensador. Conhecera-o em um congresso em que ele havia ministrado uma palestra sobre a escola popular e eu falara sobre a escola popular de adultos; isso fez com que nos aproximássemos, pois estávamos de acordo em que, para ambos os casos, a palavra “popular” devia ser entendida em um mesmo sentido, mais amplo. Eu passara então pela alegre surpresa de o homem dos cabelos grisalhos como aço pedir-nos, no início de seu discurso, que esquecêssemos tudo quanto imaginássemos saber, a partir de seus livros, a respeito de sua filosofia: nos últimos anos – e haviam sido anos de guerra – ele vira a realidade tão de perto que fora obrigado a reconsiderar e reexaminar tudo. Envelhecer é uma coisa maravilhosa, quando a gente não esquece o significado de começar. Esse velho homem talvez realmente só tivesse aprendido na velhice: ele não se apresentava como jovem – era realmente tão velho quanto parecia, porém de maneira jovem, sabendo o que era começar. [...] Certa manhã me levantei cedo para fazer correções. Na noite anterior havia recebido provas do prefácio de um livro meu, e, como esse prefácio representava uma confissão, as provas precisavam ser lidas com muito cuidado antes de ser impressas. Desci então com elas para a sala de trabalho, que me fora oferecida para o caso de eu precisar dela. Mas ali já se encontrava o velho senhor, em sua escrivaninha. Logo após os cumprimentos, ele perguntou-me o que eu tinha em mãos e, quando eu lhe disse, perguntou-me se não queria ler para ele. Aceitei de boa vontade. Ele ouviu de maneira afável, mas com evidente admiração, ou mesmo com crescente surpresa. Quando terminei, falou hesitantemente, e a seguir, levado por forte desejo, de forma cada vez mais apaixonada: “Como o senhor consegue, seguidamente, usar a palavra ‘Deus’? [...] Nenhuma palavra da linguagem humana foi mais maltratada, mais maculada e desonrada que essa! [...]”

“Sim”, disse eu, “é essa, de todas as palavras humanas, a que arrasta consigo a carga mais pesada. Não há outra palavra que tenha sido tão conspurada e aviltada. Justamente por isso não posso renunciar a ela. Sobre essas palavras as gerações dos homens colocaram todo o fardo de suas angústias, rolaram-na e derrubaram-na por terra; ela encontra-se no pó, esmagada pelo peso de todos eles. [...] É verdade que eles desenham uma careta qualquer e escrevem embaixo ‘Deus’; matam-se uns aos outros dizendo ‘em nome de Deus’. Mas, quando toda a sua loucura e engodo passam, quando se defrontam com ele no mais recôndito de sua solidão e deixam de dizer ‘Ele, Ele’, passando a suspirar ‘Tu, Tu’, quando gritam ‘Tu’, quando todos gritam o Uno, e quando então acrescentam ‘Deus’, não é o Deus real que eles invocam, o único Vivo, o Deus dos filhos dos homens? Não é ele que os

¹⁷¹ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007, p. 119.

¹⁷² Idem, Ibidem, p. 144.

escuta? Ele que os ouve? [...] Não podemos lavar a palavra ‘Deus’, nem podemos consertá-la, mas podemos, manchada e rasgada como está, levantá-la do chão e erguê-la nas horas de grande preocupação’. [...] O velho senhor levantou-se, veio em minha direção, pôs a mão sobre meu ombro e disse: “Vamos tratar-nos um ao outro por Tu.”¹⁷³

Em Buber “o fato de que exista o mundo, que o homem, a pessoa humana exista, que eu e tu existamos tem um sentido divino” e “a vida diante da Face é [...] o único *objectivum* verdadeiro.”¹⁷⁴ Aí nascem as religiões construídas sobre instituições, dogmas e teologias.¹⁷⁵

Para Buber, o caminho para atualizar Deus - o “totalmente Outro” (*das Ganz Andere*) e o totalmente mesmo; o *Mysterium tremendum* e o mistério da evidência - não se dá pela via da doutrina da dependência ou doutrina da absorção¹⁷⁶ construída pelo aparato das religiões, mas indo ao encontro do mundo.¹⁷⁷ A expressão “totalmente Outro” (*Das Ganz Andere*) não é uma expressão de Martin Buber, como ele mesmo destaca colocando-a em parêntesis. Rudolf Otto (1869-1937) a utiliza para falar de Deus como o diferente, o singular, o insólito, o extraordinário, o novo, o perfeito, o estranho, o monstruoso, o misterioso que ultrapassa a experiência humana comum na obra *O Sagrado*.

O teólogo protestante Paul Tillich relaciona o Sagrado à fé:

Onde há fé também se encontra um conhecimento do que é sagrado. [...] O sagrado permanece mistério, se bem que é revelado. Quem se lhe depara é por ele atraído e ao mesmo tempo estremece. [...] O coração humano procura o infinito, porque o finito quer repousar no infinito. [...] O sentimento de ser aniquilado pela presença do divino é o que expressa mais profundamente a relação em que se encontra o homem diante do sagrado. [...] O sagrado também foi chamado de ‘completamente outro’, a saber aquilo que é diferente do curso ordinário das coisas, ou, para retomar uma formulação anterior, ele é diferente do mundo, o qual se caracteriza pela separação em sujeito e objeto. O sagrado ultrapassa esse âmbito, este é o seu mistério e seu caráter inacessível.¹⁷⁸

¹⁷³ Idem, Ibidem, pp. 10-13.

¹⁷⁴ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, pp. 106, 130.

¹⁷⁵ No *Tao Te Ching*, Lao-Tsé diz algo muito parecido - talvez aqui seja uma influência do taoísmo em Buber - no poema 38: “Bebe as águas da Fonte, / E não dos canais. / Transcende estes / E vai sempre à origem daquela.” No poema 32, assim se expressa a respeito dos conceitos: “Todos os conceitos / São apenas indícios / Que apontam para o Inconcebível. / Não se esqueça o homem da sua limitação.” in LAO-TSÉ. *Tao Te Ching*. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2009, pp. 101 e 89.

¹⁷⁶ Aqui podemos pensar em Mestre Eckhart que falava da união do homem com Deus: “O Espírito persevera na tranquilidade, unido à amada eternidade” in GRÜN, Anselm. *Tranquilidade do coração*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 133.

¹⁷⁷ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 114. Buber termina seu livro com a palavra “redenção” (*Erlösung*). No Antigo Testamento, Isaías chama a Iahweh de Redentor (no hebraico: *goel*). Deus é o que resgata da servidão (Isaías capítulo 43, versículo 1), concedendo libertação a Israel. Talvez Buber esteja querendo dizer que o caminho - por mais escuro e duvidoso que seja - poderá nos levar ao encontro do outro, no reino do “entre” (*zwischen*), onde o amor atua.

¹⁷⁸ TILICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1996, pp. 13-14.

Teilhard de Chardin entende o Sagrado como aquele que ocupa o centro de tudo e de todas as coisas e para o qual tudo converge:

Deus só se revela por toda parte, às nossas apalpadelas, como um meio universal, porque ele é o ponto último, para onde convergem todas as realidades. Cada elemento do mundo, seja ele qual for, não subsiste, *hic et nunc*, a não ser à maneira de um cone, cujas geratrizes se amarrariam (ao término de suas perfeições individuais e da perfeição geral do mundo que as contém) em Deus, que as atrai. Todas as criaturas, desde então, tantas quantas elas sejam, não podem ser olhadas em sua natureza ou em sua ação, sem que, no mais íntimo e no mais real delas mesmas – como o sol nos pedaços de um espelho quebrado – a própria Realidade se revele uma sob a multiplicidade, inapreensível sob a proximidade, espiritual sob a materialidade. Nenhum objeto, por sua própria essência, pode ter influência sobre nós, sem que brilhe sobre nós a lareira universal. Nenhuma realidade pode ser captada por nosso espírito, por nosso coração ou por nossas mãos, na essência daquilo que ela encerra de desejável, sem que sejamos obrigados, pela estrutura mesma das coisas, a remontar até a fonte primeira de suas perfeições. Esta lareira e esta fonte estão por toda parte. Justamente porque Ele é infinitamente profundo e puntiforme, Deus está infinitamente próximo e disperso por toda parte. Justamente porque ele é o Centro, ocupa toda a esfera.

[...]

Deus não se apresenta a nossos seres finitos como uma coisa toda feita que nós devamos abraçar. Mas Ele é para nós a eterna descoberta e o eterno crescimento. Quanto mais cremos compreendê-lo, mais Ele se revela outro. Quanto mais pensamos possuí-lo, mais Ele se recua, atraindo-nos para as profundezas de si mesmo. Quanto mais nos aproximamos dele, por meio de todos os esforços da natureza e da graça, mais Ele aumenta, em um mesmo movimento, sua atração sobre nossas potências e sobre a receptividade dessas potências a este encanto divino.¹⁷⁹

Em tom coloquial e profundo, a poetisa Adélia Prado fala sobre o Sagrado. Em certo momento diz: “Deus é Mistério, um mistério que se for entendido acaba. Eu não posso entender Deus. No momento em que eu O entender eu serei maior que Ele, não é não? Tudo o que eu entendo eu posso dominar, não é verdade?”¹⁸⁰ Em certo momento, parece-nos que o próprio Buber está falando e não a poetisa:

É muito bom a gente olhar isso (modismos religiosos) com certa reserva porque você não toca o Mistério nem da arte nem de Deus a partir de um propósito, de um procedimento, de uma metodologia sua. Essa coisa vem ao encontro de você, ela é dada.¹⁸¹

¹⁷⁹ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Meio Divino: ensaio de vida interior*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 85, 114-115.

¹⁸⁰ MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina et al. *Diante do Mistério*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 22.

¹⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 25.

No *Post-scriptum* (*Nachwort*, 1957) à obra *Eu e Tu*, escrito 34 anos depois, Buber procura responder às questões essenciais que não ficaram muito claras ou que geraram algum equívoco.¹⁸² O problema que se coloca é: a relação entre os homens se realiza sempre numa reciprocidade total (*voller Gegenseitigkeit*)?¹⁸³ Buber responde que diversas relações Eu-Tu - se devem conservar sua característica própria - não podem se realizar na plena mutualidade: são as “restrições da mutualidade” (*Beschränkung der Mutualität*).¹⁸⁴ Uma destas é a relação entre professor e aluno.¹⁸⁵ Para a realização das “melhores potencialidades existenciais”, Buber entende que o aluno deve ser apreendido em sua potencialidade (*Potentialität*) e atualidade (*Aktualität*). O educando não deve ser visto como uma simples soma de qualidades, tendências e obstáculos. O professor precisa compreender e afirmar o aluno em sua integralidade (*Ganzheit*). Mas isso só é possível quando o educador encontra o educando como parceiro em uma situação em que existe uma ação com finalidade exercida por um lado sobre o outro, neste caso, do professor em relação ao aluno (o professor visa a uma finalidade: o ensinar). Esta influência só terá sentido e unidade se o mestre exercitar o envolvimento (*Umfassung*), experienciando a situação do Outro. Contudo, se do lado do educando, ele também experienciar o mesmo envolvimento do educador, a relação educativa pode não ter consistência. Disso, conclui Buber, “a mutualidade não pode ser plenamente atingida na relação educativa como tal.”¹⁸⁶

Obra base da dialógica buberiana, *Eu e Tu* é o fundamento teórico para a compreensão da dialógica buberiana. Na discussão posterior da dialógica buberiana no ambiente escolar, tais “conceitos” serão fundamentais para pensarmos a realidade escolar e cogitarmos outra escola possível, sem negar a que temos.

Nesse momento, contudo, queremos adiantar a ideia de que a relação com o Tu é sempre imediata. Nenhum meio se coloca entre os parceiros. Meio aqui pode ser um esquema, uma fantasia, um objetivo etc. O encontro somente acontece quando os meios são abolidos.

Essa compreensão é muito importante para a nossa dissertação. Em si, entendemos que na sala de aula, professor e aluno, são mediados por vários esquemas e objetivos. É-nos impossível conceber o espaço escolar sem esses meios. Diante disso, como pensar a dialógica buberiana no espaço escolar?

¹⁸² No item cinco, o pensador procura responder à seguinte pergunta e que neste caso foi destacada porque tem muito a ver com a dissertação visto tocar no tema da reciprocidade total entre um Eu e um Tu. Para nossa pesquisa isso é de vital importância, pois a relação professor-aluno pode ser considerada no nível da reciprocidade total? Nesse sentido, o *post-scriptum* esclarece esse questionamento.

¹⁸³ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 136.

¹⁸⁴ Idem, Ibidem, p. 137.

¹⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 137.

¹⁸⁶ Idem, Ibidem, p. 137.

Nesse caso, o que se espera do professor, como Buber afirma em seu *post-scriptum* de *Eu e Tu*, é que ele exerça o envolvimento. Envolver-se significa experienciar a situação do aluno em sua real potencialidade e atualidade. O ato de ensinar é um exercício de influência sobre o aluno. Em si a relação já está permeada por um meio (a finalidade de ensinar), contudo isso não descaracteriza a ação educacional. A questão mais importante é: como de fato influenciar o aluno? Exercendo o envolvimento.

Contudo, para que possamos entender melhor essa relação professor-aluno, precisamos nos deter num entendimento mais amplo da dialógica. Quais são os possíveis diálogos na relação professor-aluno?

2.2 Diálogo autêntico, técnico e monólogo

A questão do diálogo recebe uma atenção especial no pensamento buberiano. Na obra *Eu e Tu* já sabemos que a razão da nossa existência está fundada sobre o princípio dialógico. No ensaio *Diálogo* (*Zwiesprache*, 1929), Buber afirma que com este texto “deseja esclarecer o princípio ‘dialógico’ apresentado em *Eu e Tu*, ilustrando e tornando precisa a sua relação com as esferas essenciais da vida.”¹⁸⁷

Buber entende que existe um “silêncio que é comunicação”. A linguagem não necessariamente precisa da mediação dos sentidos para ser linguagem. A palavra dialógica acontece onde não existe “ausência de reserva”,¹⁸⁸ ressalvas em relação ao Outro, mesmo que ali não haja palavras.

Ele faz um vasto uso de suas experiências vividas neste ensaio. Com isso, procura tornar palpável aquilo que num primeiro momento parece algo muito abstrato.¹⁸⁹ Num deles, relata sobre a amizade que nasceu com um sacerdote católico a partir de um ambiente de protestação:

¹⁸⁷ “Desire to clarify the ‘dialogical’ principle presented in *I and Thou*, to illustrate it and to make precise its relation to essential spheres of life.” BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Transl. Ronald Gregor-Smith. New York: Routledge, p. ix. (Tradução minha)

¹⁸⁸ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 36.

¹⁸⁹ No ensaio *Do Diálogo e do dialógico*, para esclarecer seus conceitos, Buber usa várias imagens e exemplos de sua vida cotidiana. Como já dissemos, Buber buscou sempre não dissociar a teoria da prática, a reflexão da ação. É por isso que os exemplos abundam neste ensaio. Os exemplos dão sentido, apontam e talvez sejam a melhor forma de falar sobre a existência. De alguma forma Buber segue o raciocínio do Judaísmo, rico em imagens míticas, se interpretadas literalmente, como o fazem alguns movimentos religiosos do Ocidente, empobrecem a riqueza da mensagem. Também podemos dizer que os exemplos são o modo que Buber encontrou para tornar mais compreensível a sua dialógica. Vejamos alguns exemplos usados por Buber no decorrer do ensaio: página 36 (dois homens sentados lado a lado em algum lugar solitário do mundo); páginas 37-38 (a amizade com o sacerdote católico); páginas 46-47 (uma manhã de entusiasmo religioso em que recebeu a visita de um jovem); páginas 57-58 (Buber ainda menino e o diálogo com o cavalo).

Minha amizade com um homem já falecido originou-se num acontecimento que, se quisermos, poderíamos definir como uma conversa interrompida. A data é a Páscoa de 1914. Alguns homens pertencentes a diferentes povos europeus tinham se reunido para preparar, com um indefinível pressentimento de catástrofe, uma tentativa de constituir uma autoridade supranacional. As conversações eram marcadas por aquela ausência de reserva, cuja fecundidade substancial eu raramente tinha experienciado de forma tão intensa; ela agiu de tal maneira sobre todos os participantes que tudo que era fictício se desfez e cada palavra era um fato. Quando então discutíamos a composição de um círculo mais amplo, do qual deveria proceder a iniciativa pública (foi resolvido que este círculo reunir-se-ia em agosto do mesmo ano), um de nós, um homem de concentração apaixonada e de um poder de amor próprio de um juiz, levantou a dúvida: um número demasiado grande de judeus tinha sido nomeado, de maneira que alguns países seriam representados numa proporção indevida por seus judeus. Reflexões semelhantes não me eram estranhas, pois sou da opinião 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 porque vias cheguei a falar, dentro deste contexto, de Jesus e dizer que nós, judeus, o conhecíamos do interior, nos impulsos e emoções do seu ser judaico, de uma forma que permanece inacessível aos povos que estão sob a sua égide. ‘De uma forma que vos parece 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. [...] O encontro já se tinha dado anteriormente, quando, cada um em sua alma, voltou-se para-o-outro, de maneira que, daqui por diante, cada um, tornando o outro presente, falava-lhe e a ele se dirigia verdadeiramente.¹⁹⁰

Talvez o diálogo precise iniciar sua peregrinação pelo deserto estéril e seco da dúvida e da discordância até chegar aos ribeiros da concórdia; da solidão para a solidariedade; do solitário para o solidário. O encontro entre o pensador e o sacerdote aconteceu quando cada um deles se voltou para o Outro.¹⁹¹ Este é o elemento mínimo de constituição do que é o dialógico: a reciprocidade da ação interior; o voltar-se um para o Outro.¹⁹²

O tema do “voltar-se um para o outro” é riquíssimo na literatura, na música e na filosofia. Na ópera *A Valquíria*, de Richard Wagner, Sieglinde - esposa de Hunding - dirige um olhar intenso para o guerreiro Siegmund. Este respondeu olhando-a fixamente no fundo dos olhos¹⁹³. Neste caso, será o Eros dialógico (o Eros de asas fortes) ou o Eros de asa mutilada de que fala Buber no ensaio *Diálogo*?

¹⁹⁰ Idem, Ibidem, pp. 38-39.

¹⁹¹ Idem, Ibidem, p. 39.

¹⁹² Idem, Ibidem, p. 41.

¹⁹³ WAGNER, Richard. *A Valquíria*. Trad. Maria Carbajal. São Paulo: Moderna, 2011, p. 7. Primeiro Ato, Cena II.

O Eros dialógico tem a simplicidade da plenitude; o monológico é múltiplo. Percorri longos anos a terra dos homens e ainda não acabei de estudar as variedades do ‘homem erótico’ (assim se denomina às vezes o vassalo do Eros de asa mutilada). Um apaixonado erra por aí e está apaixonado somente pela sua própria paixão. Aí, alguém veste seus sentimentos diferenciados como medalhas. Aí, alguém saboreia a aventura do seu próprio fascínio. Aí, alguém contempla, encantado, o espetáculo do seu suposto abandono de si mesmo. Aí, alguém está colecionando emoções. Aí, alguém exhibe o seu ‘poder’. Aí, alguém se envaidece com vitalidade emprestada. [...] Todos eles se iludem. [...] Somente quando duas pessoas dizem, uma à outra, com a totalidade dos seus seres: ‘És tu!’ é que se instala entre elas o Ente.¹⁹⁴

O poeta Mario Quintana olha para as mãos do seu pai e encontra a vida que “transcende a própria vida”: Porque há nas tuas mãos, / meu velho pai, / essa beleza que se chama simplesmente vida.¹⁹⁵

O poeta Pablo Neruda, em sua autobiografia, relata a história de um encontro: de uma percepção negativa no seu primeiro contato com os habitantes do Laos e Camboja, ele percebe o cerne bom que está no Outro. Ele estava num velho ônibus que devia atravessar a selva e as aldeias da Indochina para chegar a Saigon. Ali experienciava um encontro que aparentemente era desencontro:

De repente me senti em pânico. Onde estava? Aonde ia? Por que passava essa noite longuíssima entre desconhecidos? [...] Observei os rostos impenetráveis de meus últimos companheiros de viagem. Iam com os olhos abertos. Suas feições me pareciam patibulares. Eu estava sem dúvida entre típicos bandidos de um conto oriental. Trocavam olhares de compreensão e me olhavam de soslaio. Nesse momento exato o ônibus se deteve silenciosamente em plena selva. Escolhi meu lugar para morrer. [...] Olhei ao redor, decidido a enfrentar a sanha de meus verdugos, e percebi que também eles tinham desaparecido. Esperei longo tempo sozinho, com o coração oprimido pela escuridão intensa da noite estrangeira. [...] Logo apareceu uma luz e depois outra. O caminho encheu-se de luzes. Soou um tambor; irromperam as notas estridentes da música cambojana. Flautas, tamborins e archotes encheram de claridade e sons o caminho. Subiu um homem que me disse em inglês: O ônibus sofreu uma avaria. Como a espera será longa, talvez até o amanhecer, e não há aqui onde dormir, os passageiros foram buscar uma trupe de músicos e dançarinos para que o senhor se entretenha. [...] Pareceu-me eu a vida fazia uma advertência e me ensinava para sempre uma lição: a lição da honra oculta, da fraternidade que não conhecemos e da beleza que floresce na escuridão.¹⁹⁶

¹⁹⁴ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 64-65.

¹⁹⁵ QUINTANA, Mario. *Quintana de bolso*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 119.

¹⁹⁶ NERUDA, Pablo. *Confesso que vivi*. Trad. Olga Savary. s.l.: s.n., s.d., p. 85.

Emmanuel Lévinas (1905-1995), filósofo que tem suas reflexões enraizadas na Bíblia, no Talmude e no pensamento buberiano, afirma que o Outro nos questiona e nos aponta novas possibilidades e deve ser considerado não como dado, mas como sentido:

De onde me vem este choque quando passo indiferente sob o olhar do Outro? A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho o direito de guardar coisa alguma.

[...]

Eu me reencontro diante do Outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado. Ele é primordialmente sentido, pois ele o confere à própria expressão, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser.¹⁹⁷

O Outro me vem ao meu encontro, me visita, segundo Lévinas, por meio da face. O Outro se impõe com sua “irredutível alteridade.”¹⁹⁸ A face me diz que o Outro não é um dado ou objeto:

O fenômeno que é a aparição do Outro, é também rosto; ou ainda (para mostrar esta entrada, a todo instante, nova na imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifania do rosto é visitação. Enquanto o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo ente – ao entrar na imanência, isto é, ao se expor como tema – já se dissimula.

[...]

O rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.¹⁹⁹

O rosto do Outro me visita, me questiona, me interpela, me intimida a responder:

Não ter tempo para volver sobre si, não poder furtar-se à responsabilidade, não ter meandros de interioridade onde recolher-se, marchar para frente sem consideração por si. Aumento de exigências em relação a si: quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável.²⁰⁰

¹⁹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 49-50.

¹⁹⁸ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 425.

¹⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2012, p. 51.

²⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 54.

O diálogo, a escuta e consideração do Outro não significa a eliminação/supressão da discordância, das diferenças culturais e ideológicas, o fim da pluralidade. Pelo contrário, a dialógica permite e incentiva a diversidade, a multiplicidade, permitindo que o envolvimento gere desenvolvimento. Todos crescemos quando consideramos o Outro em sua integralidade, principalmente aquele Outro desprezado e esquecido pela lógica social de nossos tempos. Pensemos aqui nas pequenas comunidades rurais com suas tradições e culturas, língua e linguagem, suas histórias e vivências. Quanto de experiência e vivência podemos aprender do encontro com essas pessoas?!

Segundo Buber, existem três maneiras pelas quais o ser humano pode perceber o Outro: a observação, a contemplação e a tomada de conhecimento íntimo.²⁰¹ O *observador* procura gravar na sua mente o homem que observa. Cuida para que nenhum detalhe escape. O *contemplador* espera que o objeto se lhe apresente. Não se preocupa com os traços. Ambos têm em comum o desejo de perceberem o homem como um objeto. Contudo, pode acontecer que numa hora receptiva da minha vida, encontro um ser humano em quem há alguma coisa, que eu não consigo captar de uma forma objetiva, que diz algo a mim, algo que fale à minha vida ou que fale sobre ele.²⁰² Este homem não é meu objeto. Não posso retratá-lo ou descrevê-lo. Chego 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”. Responsabilidade é sempre um responder verdadeiro, responder aquilo que nos acontece, que nos é dado ver, ouvir e sentir.²⁰³ Esta é a *tomada de conhecimento íntimo*.

A todo instante percebemos e somos percebidos porque viver significa ser alvo da palavra dirigida.²⁰⁴ Aquilo que me acontece é palavra dirigida. Nada de extraordinário ou espetacular. Cotidianamente os signos nos são dirigidos, mas estamos presos numa couraça que os repele. Buber relata outra experiência que vivenciou, neste caso, de um desencontro:

Certa vez, após uma manhã de entusiasmo “religioso”, recebi a visita de um jovem desconhecido, sem que eu estivesse aí presente em espírito. Aliás, eu não deixei de acolhê-lo amavelmente, não o tratei com descaso maior do que a todos os seus contemporâneos que costumavam procurar-me a esta hora do dia, como a um oráculo acessível a uma discussão; conversei com ele de uma forma atenciosa e franca – e deixei apenas de adivinhar as perguntas que ele não colocou. Fiquei conhecendo o conteúdo essencial dessas perguntas mais tarde, não muito tempo depois, de um amigo do jovem – ele

²⁰¹ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 41.

²⁰² Idem, *Ibidem*, p. 42.

²⁰³ Idem, *Ibidem*, p. 49.

²⁰⁴ Idem, *Ibidem*, p. 43.

próprio já não vivia mais; soube que tinha vindo a mim, levado não pelo acaso, mas pelo destino, não em busca de uma conversa informal, mas de uma decisão; ele tinha vindo precisamente a mim, precisamente àquela hora. 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.

Renunciei, desde então, àquele fenômeno “religioso” que não passa de uma exceção, de um realce, de um destaque, de um êxtase; ou ele renunciou a mim. Eu nada mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. O mistério não se revela mais; desapareceu ou então instalou sua morada aqui, onde tudo se passa da forma como se passa. Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal.²⁰⁵

Buber não conseguiu perceber os sinais da palavra que lhe fora dirigida pelo jovem desesperançado. Este acontecimento fez com que renunciasse às experiências de puro êxtase religioso, sendo que daquele dia em diante interessava-lhe apenas o cotidiano. Esta história pode ser chamada de conversão ao cotidiano.²⁰⁶ Com isso, Buber estaria renunciando à

²⁰⁵ Idem, Ibidem, pp. 46-47.

²⁰⁶ Buber, na linha da tradição hassídica, diria, tudo é sacral, não apenas o ritual, o templo, o livro sagrado etc. Lembramos aqui um poema de Manuel Bandeira em memória de seu amigo Mário de Andrade. A morte já não é mais morte, mas ausentar-se. Tudo é sacral, por exemplo, um objeto que evoca a presença do amigo:

A Mário de Andrade ausente

Anunciaram que você morreu.

Meus olhos, meus ouvidos testemunham:

A alma profunda, não.

Por isso, não sinto agora a sua falta.

Sei bem que ela virá

(Pela força persuasiva do tempo).

Virá súbito um dia,

Inadvertida para os demais.

Por exemplo assim:

À mesa conversarão de uma coisa e outra,

Uma palavra lançada à toa

Baterá na franja dos lutos de sangue,

Alguém perguntará em que estou pensando,

Sorrirei sem dizer que em você

Profundamente.

Mas agora não sinto a sua falta.

(É sempre assim quando o ausente

Partiu sem se despedir:

Você não se despediu.)

Você não morreu: ausentou-se.

Direi: Faz tempo que ele não escreve.

Irei a São Paulo: você não virá ao meu hotel.

Imaginarei: Está na chacinha de São Roque.

Saberei que não, você ausentou-se. Para outra vida?

A vida é uma só. A sua continua

Na vida que você viveu.

Por isso não sinto agora a sua falta. in BANDEIRA, Manuel. *Poesia*. Org. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1970, p. 69.

Vale aqui também o poema místico de Pierre Teilhard de Chardin sobre a morte:

“Fazei com que, tendo chegado minha hora, eu vos reconheça sob as espécies de cada potência, estranha ou inimiga, que parecerá querer destruir-me ou suplantar-me. Quando em meu corpo (e muito mais em meu

dimensão mística, à dimensão da fé? Certamente que não. Buber é um homem de fé. Mas entende que Deus é encontrado concretamente, cotidianamente, não em definições dogmáticas ou doutrinárias.

No prefácio à obra *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*, Buber afirma o seguinte: “Fé não é nenhum sentimento da alma humana, e sim a entrada do homem na realidade – na realidade inteira, sem cortes nem abreviações.”²⁰⁷ Na mesma obra, Buber fala da possibilidade da interlocução com um Tu mais primordial que pode acontecer naqueles “momentos de nossa pequenina vida em que tomamos consciência de uma realidade simplesmente independente de nós, quer como poder, quer como glória, não menos do que para as horas das grandes revelações, cujo conhecimento nos foi transmitido por um titubeante balbucio.”²⁰⁸ Disso, podemos constatar que Buber não está abdicando da fé, do místico, do sagrado. Ele está sim renunciando ao fenômeno religioso que despreza a realidade, o cotidiano.

Existe um aparato civilizacional que preserva o homem do despertar para a *tomada de conhecimento íntimo*.²⁰⁹ A modernidade sugere-nos a possibilidade de termos todas as coisas sob nosso controle. Queremos tudo resolvido em tempo hábil. É o binômio “produtividade e competitividade.”²¹⁰

Existem três espécies de diálogo: o *autêntico*, o *técnico* e o *monólogo disfarçado de diálogo*.²¹¹ No *diálogo autêntico*, que pode ser falado ou silencioso, cada um dos participantes tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser. O *diálogo técnico* é movido unicamente pela necessidade de um entendimento visando a um objetivo. No *monólogo disfarçado de diálogo*, dois ou mais homens estão reunidos num local cada um falando consigo mesmo. A primeira espécie de diálogo tornou-se rara. A segunda é marca da existência moderna. Incluído nesse bojo, podemos colocar a educação moderna. Neste caso o

*espírito) começar a manifestar-se a usura da idade; quando se precipitar sobre mim, de fora, ou nascer em mim, de dentro, o mal que diminui ou vence; no minuto doloroso em que eu repentinamente tomar consciência de que estou doente ou de que me torno velho; sobretudo naquele momento último em que eu sentir que me escapo a mim mesmo, absolutamente passivo nas mãos das grandes forças desconhecidas que me formaram; em todas as horas sombrias, concedei-me, meu Deus, compreender que sois Vós (contanto que minha fé seja bastante grande) que abris dolorosamente as fibras de meu ser para penetrar até as medulas de minha substância, para arrebatá-lo em Vós.” in CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O meio divino: ensaio de vida interior*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 59.*

²⁰⁷ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007, pp. 7-8.

²⁰⁸ Idem, *Ibidem*, p. 17.

²⁰⁹ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 49.

²¹⁰ Ideia defendida pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. O assunto será tratado no próximo capítulo que incluirá o tema da modernidade.

²¹¹ BUBER, opus citatum, p. 53-54.

diálogo ainda se esconde e surge vez por outra no olhar dos periféricos do sistema capitalista.²¹² Para o terceiro, pode-se citar o exemplo do debate, da conversação, da conversa amistosa e do colóquio amoroso. No debate, posso apresentar uma argumentação aguçada e brilhante, contudo não considerar o Outro que está diante de mim. Na conversação desejo ver confirmado no rosto do Outro a minha autoconfiança. Na conversa amistosa cada um se vê a si próprio como absoluto e legítimo e ao Outro como relativizado e questionável. No colóquio amoroso cada um se regozija no esplendor da própria alma.

O ambiente educacional está viciado de um *monólogo disfarçado de diálogo*. É comum o professor iniciar uma conversa com seus alunos procurando atender a uma demanda pedagógica que contemple as necessidades reais do aluno. Mas dificilmente o educador consegue se manter nesse lugar de diálogo. A incipiente conversa, cheia de promessas, migra para um monólogo em que sobram teorias e esquemas desvinculados de uma discussão que esteja encarnada na realidade e na vida cotidiana. Sobra ao aluno, uma escuta paciente de um discurso verborrágico.

Aqui entramos numa situação bastante delicada. Será que numa dada conversação realmente não posso considerar o Outro em sua integralidade? Toda a conversa amistosa não passa de um monólogo disfarçado de diálogo? Quais seriam os critérios para percebermos o diálogo ou o monólogo?

Existem dois movimentos básicos:²¹³ o movimento básico dialógico que consiste num *voltar-se para o outro*²¹⁴ e o movimento básico monológico que é o *dobrar-se em si mesmo*,²¹⁵ no qual a existência do Outro é admitida como apenas uma parte do meu eu.²¹⁶ Procurando ir para além dos conceitos, o filósofo cita uma experiência da infância que retrata estes dois movimentos:

Aos onze anos de idade, passando o verão na propriedade de meus avós, costumava – sempre que conseguia fazê-lo sem despertar atenção – ir

²¹² Àquele que está sensível à dor do outro, é-lhe impossível negar o olhar. Certo dia voltava da escola onde atuo como professor. Eu caminhava cabisbaixo, cansado depois de uma manhã em que ministrara seis aulas seguidas. Quando estava quase chegando a casa fui surpreendido por um andarilho que inesperadamente me estendeu a mão e olhou fundo em meus olhos. Estendi-lhe a mão, esperando algum pedido, mas ele apenas me dirigiu um olhar profundo, como que querendo ser confirmado em mim. Meu olhar buscou apenas um entendimento visando um objetivo, ou seja, eu incitei um diálogo técnico. Mas o silêncio e a profundidade do mendigo, de alguma forma, me convocou a um diálogo autêntico. Meu olhar buscou um objetivo, um fim. O olhar do mendigo me convocou à presença.

²¹³ Buber denomina movimento básico uma ação essencial do homem em torno do qual se constrói uma atitude essencial. in BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 56.

²¹⁴ Idem, opus citatum, p. 56.

²¹⁵ Idem, Ibidem, p. 57.

²¹⁶ Idem, Ibidem, p. 58.

furtivamente ao estábulo e acariciar o pescoço do meu favorito, um cavalo robusto e cinzento. Não era para mim um divertimento casual, mas um acontecimento importante que, se bem que agradável, despertava em mim uma emoção profunda. Se tivesse que explicá-lo agora, a partir da recordação ainda viva em minha mão, teria que dizer: o que experienciei no animal foi o Outro, a enorme alteridade do Outro, mas uma alteridade que não permanecia estranha como a do boi ou do carneiro, mas que, pelo contrário, deixava que eu me aproximasse dela e a tocasse. Quando eu alisava a poderosa crina, às vezes esplendidamente penteada, outras vezes surpreendentemente selvagem, e sentia a vida palpitando sob a minha mão, era como se o elemento da própria vitalidade resvalasse a minha pele; algo que não era eu, absolutamente não era eu e nem um pouco íntimo ao meu eu; algo que era precisa e palpavelmente o Outro, não simplesmente um outro qualquer, mas realmente o Outro ele-mesmo, e que contudo deixava que eu me aproximasse, que se confiava a mim, que se colocava comigo, de uma forma elementar, na relação do “Tu e Tu”. Antes mesmo de eu começar a despejar aveia na manjedoura, o cavalo levantava com indulgência sua pesada cabeça, abanando fortemente as orelhas e depois roncava baixinho, como um conspirador que dá ao outro conspirador um sinal que só para este é perceptível; e eu estava confirmado. Uma vez, contudo – não sei o que aconteceu com o menino, de qualquer forma era algo de bastante infantil – ocorreu-me, ao acariciar a crina do cavalo, o quanto este acariciar me divertia – e de repente tornei-me consciente da minha mão. A brincadeira continuou como sempre, mas alguma coisa tinha se modificado. E quando, no dia seguinte, depois de ter-lhe dado fartamente a comer, acariciei a nuca do meu amigo, ele não levantou a cabeça.²¹⁷

O diálogo do menino Buber com o cavalo passou do movimento básico dialógico para o movimento básico monológico. A “ação essencial” do menino passou do *voltar-se para o outro* para o *dobrar-se em si mesmo*. O cavalo tornou-se parte do Eu do menino, um mero “objeto” para sua diversão. O ato tornou-se um divertimento para o Eu. O animal foi destituído de sua alteridade: o menino tornou-se “consciente de sua mão”.

Incluído no movimento básico monológico está o pensamento - a reflexão dialética.²¹⁸ A dialética ainda não se tornou dialógica.²¹⁹ Os filósofos existencialistas formularam suas

²¹⁷ Idem, Ibidem, pp. 57-58.

²¹⁸ Idem, Ibidem, p. 63.

²¹⁹ “Dialéctica (do grego *dialektiké*, arte da discussão; de *legein*, falar, dia, mutuamente). Método de guiar o pensamento. Termo cada vez mais complexo. Podem-se distinguir duas grandes espécies de acepção: uma positiva: encaminhamento rigoroso e necessário do pensamento que tende a exprimir o método filosófico; a outra pejorativa: encaminhamento não necessário do pensamento em matéria provável. Para Sócrates a dialéctica abrange: a ironia, ou refutação da falsa ciência, a maiêutica, ou parto da verdade de que as almas estão grávidas, a indução que leva a descobrir a essência universal a partir das coisas particulares, e assim a estabelecer uma definição. Para Platão, método que consiste em conversar com outros, mas também consigo mesmo, até que, sobre cada um dos pontos do tema visado, graças a uma iniciativa bem orientada, se chegue a um acordo efectivo e leal que permitirá progredir depois em direcção a outros acordos semelhantes até ao acordo que, não dependendo doutro mais elevado, se baste a si mesmo. O termo da ascensão dialéctica é a contemplação da Ideia do Bem, donde tudo pode ser deduzido. Para Aristóteles, arte da discussão. Distingue-se da retórica (arte da persuasão, apelando para a emoção) e da analítica (arte da demonstração). A dialéctica é a teoria do silogismo provável cujas premissas são apenas opiniões geralmente aceites. Arte de convencer (pelo discurso) que parte da opinião, terminando na opinião (doxa), não na ciência. Para Kant, Dialéctica transcendental, uma das partes da

questões a partir da existência humana, do presente, mas a grande dificuldade é que o Outro acaba se tornando uma realidade pensada,²²⁰ não o Outro fisicamente presente, em sua plena alteridade e singularidade.

O diálogo também não é um contraste entre “egoísmo” e “altruísmo.”²²¹ O altruísta pode dedicar-se socialmente ao cuidado dos outros, mas pode nunca tê-los encontrado face-a-face. Do mesmo modo, o diálogo não pode ser equiparado ao amor. Buber afirma que não conhece ninguém, em tempo algum, que tenha amado a todos os homens que encontrou. Mesmo Jesus amou os pecadores desprendidos,²²² os que pecavam contra a Lei, mas não conseguiu amar aos que se agarravam às leis.²²³

Delimitado o espaço do dialógico, é preciso discutir o lugar onde este espaço pode se dar. Aqui se faz necessária a distinção entre comunidade e coletividade.²²⁴ Comunidade é uma interligação, é um estar um com o Outro, um face a face dinâmico, um fluir do Eu para o Tu. A coletividade é um enfeixamento, um indivíduo junto com o Outro, um ao lado do Outro, enfeixados, marchando para um abismo comum.

A escola pode propiciar espaços para o rompimento da coletividade. Ao invés do um ao lado do Outro, pode-se estar um com o Outro, juntos, professores e alunos, acolhendo a vida em todas as suas contradições. Uma coisa é o professor estar ao lado do aluno, bem outra

Razão pura, em que são denunciadas as pretensões da Razão a constituir uma Metafísica dogmática. A dialética é a lógica da aparência, por oposição à analítica, lógica da verdade. Para Hegel, a dialética é a lei do espírito (e do real), ou o processo pelo qual o pensamento progride seguindo um ritmo ternário: tese, antítese e síntese: Dialética do senhor e do escravo. Para os marxistas, aplicação da concepção de Hegel (idealista) ao materialismo de Marx: o processo dialético está então na matéria, sendo o pensamento seu mero reflexo. Actualmente, processo dum pensamento dinâmico, sempre em marcha, que procede por alternâncias de afirmações antitéticas, ou de movimentos inversos, ou de causalidades recíprocas.” in BROSSE, Olivier de la; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (orgs.) *Dicionário de termos da fé*. A. Maia da Rocha. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, s.d.; Aparecida: Editora Santuário, s.d., p. 238.

²²⁰ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 62.

²²¹ Idem, *Ibidem*, p. 55.

²²² O evangelho de Lucas é rico em retratar Jesus em busca do perdido, do periférico da vida. No evangelho, Jesus é aquele que está em plena comensalidade com os pecadores, desprezados pelos fariseus e saduceus (Cf. Lucas 5, 29-32; 11, 37-54).

²²³ Sem dúvida aqui Buber está falando dos fariseus. Nos evangelhos Jesus (pelo menos os evangelistas colocam estas palavras na boca de Jesus) os critica duramente por seu apego à Lei e à tradição (Cf. Mateus 15, 1-9; 16, 5-12). A teologia cristã costuma ficar somente com o ponto de vista dos evangelistas, não levando em conta o outro lado: o do judeu, neste caso, dos fariseus. Mas de fato seriam os fariseus essas caricaturas desprezíveis desenhadas pelos evangelistas ou podemos pensá-los em outros termos? Não podemos ficar somente com o ponto de vista dos Evangelhos. Afinal, todo ponto de vista é visto de um ponto. Talvez aqui caiba a expressão em inglês: *passing over* (passar para o outro lado). Precisamos passar para o outro lado, o lado dos fariseus, para depois retornarmos ao ponto de vista cristão. A passagem torna a experiência enriquecedora e transformadora. O teólogo católico alemão, Anselm Grün, numa obra em que aborda os livros da Bíblia, reconhece que a dureza que vemos nos evangelhos, principalmente em Mateus, “não era própria de Jesus. Ele tinha amigos entre os fariseus. E em muitos ensinamentos não discordava muito deles.” in GRÜN, Anselm. *Bíblia: Reflexões e meditações*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 94-95.

²²⁴ BUBER, opus citatum, p. 66.

é estar com o aluno. Estar com o aluno significa envolver-se, escutar e acolher a criança em suas contradições e dissabores. Estar ao lado da criança é não estar verdadeiramente presente, apenas cumprir um dever social, uma função do ofício que advém da profissão professor. Ao estar ao lado do aluno, o professor exerce a dialética. Ao estar com o aluno, o professor exerce o diálogo.

O diálogo não é dialética - um assunto ou privilégio de intelectuais,²²⁵ - antes, diz respeito ao homem comum, trivial e insubstituível.²²⁶ Até mesmo em sua relação com a máquina o operário pode experienciar uma relação dialógica.²²⁷ O dialógico buberiano quer romper com o estado de adversidade impassível, de contrariedade e absurdo do nosso tempo: “Todo caos organizado da época espera pela ruptura e, onde quer que o homem perceba e responda, está ele contribuindo para este fim.”²²⁸

A discussão da dialógica buberiana é fundamentalmente uma discussão sobre a linguagem. O silêncio também é linguagem, comunicação. Tal ideia nos interessa muito ao pensarmos na realidade escolar. As aulas ministradas são, às vezes, um excesso de palavras, uma verborragia. O professor pode comunicar mais, em muitos casos, pelo silêncio, pelo olhar que ausculta, entende e respeita. Mas isso só pode acontecer num espaço onde o principal não é o conteúdo, mas a reflexão em e a partir do conteúdo. O conteúdo, em si, está destituído de vida, é um ajuntamento de palavras, lições, esquemas, decorebas. Por outro lado, se conduzido pelo mestre sensível à situação dos alunos, pode abrir caminhos e horizontes para o educando.

Mais do que o espaço escolar que em si nos remete ao físico e ao temporal, é preciso pensar o dialógico para além disso. A dimensão do inter-humano nos ajuda a entender o “lugar” da dialógica buberiana.

²²⁵ Idem, Ibidem, p. 71.

²²⁶ O diálogo se dirige ao homem comum: Ao servente, ao pedreiro, ao camponês, à empregada doméstica. As palavras de Buber ecoam num poema de Mario Quintana. O poeta procura estabelecer diálogo com o homem ordinário, comum:

Quem foi que disse que eu escrevo para as elites?

Quem foi que disse que eu escrevo para o bas-fond?

Eu escrevo para a Maria de Todo o Dia.

Eu escrevo para o João Cara de Pão. [...]

E por isso as minhas palavras são quotidianas como o pão nosso de cada dia

E a minha poesia é natural e simples como a água bebida na concha da mão.

in QUINTANA, Mario. *Quintana de bolso*. Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 136.

²²⁷ Idem, Ibidem, p. 73: “Um tipógrafo conta que ocasionalmente percebe o zumbido da sua máquina como ‘um sorriso alegre e grato dirigido a mim, que a ajudei a eliminar as dificuldades e obstáculos que a incomodavam, arranhavam e lhe causavam dor, para que ela pudesse agora funcionar livremente.’”

²²⁸ Idem, Ibidem, p. 75.

2.3 Dialógica buberiana: desdobramento do inter-humano

A dialógica buberiana é um desdobramento do inter-humano. É impossível pensar o inter-humano sem fazer uma diferenciação entre “comunidade” e “coletividade.” Na obra *Elementos do inter-humano* (1953), o domínio do social tem a ver com um sentimento de pertencimento a um determinado grupo. Tal pertença serve para prover coesão ao grupo.²²⁹ O domínio do inter-humano se estende para além do social. Ele pode se dar quando, num bonde superlotado, dois desconhecidos trocam olhares atentos por algum tempo:

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 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.²³⁰

A esfera do inter-humano rompe ou vai para além do social. Envolve os acontecimentos atuais entre os seres humanos que atingem a mutualidade. O sentido dos acontecimentos não se encontra em nem um dos parceiros, nem nos dois em conjunto, mas “entre” (*zwischen*) os dois.²³¹ É preciso que os dois parceiros participem. É a esfera do face a face, do um ao Outro. Buber denomina o desdobramento do inter-humano de dialógico.²³²

O primeiro fator que impede o crescimento do inter-humano é a aparência. Há duas espécies de existência humana: a vida a partir do ser (daquilo que se é) e a vida a partir do que se quer parecer. Não há formas puras de tais existências.

Aquilo que Buber coloca como vida a partir do que se quer parecer, é em Heidegger entendido como *existência inautêntica*. E aquilo que em Buber é tratado como vida a partir do ser, em Heidegger é entendido como *existência autêntica*. Contudo, antes disso precisamos compreender o par de conceitos fundamental na obra *Ser e Tempo* de Heidegger: ôntico-ontológico. Ôntica é toda a consideração teórica ou prática que para nas características do ente como tal, sem colocar em questão o seu ser; ontológica, ao contrário, é a consideração do ser que focaliza o ser do ente. A descrição dos objetos efetuada pela ciência, por exemplo, é uma descrição ôntica. O discurso sobre o sentido da realidade e da própria ciência é questão

²²⁹ Idem, Ibidem, p. 136.

²³⁰ Idem, Ibidem, p. 138.

²³¹ Idem, Ibidem, p. 139.

²³² Idem, Ibidem, p. 138.

ontológica.²³³ Em outras palavras, o primado ôntico trata das características do ente, já o primado ontológico trata do ser do ente:

Sem dúvida, o questionar ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas. No entanto, permanecerá ingênuo e opaco, se as suas pesquisas sobre o ser dos entes deixarem indiscutido o sentido do ser em geral. A tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do “que entendemos propriamente pela expressão ‘ser’”. A questão do ser visa portanto às condições a priori de possibilidade não apenas das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão de ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas. Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.

[...]

Em consequência, a presença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. O primeiro é um primado ôntico: a presença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base e sua determinação de existência, a presença é em si mesma ontológica. Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença. A presença tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a presença se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro.²³⁴

Quando o homem volta seus cuidados para o nível ôntico (dos entes em sua factualidade) o homem permanece na *existência inautêntica*. Nesta, “o homem manipula as coisas, utiliza-as e estabelece relações sociais com outros homens. Todos esses projetos, porém, em uma espécie de vertigem, atiram o homem para o nível dos fatos. A utilização das coisas se transforma em fim em si mesma.”²³⁵ A *existência inautêntica* tem três características: *falação*, *curiosidade* e *ambiguidade*.

A falação se contenta em entender algo sem antes mesmo de ter-se apropriado do mesmo:

²³³ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 206.

²³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: 2012, pp. 46-47, 49.

²³⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 206.

A falação é a possibilidade de compreender tudo sem se ter apropriado previamente da coisa. A falação se previne do perigo de fracassar na apropriação. A falação que qualquer um pode server sofregadamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído.

[...] A falação não tem o modo de ser em que apresente conscientemente algo como algo. O que é sem solo ou fundamento já lhe basta para transformar a abertura em fechamento. Pois o que foi dito já foi sempre compreendido como algo “que diz”, ou seja, que descobre. A falação é, pois, por si mesma, um fechamento, devido à sua própria abstenção de retornar à base e ao fundamento do referencial.

[...]

Do ponto de vista ontológico, isso significa: como ser-no-mundo, a presença que se mantém na falação cortou suas remissões ontológicas primordiais, originárias, legítimas com o mundo, com a copresença e com o próprio ser-em.²³⁶

Visto que a existência inautêntica é caracterizada por um profundo vazio, recorre continuamente ao novo - a curiosidade:

A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade. Esse acurar em ver não trata de apreender e nem de ser e estar na verdade através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo. Por isso, a curiosidade caracteriza-se, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo. Por isso também não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro. Em sua impermanência, a curiosidade se ocupa da possibilidade contínua da dispersão. [...] A curiosidade está em toda a parte e em parte nenhuma.²³⁷

A falação é o modo de ser cotidiano da fala e a curiosidade é o modo de ser da visão. “Um modo de ser arrasta o outro consigo. A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão à presença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica.”²³⁸

A terceira característica da *existência inautêntica* é a ambiguidade:

Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi. A ambiguidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que pode estar acessível num uso e numa fruição, mas já se consolidou no compreender como um poder-ser, no modo do projeto e da doação

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: 2012, pp. 232, 233, 234.

²³⁷ Idem, Ibidem, pp. 236-237.

²³⁸ Idem, Ibidem, p. 237.

preliminar de possibilidades da presença. Não somente todo mundo conhece e discute o que se dá e ocorre, como também todo mundo já sabe falar sobre o que vai acontecer, o que ainda não se dá e ocorre, mas que propriamente deve ser feito. Todo mundo sempre já pressentiu e farejou de antemão o que outros já pressentiram e farejaram. Essa atitude de estar na pista e, na verdade, a partir do ouvir dizer – quem autenticamente está na pista não fala sobre isso – é o modo mais traiçoeiro em que a ambiguidade propicia à presença possibilidades, a fim de sufocá-la em sua força.²³⁹

É a voz da consciência que chama o homem para diante de si mesmo, “remetendo-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar.”²⁴⁰ Segundo Heidegger,

o apelo característico da consciência é uma interpelação do impessoalmente-si-mesmo para o seu si-mesmo; tal interpelação é fazer apelo ao si-mesmo para seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma apelação da presença para suas possibilidades.

[...]

a consciência faz apelo ao si-mesmo da presença para sair da perdição no impessoal.

O apelo provém de mim e, no entanto, por sobre mim.

[...]

A consciência revela-se com apelo da cura: quem apela é a presença que, no estar-lançado (já ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser.²⁴¹

A voz da consciência remete ao sentido da morte e revela o nada de todo projeto humano:

na perspectiva da morte, todas as situações singulares aparecem como possibilidades que podem se tornar impossíveis. Desse modo, a morte impede que alguém se fixe em uma situação, mostra a nulidade de todo projeto e funda a historicidade da existência.

A existência autêntica, portanto, é um ser-para-a-morte. Somente compreendendo a impossibilidade da morte como possibilidade da existência, e somente assumindo essa possibilidade com decisão antecipada, o homem encontra seu ser autêntico.²⁴²

Portanto, para Heidegger, uma existência autêntica constitui o “viver para a morte”, aceitando a nossa própria finitude.

²³⁹ Idem, Ibidem, p. 238.

²⁴⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 206.

²⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: 2012, pp. 352-353, 354, 356.

²⁴² REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 207.

Heidegger e Buber utilizam conceitos diferentes para exprimir fundamentalmente a mesma coisa: podemos escolher viver uma vida guiada pelas aparências, fatos e circunstâncias (*vida a partir do que se quer parecer/existência inautêntica*) ou viver a partir do que se é (*vida a partir do ser/existência autêntica*).

Podemos perguntar com Buber: qual delas é predominante na pessoa? O viver a partir do ser ou o viver a partir do parecer? Ele responde citando um exemplo:

O homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantém relações pessoais; é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’, é verdade que, naturalmente, ele não deixa de ser influenciado pela intenção de fazer-se compreender pelo outro, mas não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza. É diferente com o seu oposto: já que para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais ‘expressivo’ desta aparência, o seu olhar, ele ‘faz’ este olhar; com a ajuda da capacidade que o homem possui em maior ou menor medida de fazer aparecer um elemento determinado do Ser no olhar, ele fabrica um olhar que deve atuar como uma manifestação espontânea e, com bastante frequência, assim atua.²⁴³

Pensamos que esta é uma parte delicada do pensamento buberiano. É realmente possível dirigir um “olhar espontâneo” e “sem reservas”? O gato deitado na janela que me dirige o olhar, ele o faz sem reservas? A criança que diz coisas que me desconcertam a faz sem reservas? A criança não nos desconcerta por sua autenticidade?

O que importa é a autenticidade (verdade) do inter-humano: que os homens se comuniquem um com o Outro tal como são. O termo honestidade está impregnado de moralismo, foi desvinculado de sua ideia original que era a de retidão.²⁴⁴ Aqui podemos cogitar a ideia de retidão dos profetas do Antigo Testamento. O boiadeiro e profeta Amós exigia: “Corra o juízo como as águas e a justiça como ribeiro perene” (Amós 5, 24). E o

²⁴³ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 142.

²⁴⁴ Para Lao-Tsé, no *Tao Te Ching*, a retidão (aqui podemos incluir a autenticidade) termina quando surge a moralidade e o direito. No poema 18 do referido livro ele diz assim:

*A moralidade e o direito nasceram
Quando o homem deixou de viver
Pela alma do Universo.
Com a tirania do intelecto
Começou a grande insinceridade;
Quando se perdeu a noção da alma,
Foi decretada a autoridade paterna
E a obediência dos filhos.
Quando morreu a consciência do povo,
Falou-se em autoridade do governo
E lealdade dos cidadãos.*

in LAO-TSÉ. *Tao Te Ching*. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 60.

profeta Miquéias proclamava: “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, gostar do amor e caminhar humildemente com o teu Deus!” (Miquéias 6, 8).²⁴⁵

A conversação genuína somente acontece quando existe o “tornar-se presente da pessoa”:

Tomar conhecimento íntimo de um homem significa então, principalmente, perceber sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito, perceber o centro dinâmico que imprime o perceptível signo da unicidade e toda a sua manifestação, ação e atitude. Mas um tal conhecimento íntimo é impossível se o outro, enquanto outro, é para mim objeto destacado da minha contemplação ou mesmo observação, pois a estas últimas esta totalidade e este centro não se dão a conhecer: o conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa.²⁴⁶

A imposição (impor-se a si mesmo e a sua opinião ao Outro) é outro fator que impede o crescimento do inter-humano. Tal prática aparece claramente na propaganda. O propagandista, quando se interessa pelas qualidades individuais, é somente para chegar aos seus objetivos. Por outro lado, diz Buber, o educador também influencia os homens no seu modo de pensar e viver. Mas como seria este educador?

O educador que tenho em mente [...] reconhece cada um destes indivíduos como apto a se tornar uma pessoa única, singular e portadora de uma especial tarefa do Ser que ela, somente ela pode cumprir. Todo ser com características pessoais mostra-se para ele como incluído num tal processo de atualização [...] crê na ação das forças atualizadoras, isto é, crê que, em todo homem, o certo está instalado de uma maneira singular, de uma maneira única, própria da sua pessoa; nenhuma maneira deve impor-se a este homem, mas uma outra maneira, a deste educador, pode e deve propiciar a abertura daquilo que é certo.²⁴⁷

Diferentemente do propagandista, o educador não deve impor sua “verdade” ao aluno, mas propiciar abertura. Crê que no aluno o certo já está instalado. Mas este certo é sempre

²⁴⁵ Algumas versões em português trazem o termo “direito” em lugar de justiça. No Antigo Testamento o termo justiça (hebraico: *cedheq*), tem sua raiz etimológica em *yosher*, que significa “retidão” no sentido físico, mas também conformidade com um determinado padrão de valores.

Os romanos diziam: *Summus ius – summa iniuria* (O sumo direito é a suma injustiça). A honestidade foi colocada como preceito, contudo, como diz Lao-Tsé no *Tao Te Ching*, no poema 19: “Esses princípios não podem ser prescritos, mas devem ser vividos. Somente onde eles são vivenciados é que ajudam os homens.” in LAO-TSÉ. *Tao Te Ching*. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 62.

²⁴⁶ BUBER, opus citatum, p. 147.

²⁴⁷ Idem, Ibidem, pp. 150-151.

singular único, próprio do aluno. O educador, nos encontros, propicia um horizonte mais amplo, apostando na *enteléquia*²⁴⁸ da obra da criação.

Na obra *Monadologia* de Leibniz (1646-1716) assim é definida a Enteléquia: “Poder-se-ia dar o nome de Enteléquia a todas as substâncias ou Mônadas criadas, pois contêm em si uma certa perfeição (*ekhousi to enteles*); e têm uma suficiência (*autarkeia*) que as torna fonte de suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos Incorpóreos [18].”²⁴⁹ Para Leibniz este mundo é uma coleção de substâncias simples, um mundo de mônadas. Mônada “não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples quer dizer sem partes [1].”²⁵⁰ As Mônadas “são os verdadeiros Átomos da Natureza e, em uma palavra, os Elementos das coisas [3].”²⁵¹ Há três tipos de mônadas criadas: nuas, almas e espíritos. A matéria seriam as mônadas nuas. Os animais são as almas. Os seres humanos, almas racionais, são espíritos:

Há, entretanto, isto de particular nos animais racionais: que seus pequenos animais espermáticos, enquanto são apenas isso, têm só almas ordinárias ou sensitivas entretanto, desde que aqueles, os eleitos, por assim dizer, alcançam, mediante concepção atual, a natureza humana, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e à prerrogativa dos Espíritos. [82] Entre outras diferenças que há entre as Almas ordinárias e os Espíritos, algumas das quais já indiquei, há esta outra: que as Almas em geral são espelhos vivos ou imagens do universo das criaturas; porém, os Espíritos são, ainda, imagens da própria Divindade ou do próprio Autor da Natureza, capazes de conhecer o sistema do Universo e de imitar algo dele por intermédio de amostras arquetônicas, sendo cada Espírito como uma pequena divindade em seu domínio [83].²⁵²

Disso, é possível entender a afirmação de Buber de que o educador precisa apostar naquilo que os seres humanos (Espíritos na linguagem de Leibniz) são: imagens da Divindade e que podem entrar em Sociedade com Deus [84].²⁵³ Fundamentalmente, o aluno já possui em si o certo, o crescer à imagem de Deus (*imago Dei*) e o que cada ser humano traz para o mundo é sempre singular, único, insubstituível. A tarefa do educador é de alguma forma permitir que o aluno perceba esse horizonte em sua vida pessoal. Em outras palavras, o educador é convocado ao exercício da sensibilidade para que seus comentários e visão de mundo não sejam impostos ao aluno. A tarefa do educador é “propiciar a abertura”. Podemos

²⁴⁸ Idem, Ibidem, p. 152. Do grego *entelecheia* (*echei + en*): Que tem em si. Seria um estado de acabamento daquilo que atingiu o termo. Aristóteles designou o ato, no sentido de uma realização, de uma perfeição. Em Buber, é a auto realização da obra da criação.

²⁴⁹ LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, p. 28.

²⁵⁰ Idem, Ibidem, p. 25.

²⁵¹ Idem, Ibidem, p. 25.

²⁵² Idem, Ibidem, pp. 40-41.

²⁵³ Idem, Ibidem, p. 41.

aqui imaginar o educador tomando o aluno pela mão e o conduzindo a uma janela. O educador abre a janela, mas o olhar, a interpretação e o certo são construídos pelo próprio aluno.

O aluno precisa ser respeitado em sua integralidade, cultura e visão de mundo. A escola não pode ser um lugar em que se força o aluno a ver de um determinado jeito. É muito interessante a experiência compartilhada por Buber quando fala de sua vivência escolar quando morava com seus avôs na Polônia. Nos seus fragmentos autobiográficos, ele conta que em sua escola não havia ódio perceptível aos judeus. Contudo, ter de participar de um ritual obrigatório e diário, a missa, o afetou mais do que um ato de intolerância poderia afetar. Ele se sentia um convidado forçado, tendo de participar de um evento sacral no qual nenhuma parte de sua pessoa tomava parte, e isto, desabafa ele, por longos oito anos, manhã após manhã. Ele conta que cresceu nele, menino, uma grande antipatia por toda atividade missionária religiosa.²⁵⁴

O aluno precisa ser respeitado em sua integralidade. Suas experiências, sua cultura e seu modo de ver e acolher a vida são sempre singulares. A condução do professor deve levar em conta isto. De modo algum tal postura garante que não cometerá erros. A tarefa educativa é feita de acertos e erros, mas o importante é que o professor esteja sensível à situação de seus alunos e pronto a considerá-los e a escutá-los. O escutar e o ver atento e sensível do professor podem, muitas vezes, mudar o direcionamento das aulas e a abordagem dos conteúdos.

O movimento da dialógica buberiana em suas obras desemboca na dimensão do inter-humano. Este é o espaço onde ocorre o processo dialógico. O *entre* é o “espaço” por excelência onde o encontro acontece. É o lugar que preserva a alteridade de ambos os sujeitos humanos (Eu e Tu). É o espaço do diálogo franco e sincero no qual nos despimos de nossas cascas e *status*. Às vezes, não é nem mesmo o lugar da palavra, mas do silêncio.

O desdobramento do inter-humano requer um olhar mais aprofundado para o ser humano, a questão do homem. Aqui se requer um entendimento claro da dialógica buberiana à luz do problema do homem. O inter-humano pressupõe um estudo do humano, do homem como ente social e individual.

²⁵⁴ BUBER, Martin. *Meetings: Autobiographical Fragments*. Trad. Maurice Frieman. New York: Routledge, 2002, p. 29.

2.4 O ser humano à luz da dialógica buberiana

Maurice Friedman entende que o ensaio *O que é o homem?* [*Was ist der Mensch?*], 1938, é a culminação da antropologia filosófica de *Eu e Tu*:

O problema do homem é tratado histórico e analiticamente. As eras em que o homem está em casa no cosmos são contrastadas com aquelas quando ele não está em casa, quando ele se torna um problema para si mesmo. Nossa era é vista como a mais sem lar de todas por causa da perda da imagem do mundo – a física moderna pode somente nos oferecer equações alternativas – e do sentido de comunidade. A cisão entre instinto e espírito que Freud e Max Scheler tomaram como sendo a natureza do homem é verdadeiramente o resultado do declínio da confiança na existência comunal, do divórcio entre homem e homem. O problema verdadeiro não é o conflito entre o indivíduo e a sociedade, mas é o individualismo ou coletivismo que em igual e opostos caminhos destrói a verdadeira vida de diálogo.²⁵⁵

Buber procura ver o homem profundamente enraizado em sua história. A discussão não fica num nível puramente analítico. O filósofo dá um rosto aos conceitos e análises, situando-os na realidade da vida e dos povos. Buber cita um comentário feito por um rabino hassídico:

Do Rabbi Bunam de Przysucha, um dos últimos grandes mestres do Hassidismo, é dito que certa feita endereçou-se a seus pupilos nestes termos: “Eu queria escrever um livro chamado Adam, que poderia ser sobre o homem inteiro. Mas então eu decidi não escrevê-lo.”²⁵⁶

Teria o Rabi mudado de ideia por causa da complexidade do assunto? Ou tal reflexão não caberia num arcabouço puramente intelectual? O Rabi não foi o único a pensar no homem. Segundo Buber, Kant formulou com maior precisão a tarefa da antropologia.²⁵⁷ Em sua pergunta pelo ser humano, tentou responder a quatro perguntas que elucidariam esta questão: 1. *O que eu posso saber?* 2. *O que eu devo fazer?* 3. *O que eu posso esperar?* 4. *O*

²⁵⁵ “The problem of man is dealt with historically and analytically. The ages when man is at home in the cosmos are set in contrast to those when he is not at home, those when he becomes a problem to himself. Our age is seen as the most homeless of all because of the loss of both an image of the world – modern physics can offer us only alternative equations – and a sense of community. The split between instinct and spirit that Freud and Marx Scheler take to be the nature of man is actually the product of the decline of trust in communal existence, of the divorce between man and man. The real problem is not the conflict between the individual and the society but is the individualism or collectivism that in equal and opposite ways destroys the true life of dialogue.” Introdução de Maurice Friedman para a obra *Between Man and Man*, p. xviii. (Tradução minha)

²⁵⁶ “Rabbi Bunam von Przysucha, one of the last great teachers of Hasidism, is said to have once addressed his pupils thus: ‘I wanted to write a book called *Adam*, which would be about the whole man. But then I decided not to write it.’ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002, p. 140. (Tradução minha)

²⁵⁷ Idem, *Ibidem*, p. 141. (Tradução minha)

que é o homem? Na metafísica, principalmente na obra *Crítica da razão pura*, Kant procura desenvolver a primeira questão. A segunda questão, Kant a desenvolve na sua filosofia da moral, principalmente nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*. A terceira pode ser incluída na sua filosofia da religião e a quarta seria respondida pela antropologia.

Buber chama a atenção para o fato de que Kant “absolutamente falha ao procurar o que se exige de uma antropologia filosófica”.²⁵⁸ Destaca que o filósofo faz observações pertinentes para o conhecimento do homem, por exemplo, sobre o egoísmo, a mentira e a honestidade, os sonhos etc., mas

a questão, o que é o homem, não é simplesmente tratada, e nenhum dos problemas que estão implicitamente ligados à esta questão - tais como o lugar especial do homem no cosmos, sua conexão com o destino, sua relação com o mundo das coisas, sua compreensão de seus irmãos, sua existência como um ser que sabe que vai morrer, sua atitude em todos encontros extraordinários e ordinários e com o mistério com o qual sua vida é tocada - nenhum destes problemas é seriamente tratado.²⁵⁹

Quando Buber recorre a Heidegger, ele constata que é a finitude do homem que está em discussão nas primeiras três questões kantianas. *O que eu posso saber* envolve uma inabilidade e, portanto, uma limitação. *O que eu devo fazer* inclui a realização de algo que não foi concluído, e, portanto uma limitação. *O que eu devo esperar* significa que ao que pergunta é dada uma esperança e negada outra, significando, portanto uma limitação. Assim, a quarta questão tem a ver com a finitude no homem - não é mais uma questão antropológica - a essência da existência em si. Desse modo, a metafísica antropológica é substituída pela “ontologia fundamental”.²⁶⁰

Buber argumenta que o ponto essencial não é algo que eu posso saber e, portanto também algo que eu não posso saber. A questão central é outra: eu posso saber algo, então posso perguntar o que é isto que eu posso saber. Não é a finitude que está em discussão, mas

²⁵⁸ “Absolutely fails to achieve what he demands of a philosophical anthropology.” BUBER, opus citatum, p. 142. (Tradução minha)

²⁵⁹ “The question, what man is, is simply not raised, and not one of the problems which are implicitly set us at the same time by this question - such as man’s special place in the cosmos, his connexion with destiny, his relation to the world of things, his understanding of his fellowmen, his existence as a being that knows it must die, his attitude in all the ordinary and extraordinary encounters with the mystery with which his life is shot through, and so on - not one of these problems is seriously touched upon.” Idem, Ibidem, p. 142. (Tradução minha)

²⁶⁰ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002, p. 143.

minha real participação em saber o que há para saber.²⁶¹ Do mesmo modo, *o que devo eu fazer* significa que há alguma coisa que eu devo fazer e, portanto eu não estou separado do reto fazer, mas precisamente por ser capaz de vir a saber meu dever posso encontrar o caminho para o fazer.²⁶² Quanto à questão *o que posso esperar* significa que há algo para eu esperar. Em segundo lugar, que eu sou permitido a esperar, e em terceiro, visto que me é permitido esperar, posso aprender o que posso esperar.²⁶³ Diferentemente de Heidegger, Buber entende que quando reconhecemos a finitude do homem precisamos ao mesmo tempo reconhecer sua participação na infinitude,²⁶⁴ não como qualidades justapostas, mas como duas faces da mesma moeda, complementares, a mesma e única realidade da existência humana.

Buber insiste na questão da antropologia filosófica porque se refere aos problemas específicos do homem, particularmente em tempos como o nosso em que a relação homem-Universo foi quebrada e o ser humano encontra-se como estrangeiro, solitário no mundo e problemático para si mesmo.²⁶⁵

À pergunta de Kant sobre o homem, pode-se responder considerando o ser em sua integralidade e relações com o Outro:

A questão de Kant *O que é o homem?* [...] pode nunca ser respondida com base numa consideração da pessoa humana como tal, mas somente com base numa consideração dela na totalidade de suas relações essenciais. Somente o homem que percebe em sua vida com todo o seu ser as relações possíveis para ele, ajuda-nos a conhecer o homem verdadeiramente.²⁶⁶

A contribuição de Buber para a antropologia filosófica se localiza no fato de que a pessoa humana precisa ser considerada na integralidade de suas relações essenciais:

A tarefa que Buber atribui ao estudo do homem é a de abordá-lo em sua totalidade, isto é, segundo o seu ser e sua significação. Articulam-se aqui a ontologia, a cultura e a historicidade. Embora o homem se reconheça como o objeto mais digno de sua reflexão, bem cedo ele se retira, resignado e abalado pela complexidade da problemática. Esta resignação o leva a tomar dois caminhos igualmente condenáveis: considerar tudo “entre os céus e a terra”, esquecendo-se de si próprio, homem, e seccionar o homem em

²⁶¹ Idem, Ibidem, p. 143.

²⁶² Idem, Ibidem, p. 143.

²⁶³ Idem, Ibidem, p. 144.

²⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 144.

²⁶⁵ Idem, Ibidem, p. 157.

²⁶⁶ “Kant’s question *What is man?* whose history and effects I have discussed in the first part of this work, can never be answered on the basis of a consideration of the human person as such, but (so far as an answer is possible at all) only on the basis of a consideration of it in the wholeness of its essential relations to what is. Only the man who realizes in his whole life with his whole being the relations possible to him helps us to know man truly.” Idem, Ibidem, p. 236. (Tradução minha)

compartimentos, aos quais se consagra separadamente numa análise menos problemática e problematizante, menos exigente e menos engajadora.

[...]

Buber avançou um passo ao dizer que a resposta à questão: “O que é o homem?” não poderia jamais proceder de uma consideração da pessoa humana em si; é necessário, ao contrário, encarar a pessoa humana na sua integralidade de suas relações com o ser.²⁶⁷

Disso, podemos dizer que a questão fundamental para Buber quando se trata do homem é tratá-lo em sua integralidade que se manifesta no seu universo de relações: “A totalidade se manifesta, torna-se apreensível, somente quando alguém se torna apenas um ser que ‘existe.’ A raiz para o conhecimento é a própria existência, e esta é a relação com o ser, com o mundo, com o Outro.”²⁶⁸ Nem o individualismo muito menos o coletivismo poderão ser a resposta à questão da existência humana: “A solução individualista é imprópria já que só abarca uma parte do homem. Assim, a sua fisionomia é deformada. Por outro lado, a solução do coletivismo também é insuficiente uma vez que concebe o homem como ‘parte’. Desse modo, sua fisionomia é mascarada.”²⁶⁹ À questão da condição humana e do conhecimento de si mesmo, existe uma via, segundo Buber, a do eu que se realiza no tu, “quando reconhecer no outro, com sua alteridade, a si mesmo, homem.”²⁷⁰

²⁶⁷ VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*. Bauru: Edusc, 2003, pp. 194, 197.

²⁶⁸ Idem, Ibidem, p. 204.

²⁶⁹ Idem, Ibidem, p. 207.

²⁷⁰ Idem, Ibidem, p. 207.

3 EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA NO AMBIENTE ESCOLAR

No capítulo anterior procuramos aprofundar a dialógica buberiana, com isso buscando entender suas raízes e alcances. Isto posto, cabem as seguintes questões: quais os caminhos e possibilidades que a dialógica buberiana proporciona para a gestação de uma educação comunitária? O que seria esta educação comunitária? No século XXI ainda podemos falar em espaços educacionais geradores de comunidade? Tais perguntas vêm ao encontro daquilo que era uma exigência no pensamento de Buber, que não queria uma reflexão dissociada da realidade. Nesse sentido, a dissertação não quer ficar no lugar do puramente teórico, distanciando-se da vida, em nosso caso, do ambiente escolar.

Com educação comunitária estamos falando num espaço escolar gerador de comunidade, diálogo, acolhida, autonomia e educação integral da criança (não escola em tempo integral) que pode acontecer dentro e fora do ambiente escolar. A educação para a comunidade pode ser aquilo que move o agir dos professores (não precisam ser todos), dos pais (*idem*) e da direção da escola. Não quer ser idealista, romântica, muito menos redentora. Apenas ousa apontar para outra possibilidade, a do encontro, do diálogo, da escuta (esse diálogo acontece com o Outro, pensamos principalmente aqui nos periféricos da vida: pobres e excluídos, mas também o ar, a luz, a brisa, os animais etc.).

Contudo, será que ainda podemos cogitar a possibilidade da existência de uma educação para a comunidade quando pensamos a realidade da educação brasileira - professores intimidados e recebendo baixos salários, instituições escolares seguindo uma política escolar preocupada com resultados, um modo de se relacionar fundado sobre a aparência e resultados? Nesse contexto, as perspectivas são pouco animadoras. As escolas assumiram definitivamente o espírito da sociedade de consumo, tornando-se em muitos casos meras prestadoras de serviços educacionais. Inseridos nesse contexto estão os professores que se veem como ministradores de conteúdo e se sentem desvinculados da vida dos alunos. Acresça-se a isso o fato de as crianças estarem sem referenciais que as encaminhem para algo diferente do que lhes é dado pela sociedade de consumo.

A maioria das instituições escolares está obcecada por resultados que as coloquem no ranking das que mais aprovam para as universidades públicas. Este formato de escola começa atualmente a se estender também ao Ensino Fundamental. No passado, o enfoque para o vestibular começava no Ensino Médio, atualmente existe uma tendência de matricular o aluno numa escola que prepare para a entrada na universidade pública desde o 1º ano. Essa disputa é

mais escancarada entre as escolas particulares. Um exemplo disso são os *outdoors* que anunciam a porcentagem de alunos de uma determinada instituição que entraram em cursos concorridos das universidades públicas – medicina, direito etc.

Apesar de tudo, quais são as reais possibilidades para a gestação de uma educação para a comunidade? Onde isto seria possível: na escola pública ou na particular? O caminho para a resposta nos leva à leitura da realidade atual que começou a se configurar ainda no século XV. Estamos falando da modernidade.

3.1 “Experiência vital” da modernidade

A história da vida humana e, particularmente, do Ocidente nos últimos 500 anos, pode ser resumida nos seguintes binômios: alegria e dor; construção e destruição; perdas e ganhos; encantamento e angústia. Conforme destaca M. Berman:

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. [...] Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. [...] Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar.”²⁷¹

Quando aqui abordamos o tema modernidade adotamos a divisão da história da mesma segundo a proposta de Marshall Berman em *Tudo que é sólido desmancha no ar*:

Na primeira fase, do início do século XVI até o fim do século XVIII, as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem ideia do que as atingiu. Elas tateiam, desesperadamente mas em estado de semicegueira, no encalço de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público ou comunidade moderna, dentro da qual seus julgamentos e esperanças pudessem ser compartilhados. Nossa segunda fase começa com a grande onda revolucionária de 1790. Com a Revolução Francesa e suas reverberações, ganha vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público. Esse público partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política. Ao mesmo tempo, o público moderno do século XIX ainda se lembra do que é viver, material e espiritualmente, em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro. É dessa profunda dicotomia, dessa sensação de viver em dois mundos simultaneamente, que emerge e se desdobra a ideia de modernismo e

²⁷¹ BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 24.

modernização. No século XX, nossa terceira e última fase, o processo de modernização se expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento. Por outro lado, à medida que se expande, o público moderno se multiplica em uma multidão de fragmentos, que falam linguagens incomensuravelmente confidenciais; a ideia de modernidade, concebida em inúmeros e fragmentários caminhos, perde sua capacidade de organizar e dar sentido à vida das pessoas. Em consequência disso, encontramos hoje em meio a uma era moderna que perdeu contato com as raízes de sua própria modernidade.²⁷²

De fato, nosso contexto atual pode ser caracterizado pelo desenraizamento, fragmentação e despersonalização. Por outro lado, precisamos perceber os movimentos e dinamismos da própria modernidade que criticam seus pressupostos e valores. O mesmo processo histórico moderno que é reificante, ou seja, substitui as relações entre as pessoas pelo relacionamento entre objetos, também tem liberado forças que aumentam a autonomia do homem. Assim, ao mesmo tempo em que a modernidade gera burocratização e reificação, também libera forças e caminhos que possibilitam a autonomia do sujeito.

Partindo dessas antinomias fundamentais, queremos avançar a partir da pergunta proposta no início do capítulo sobre a real possibilidade de espaços para uma educação comunitária em nossos dias. Em *Eu e Tu*, Buber afirma que “a história é uma aproximação misteriosa. Cada espiral do caminho nos conduz igualmente a uma perdição mais profunda e a uma conversão mais originária.”²⁷³ Nunca estivemos tão marcados pela objetivação e relacionamentos (não relação). Por outro lado, nunca vimos tantas forças presentes que podem liberar um caminho autônomo no qual podemos questionar a nós mesmos, na busca por nossa “casa comum”.

Ali onde fomos colocados (professores, alunos, pais, coordenadores, assessores, diretores etc.) começa a gestação de uma escola de comunidade. A história contada por Buber é iluminadora para a nossa situação existencial. Buber afirma que o rabi Bunam costumava contar a seguinte história de Eisik, filho de Jekel, de Cracóvia, aos alunos que vinham vê-lo pela primeira vez:

Depois de anos passando por muitas dificuldades, que não abalaram sua confiança em Deus, Eisik tinha recebido uma ordem num sonho: procurar por um tesouro debaixo da ponte que leva ao castelo real, em Praga. Quando o sonho reapareceu pela terceira vez, Eisik partiu para Praga. Mas a ponte era guardada o tempo todo por vigias, e ele não tinha coragem de cavar. Mesmo assim, ele ia até a ponte todos os dias pelas manhã e ficava

²⁷² Idem, Ibidem, pp. 25-26.

²⁷³ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004, p. 130.

rodeando-a até a noite. Finalmente o chefe dos vigias, que percebera seus movimentos, perguntou-lhe amistosamente se ele estava procurando alguma coisa ou se esperava por alguém. Eisik contou o sonho que o levava para o país distante. O chefe riu: “E aqui está você, pobre coitado com suas solas esburacadas, que peregrinou até Praga por causa de um sonho! Ai daquele que acredita nos sonhos! Se fosse assim, eu é que teria de ter obedecido a um sonho e ido até Cracóvia escavar um tesouro na casa de um judeu, Eisik, filho de Jekel – esse era o seu nome. Eisik, filho de Jekel! Imagine só eu ficar batendo em todas as casas, lá, onde metade dos judeus se chama Eisik e a outra metade, Jekel!”. E ele voltou a rir. Eisik curvou-se para cumprimentá-lo e voltou para casa, escavou o tesouro e construiu a casa de orações que se chama Reb Eisik Reb Jekels Schul.

“Lembre-se dessa história”, o rabi Bunam costumava acrescentar, “e aprenda o que ela diz: existe algo que você não vai encontrar em lugar nenhum do mundo, mas mesmo assim há um lugar onde você pode encontrá-lo.”²⁷⁴

Ali onde fomos colocados é o lugar onde o tesouro deve ser encontrado: “O ambiente que percebo como natural, a situação que o destino me confiou, aquilo com que me defronto dia após dia, aquilo que me exige dia após dia: aqui está minha tarefa principal.”²⁷⁵ O tesouro, diz Buber, é a concretização da existência. E o lugar onde estamos é onde este tesouro deve ser encontrado.²⁷⁶ O tesouro está sob nossos pés e cabe-nos escavarmos para encontrá-lo. Ele não é uma fórmula ou receita para a resolução dos problemas do mundo. É algo muito mais simples e frágil, não mensurável, a “concretização da existência.”²⁷⁷

A “concretização da existência” precisa se dar num ambiente – a modernidade – que é assim traçada por Adorno e Horkheimer²⁷⁸ no prefácio da obra *Dialética do esclarecimento*:

o aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. [...] Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e

²⁷⁴ BUBER, Martin. *O caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 43-44.

²⁷⁵ Idem, Ibidem, p. 45.

²⁷⁶ Idem, Ibidem, p. 44.

²⁷⁷ Idem, Ibidem, p. 44.

²⁷⁸ ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota preliminar do tradutor para *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. O Prof. Guido Antonio de Almeida, esclarece em nota preliminar, que o termo “esclarecimento” precisa ser entendido aqui como “o processo de ‘desencantamento do mundo’, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela [...] o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência”, pp. 7-8.

distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.²⁷⁹

Segundo Adorno e Horkheimer, o aparelho econômico, por meio das “informações precisas e diversões assépticas”, idiotiza o homem de nosso tempo. Assim, os homens se reconvertem em “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força.”²⁸⁰ Ainda segundo os filósofos, quanto maior a quantidade de bens destinados à massa, maior a impotência e a incapacidade de não se guiar por si mesma. De modo que vaticinam: “A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão.”²⁸¹ Para eles, essa “impotência dos trabalhadores” é consequência lógica da sociedade industrial.²⁸² O trabalhador-consumidor é transformado, pela indústria cultural, num mero ser genérico, um objeto:

As reportagens detalhadas sobre as viagens tão brilhantes e tão modestas do feliz ganhador do concurso organizado pela revista – de preferência uma datilógrafa que provavelmente ganhou o concurso graças a suas relações com as sumidades locais – refletem a impotência de todos. Eles não passam de um simples material, a tal ponto que os que dispõem deles podem elevar um deles aos céus para depois jogá-lo fora: que ele fique mofando com seus direitos e seu trabalho. A indústria só se interessa pelos homens como clientes e empregados e, de fato, reduziu a humanidade inteira, bem como cada um de seus elementos, a essa fórmula exaustiva. Conforme o aspecto determinante em cada caso, a ideologia dá ênfase ao planejamento ou ao acaso, à técnica ou à vida, à civilização ou à natureza. Enquanto empregados, eles são lembrados da organização racional e exortados a se inserir nela com bom senso. Enquanto clientes, verão o cinema e a imprensa demonstrar-lhes, com base em acontecimento da via privadas das pessoas, a liberdade de escolha, que é o encanto do incompreendido. Objetos é que continuarão a ser em ambos os casos.²⁸³

Para a indústria cultural, os trabalhadores-consumidores não passam de “objetos” que renunciaram à felicidade. Aquilo que pensam ser liberdade de escolha constitui-se, na verdade, em escolher sempre a mesma coisa.²⁸⁴ A alienação chegou a tal ponto que o diálogo tornou-se praticamente impossível:

²⁷⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 14.

²⁸⁰ Idem, Ibidem, p. 41.

²⁸¹ Idem, Ibidem, p. 41.

²⁸² Idem, Ibidem, p. 42.

²⁸³ Idem, Ibidem, p. 121.

²⁸⁴ Idem, Ibidem, p. 138.

Os homens se tornaram tão radicalmente alienados uns dos outros e à natureza que a única coisa que ainda sabem é: para que precisam uns dos outros e o que se infligem mutuamente. Cada um é um fator, o sujeito ou o objeto de uma prática qualquer, algo com quem se conta ou não se precisa mais contar.²⁸⁵

Em suma, para Adorno e Horkheimer estamos vivendo um processo irreversível de perda de sentido e de liberdade, que culminou numa reificação e burocratização da sociedade.

Como se pode constatar, a visão de modernidade destes dois filósofos é bastante pessimista. Cabe aqui um interessante ensaio de Sergio Paulo Rouanet no livro *As razões do Iluminismo*, no qual faz uma análise do pensamento de Adorno e Habermas. Em nosso caso, ater-nos-emos somente à análise do pensamento de Adorno:

A modernidade liberou efetivamente forças que levaram à perda de liberdade (burocratização), mas também liberou forças que aumentaram a autonomia do homem, e nesse sentido o processo de desencantamento não provocou nenhuma perda de sentido. Esse é o fundamento real da tese de Adorno de que em etapas anteriores o Iluminismo era dialético, contendo um vetor repressivo e outro emancipatório, pois os dois vetores estavam presentes na modernidade. [...] Se é verdade que a racionalização sistêmica tende a produzir um mundo administrado, é também verdade que a racionalização cultural produz efeitos opostos. É essa a verdadeira dialética da modernidade, e essa dialética está longe de ter desaparecido, como supunha Adorno. Ele subestima o potencial transformador da modernidade cultural. Homogeneiza uma realidade complexa, reduz coisas distintas ao mesmo denominador, banaliza um processo histórico que foi reificante (predomínio do sistema) mas também liberador [...]. Em consequência, situa-se de maneira negativa em relação a cada uma das “esferas de valor” que se diferenciaram na modernidade. Para ele, o desenvolvimento da ciência tornou-a apenas mais eficaz como instrumento de dominação; o da moral serviu apenas para dissociá-la da razão, segundo afirma no fragmento da Dialética do Esclarecimento consagrado a Sade; o da arte tornou-se mais vulnerável à indústria cultural, acelerando sua transformação em mercadoria. Não consegue ver que a modernidade cultural tem uma dinâmica que resiste a qualquer tentativa de domesticação por parte do sistema e produz ela própria efeitos contrários ao sistema. A ciência é movida por forças que a impulsionam a algo mais que a geração do saber técnico – uma ciência social não-objetivante, e uma ciência natural capaz de questionar seus próprios pressupostos; a moral tende a estruturas normativas que apontam para a universalidade e para a autonomia; a arte tem um potencial explosivo e não pode ser vista apenas como o reduto de uma mímesis perdida.²⁸⁶

Diferentemente de Adorno, Sergio Paulo Rouanet não elimina a dialética da modernidade. Ele concorda com Adorno que de fato a modernidade produz um mundo burocrático, asséptico e bem administrado. No entanto, para Rouanet, esta mesma

²⁸⁵ Idem, Ibidem, p. 208.

²⁸⁶ ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 342, 343.

modernidade tem o poder de gerar autonomia e produzir transformações sociais. A “modernidade cultural” resiste ao sistema, gerando efeitos contrários ao próprio sistema. Rouanet defende que é preciso um “novo Iluminismo” para nossos tempos:

O novo Iluminismo proclama sua crença no pluralismo e na tolerância e combate todos os fanatismos, sabendo que eles não se originam da manipulação consciente do clero e dos tiranos, como julgava a Ilustração, e sim da ação de mecanismos sociais e psíquicos muito mais profundos. Revive a crença no progresso, mas o dissocia de toda filosofia da história, que o concebe como uma tendência linear e automática, e passa a vê-lo como algo de contingente, probabilístico e dependente da ação consciente do homem. O único progresso humanamente relevante é o que contribui de fato para o bem-estar de todos, e os automatismos do crescimento econômico não bastam para assegurá-lo. O progresso, nesse sentido, não é uma doação espontânea da técnica, mas uma construção intencional, pela qual os homens decidem o que deve ser produzido, como e para quem, evitando ao máximo os custos sociais e ecológicos de uma industrialização selvagem. Esse progresso não pode depender de decisões empresariais isoladas nem das diretrizes burocráticas de um Estado centralizador, e sim de impulsos emanados da própria sociedade. O Iluminismo mantém sua fé na ciência, mas sabe que ela precisa ser controlada socialmente e que a pesquisa precisa obedecer a fins e valores estabelecidos por consenso, para que ela não se converta numa força cega, a serviço da guerra e da dominação. [...] Assume como sua bandeira mais valiosa a doutrina dos direitos humanos, sem ignorar que na maior parte da humanidade só profundas reformas sociais e políticas podem assegurar sua fruição efetiva. [...] Sabe, enfim, que grande parte desses valores só podem ser realizados pela mudança das relações sociais, mas não desconhece que as tentativas até hoje empreendidas para mudá-las levaram a novas formas de tirania.²⁸⁷

Podemos reconhecer aqui um burilamento sério e consciente pela revalorização do Iluminismo e das humanidades, renovando a crença numa ciência controlada socialmente e assumindo como bandeira mais valiosa a doutrina dos direitos humanos.

Num interessante ensaio, *Reinventando as humanidades*, o autor cita pelo menos quatro argumentos a favor do cultivo das humanidades em nosso país:

Em primeiro lugar, o cultivo das humanidades constitui um contrapeso necessário à difusão da cultura tecnocrática entre nós. Bem entendido, isso não significa nenhuma oposição nem à técnica nem à ciência. [...] A proposta de reviver as humanidades no Brasil não pode, sem obscurantismo, implicar qualquer hostilidade às disciplinas científicas. Ela implica, isso sim, uma oposição de princípio ao transbordamento da ciência e da técnica além de sua esfera específica de validade. [...] Podemos e devemos frear a tendência a pensar tecnicamente problemas que não são técnicos.

²⁸⁷ Idem, Ibidem, pp. 32-33.

Em segundo lugar, o manejo das humanidades torna o espírito infinitamente mais versátil. [...] Num mundo cada vez mais fragmentado pela divisão de trabalho, em que cada um de nós conhece cada vez mais sobre cada vez menos, a figura do generalista competente, que nenhum computador pode substituir, torna-se indispensável para evitar a total atomização da vida. [...] Em terceiro lugar, o cultivo das humanidades pode contribuir para o hábito do pensamento crítico, sem o qual nossa jovem democracia não poderia sustentar-se.

[...]

Sem dúvida, o amor pelas humanidades não é nenhuma garantia absoluta de comportamento humano, e os exemplos nazistas confirmam esse fato. Mas há outros exemplos, que apontam em outra direção: a queima de livros, a condenação a arte moderna como “degenerada”, a frase de Goebbels de que sentia vontade de sacar o revólver quando ouvia falar em cultura ilustram o desconforto do poder fascista diante de uma cultura vista como subversiva.

[...]

Uma imersão ampla nas humanidades, que não abranja apenas a música e a filosofia, como nos exemplos citados, mas igualmente a filosofia, com tudo o que ela comporta do questionamento e da crítica, e a história, com seus inesgotáveis ensinamentos sobre tirania e a resistência à tirania, cria pelo menos uma presunção de que os indivíduos sujeitos a esse processo não serão presas fáceis do autoritarismo. Exercitado pelo confronto incessante com autores antigos e modernos, tendo adquirido o hábito de dialogar com ideias e arbitrar entre posições contraditórias, o pensamento se torna mais apto a desmascarar os sofismas do poder e a resistir às investidas do obscurantismo.

Em quarto lugar, e não menos importante: as humanidades são uma fonte de prazer. Estamos tão habituados a submeter tudo à lei da utilidade, que mal podemos conceber a ideia de uma práxis cultural desinteressada, que não sirva para formar bons cidadãos, bons brasileiros ou bons pais de família.²⁸⁸

Z. Bauman²⁸⁹ fala num processo de aceleração da fragmentação na passagem do século XX para o XXI:

a sociedade que entra no século XXI não é menos ‘moderna’ que a entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou de criatividade destrutiva, se for o caso: de ‘limpar o lugar’ em nome de um ‘novo e aperfeiçoado’ projeto; de ‘desmantelar’ ‘cortar’, ‘defasar’, ‘reunir’ ou ‘reduzir’, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro – em nome da produtividade ou da competitividade).²⁹⁰

²⁸⁸ Idem, Ibidem, pp. 322, 323, 324, 325, 326.

²⁸⁹ Zygmunt Bauman é um sociólogo polonês que trata das implicações sociais e políticas da transição da modernidade para a pós-modernidade, ou como prefere Bauman, da modernidade “sólida” para a modernidade “líquida”. O livro *Modernidade líquida* trata da profunda mudança que o advento da “modernidade fluida” tem produzido na condição humana. O sociólogo selecionou cinco conceitos básicos para tratar desta condição humana: emancipação, individualidade, tempo/espaço, trabalho e comunidade.

²⁹⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 36.

Tudo em nome do deus mercado que exige de seus seguidores os sacrifícios diários e ininterruptos: a competitividade e a produtividade. Nesse contexto a escola é convocada a produzir resultados e competir. Escola-referência é aquela que mais aprova nos vestibulares e ENEM,²⁹¹ que dá uma ênfase maior ao aspecto intelectual e que “forma” um aluno bem informado. Nessas horas, precisamos nos lembrar das palavras de Adorno e Horkheimer: “Há um espírito que é também anti-humano: sua marca é a superioridade bem informada. [...] Nas condições atuais, o simples transcurso da vida, ainda que se conservem certas habilidades técnicas ou intelectuais, é suficiente para levar, já na força da idade, ao cretinismo.”²⁹²

Z. Bauman destaca duas características para esta forma de modernidade nova e diferente. A primeira é

o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum de tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos.²⁹³

A segunda mudança significativa destacada pelo sociólogo para esta sociedade nova e diferente é a

desregulamentação e a privatização das tarefas e deveres modernizantes. O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. [...] ‘Não existe essa coisa de sociedade’, declarou Margaret Thatcher, mais ostensivamente. Não olhe para trás, ou para cima; olhe para dentro de você mesmo, onde supostamente residem todas as ferramentas necessárias ao aperfeiçoamento da vida – sua astúcia, vontade e poder.²⁹⁴

A mensagem subliminar encampada pela mídia pode ser assim resumida: *Olhe para dentro de você mesmo e esqueça o outro que está ao seu lado. Vença-o com sua astúcia, poder e vontade.* Nesse campo de batalha só alguns sobrevivem, os demais devem se

²⁹¹ No dia 19 de julho de 2011 passei em frente a uma tradicional escola pública aqui de Uberlândia. Em frente à escola havia um cartaz – em letras garrafais – informando os alunos da Escola Estadual que foram aprovados no vestibular da Universidade Federal de Uberlândia. Eram cerca de vinte alunos. Justo em termos meritocráticos? E os demais formandos, não contam? Foram silenciados por não responder a uma demanda competitiva? Não são produtivos o suficiente para figurarem entre os escolhidos?

²⁹² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 173, 198.

²⁹³ BAUMAN, opus citatum, p. 37.

²⁹⁴ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007, p. 38.

contentar em viver na periferia da vida, zeros econômicos, portanto sem possibilidades de participarem da vida e do culto ao “deus mercado”.

3.2 Teorias pedagógicas: “meios” na educação escolar

Imbuído nesse contexto, as relações humanas já não têm mais a força da presença e do cuidado. Diluíram-se em meio às exigências por resultados e competitividade, tornando-se objetivantes, analíticas, vazias. Buber chega a vaticinar: “A relação Eu-Tu foi para as catacumbas.”²⁹⁵ “O mal de que sofre nosso século não se assemelha a nenhum outro”²⁹⁶. A modernidade paulatinamente vai convertendo o mundo das relações em relacionamentos, o espírito solidário em solitário, de modo que tornamo-nos grandezas numéricas, estatísticas, pesquisa de mercado. O homem vê o Outro como mais uma peça num mundo de objetos. O Outro pode ser um trampolim para que se chegue ao topo da visibilidade social.

Como não poderia deixar de ser, esse *modus vivendi* se reflete também nas escolas. Em muitas o aluno pode não passar de um número. Nas fileiras escolares ainda sobra espaço para a singularidade? Quem é reduzido a um número não tem considerado sua história, suas paixões, suas dúvidas. Como diz Buber, “no momento em que uma civilização não tem mais como ponto central um fenômeno de relação, incessantemente renovado, ela se enrijece, tornando-se um mundo de Isso.”²⁹⁷ As escolas também necessitam passar por um processo de renovação. Esse revigoração acontece por meio da desburocratização nas relações entre diretoria, coordenação, professores e alunos. As relações são sempre Eu-Ele. O Outro desapareceu na espessa neblina da objetivação:

Em nossa era, a relação Eu-Isso, gigantescamente inchada, usurpou, praticamente sem contestação, a norma e o domínio. O Eu dessa relação, um Eu que tudo possui, que tudo faz, que é bem-sucedido em tudo, é incapaz de dizer Tu, incapaz de encontrar um ser essencialmente – ele é o senhor do momento.²⁹⁸

Entendemos esta palavra, meio, como tudo aquilo que se interpõe entre o Eu e o Tu. A relação professor-aluno em si já é interposta por um meio, um conteúdo, um “jogo de conceitos”, um esquema. O meio é sempre obstáculo.²⁹⁹ As metodologias e práticas

²⁹⁵ Idem, Ibidem, p. 119.

²⁹⁶ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004, p. 87.

²⁹⁷ Idem, Ibidem, pp. 86-87.

²⁹⁸ BUBER, Martin. *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007, p. 119.

²⁹⁹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2004, p. 59.

pedagógicas são as ferramentas do professor para conduzir as aulas. Em si elas sempre são meios que impedem a “imediatez essencial” entre educador e educando. Não conseguem sair do programável, do estruturado, do previsível, porém o encontro acontece somente quando os meios são abolidos.³⁰⁰

O diálogo não pertence a este reino do exato e abstrato, antes, à concretude da vida, na tensão de vidas divididas, entre os sonhos de meninos e decepções de professores. Ali ele quer criar raízes e dar frutos. Ele não cabe na casca dura das metodologias que enrijecem e encapsulam a vida.

Contudo, o tempo nunca foi tão propício para a emancipação e gestação de novas possibilidades relacionais e autônomas entre os povos. Avançamos tremendamente no conhecimento e entendimento dos fatos e coisas. As novas tecnologias podem nos aproximar verdadeiramente de outras culturas e servir como instrumentos para estarmos uns com os outros. Em si mesmas são meros instrumentos informativos, mas utilizadas a partir de uma dialógica que considere o Outro em sua integralidade podem abrir caminhos para um diálogo franco e sincero entre povos e pessoas.

3.3 A dialógica buberiana na esfera educacional

Pensar a dialógica buberiana no espaço escolar é perguntar-se pelo princípio dialógico na esfera educacional. Qual deve ser o fundamento? Qual é a tarefa mais importante? Como pensar a realidade escolar num momento em que se dispersa o valor da comunidade, espaço de diálogo e escuta? Qual filosofia da educação?

3.3.1 Fundamento: inclusão

No texto *Educação [Rede über das Erzieherische]*³⁰¹ de Buber somos colocados diante dos seguintes questionamentos: qual seria a norma ou regra máxima que nortearia a educação? A educação teria um princípio norteador? Quem educa? Qual é o papel do educador?

Buber afirma que a criança simboliza a graça/possibilidade que a humanidade sempre de novo tem de (re)começar. Cada criança é sempre única e insubstituível. A isso Buber

³⁰⁰ Idem, Ibidem, p. 59.

³⁰¹ O ensaio *Educação* (1926) foi escrito para a III Conferência Internacional de Educação, em Heidelberg), Buber discorre sobre o que para ele seria o fundamento da sua dialógica na educação.

chama de “fenômeno da unicidade”. Ele acredita que em cada ser humano existe um instinto autônomo ao qual dá o nome de “instinto criador.” Este instinto criador na criança a faz querer ser sujeito de realização.³⁰² O “instinto criador” não pode ser deixado por si mesmo. É nesse contexto que entram as forças educativas que com seu poder de amor e prudência, pureza e fervor, ajudam a conduzir a uma verdadeira vida humana vivida em partilha e mutualidade.³⁰³

Buber insiste na necessidade da criança fazer coisas juntas com as demais. Atividades em comum as fazem se perceberem parte de um todo e a dizer Tu. “O que ensina a criança a dizer Tu não é o instinto criador, mas o instinto de comunhão.”³⁰⁴

Mas onde entra a educação por essa via? Quem é o que educa o ser humano?

O mundo, que é todo o ambiente, natureza e sociedade, educa o ser humano [...] A criança é educada pelos elementos, ar e luz e a vida de plantas e animais, e é educada pelas relações. O verdadeiro educador representa ambos; mas ele precisa ser para a criança como um dos elementos.³⁰⁵

A vida educa a criança. O barqueiro que rema manso nas águas do rio educa uma criança. O servente de pedreiro trabalhando na construção de uma casa educa uma criança. A árvore centenária educa uma criança. A vaca pastando educa uma criança. Os encontros familiares educam uma criança. A grande dificuldade de nossos tempos é que cada vez mais estamos distantes dessa interação com a natureza e a vida. Entre a natureza e o ser humano uma infinidade de intermediários tem se colocado. Os intermediários não educam, não são elementos. Eles se postam e impedem a educação.

O educador é mais um elemento entre outros que educam a criança. Os elementos influenciam, mas não interferem. O influenciar tem mais a ver com intervir. Intervir não é interferir. As águas do rio sempre andando pelos lugares mais baixos influenciam, mas não interferem. Elas não têm palavras, nem discurso, muito menos uma prática pedagógica, contudo influenciam todo aquele que está disponível à escuta. O educador também é chamado a influenciar, mas não interferir. Buber chama a isso de “ascetismo”: “Na educação, então, existe um alto ascetismo: um ascetismo que se alegra no mundo, por causa da

³⁰² Idem, Ibidem, p. 100.

³⁰³ Idem, Ibidem, p. 103.

³⁰⁴ “What teaches us the saying of *Thou* is not the originaive instinct but the instinct for communion.” Idem, Ibidem, p. 104. (Tradução minha)

³⁰⁵ “The world, that is the whole environment, nature and society, ‘educates’ the human being [...] He is educated by the elements, by air and light and the life of plants and animals, and he is educated by relationships. The true educator represents both; but the he must be to the child as one of the elements.” Idem, Ibidem, pp. 106-107. (Tradução minha)

responsabilidade pelo reino de vida que nos é confiado para nossa influência, mas não interferência”.³⁰⁶ A atitude ascética seria o cuidado do educador em influenciar, mas não interferir o aluno. Respeita o lugar e momento da criança, não força uma dada posição, não exige servilismo, obscurantismo ou irracionalismo do aluno como se devesse aceitar cegamente o que o educador ensina. Mas é possível que um educador não interfira? Isso é sempre possível?

Esta prática da educação Buber a denomina “inclusão”. A inclusão seria o cumprimento da situação real/efetiva da vida, a completa presença da realidade na qual participa, a integração. Assim, ascetismo e inclusão são duas faces da mesma e única realidade. O ascetismo exige do educador o recolhimento, a escuta respeitosa do tempo do educando e a inclusão seria o movimento integrador, inclusivista. Mas o que seria esta inclusão, quais são seus elementos? Os elementos desta inclusão são:

Primeiro, a relação, não importa de que espécie, entre duas pessoas; segundo, um evento experienciado por ambos em comum, no qual no mínimo um deles participa ativamente; e terceiro, o fato de que esta pessoa, sem perder algo da realidade experienciada de sua atividade, ao mesmo tempo viva por meio do evento comum do ponto de vista do outro.³⁰⁷

Relação. Evento. Experienciar o lado do Outro. Talvez assim possamos resumir os elementos da inclusão defendida por Buber. A dialógica buberiana é entendida aqui como uma vida dialógica que continua entre os envolvidos na relação, mesmo que estejam separados geograficamente, como uma contínua presença potencial entre os dois, como uma comunicação não expressa.³⁰⁸

A inclusão subentende um espaço/lugar onde exista real participação e escuta entre as pessoas. Isso só é possível se ao menos existir um anseio por comunidade, mesmo que seja na pessoa de um educador.

Assim, se a relação educador-educando está fundada sobre a inclusão e esta ideia está fundada sobre a possibilidade de realização comunitária, então ela também nos ajuda a elucidar e a elencar as vias para pensarmos uma educação comunitária.

³⁰⁶ “In education, then, there is a lofty asceticism: an asceticism which rejoices in the world, for the sake of the responsibility for a realm of life which is entrusted to us for our influence but not our interference.” Idem, Ibidem, p. 112. (Tradução minha)

³⁰⁷ “First, a relation, of no matter what kind, between two persons, second, an event experienced by them in common, in which at least one of them actively participates, and, third, the fact that this one person, without forfeiting anything of the felt reality of his activity, at the same time lives through the common event from the standpoint of the other.” Idem, Ibidem, p. 115. (Tradução minha)

³⁰⁸ Idem, Ibidem, p. 115.

A educação comunitária deve privilegiar mais do que sala de aula, biblioteca, computadores, esquemas didáticos, propostas pedagógicas. Os alunos precisam estar em comunhão/ligação com a natureza (o ar, a luz, a brisa). Nesse sentido, a escola deveria pensar em atividades escolares que possibilitem vinculação com o ambiente natural. Não somente via estudo de meio, mas como vínculo, realidade. Não somente como experiência de campo em que a natureza é tratada como objeto ou laboratório a céu aberto, mas também como lugar em que se pode criticar a realidade circundante, poetizar a vida, dialogar com outras pessoas. Podemos aqui pensar na riqueza de se conhecer outras realidades econômicas e culturais em nosso próprio país. Os modos de vida das pequenas propriedades rurais de algumas regiões do Brasil, os costumes, as práticas culturais, os sotaques, os olhares, as possibilidades de se viver de uma forma diferente com o meio natural, como por exemplo, as comunidades quilombolas.

A educação comunitária privilegia a relação professor-aluno para além da sala de aula. A educação também acontece no intervalo, na informalidade, na leveza dos jogos, brincadeiras e rituais. Na escola, é preciso que existam momentos em que se possa estar em outro lugar com os alunos. O professor de História que sai da sala de aula e conversa sobre comunidade e sociedade, à sombra d'árvore sentada em banquinhos de madeira, consegue romper com o lugar tradicional do mestre detentor da palavra e do conteúdo. Em círculo, contando histórias sobre jeitos de ser comunidade, ele está apontando para além do conteúdo, antes, para a vida, os sonhos de povos e comunidades que ousaram outro projeto de vida. Nesse caso, o conteúdo foi ultrapassado e permitiu que se chegasse a ver a História para além de seu conteúdo. Não a História como a sucessão de impérios e civilizações, mas também a história de povos e culturas que desejaram seguir um caminho diferente, preservando o vínculo com a natureza. O professor de Língua Portuguesa que consegue se libertar do livro didático e da apostila presta um grande favor aos seus alunos. Ele pode ensinar a língua não somente como morfologia, sintaxe, fonética, fonologia e semântica, mas também como projeto para superar velhos paradigmas, apontar novos horizontes, sonhar outras realidades, tudo isso por meio da língua/linguagem.

A educação comunitária deve também privilegiar o tema da análise crítica da realidade para a formação de cidadãos críticos. A mídia tem um poder massificante aterrador em nossos dias. Vídeos da internet em poucos dias podem se tornar uma “mania” mundial. Somente a leitura crítica da realidade permitirá que o leitor assuma uma postura autônoma diante dos fatos e da vida, nunca se contentando com versões prontas da realidade, antes avançando e questionando a si mesmo e a vida ao seu redor.

Contudo, uma pergunta fundamental ainda não foi respondida: como educar para a comunidade no ambiente escolar do século XXI?

3.3.2 Educar para o sentido de comunidade

Como cogitar uma educação comunitária no ambiente escolar no século XXI? Pensamos a questão à luz da dialógica buberiana, procurando ampliar o entendimento da mesma, sem, contudo, encaminhar uma fórmula ou receita que dirima todas as dificuldades.

No ensaio *Educação para a comunidade*, 1929, Buber deixa claro a ideia de educação como sendo em e a partir da comunidade. Ele entende que a “educação comunitária” na literatura existente nada tem a ver com a comunidade. É uma educação que procura qualificar/equipar o homem para a vida em sociedade, tornando-o útil e produtivo no meio em que vive. O indivíduo é visto como uma peça que precisa se encaixar harmonicamente no sistema econômico.

Buber objetiva romper com o esquema. Para tanto busca orientação nas ideias de Ferdinand Toennies o qual opõe a sociedade à comunidade. Para este, a sociedade seria uma associação de homens unidos por um determinado propósito que possuem interesses comuns e se congregam a fim de servirem a estes interesses comuns. A comunidade seria a união de homens ligados pela própria essência e pela vontade essencial, uma união que é o resultado de um processo natural e não algo imposto; é algo baseado em sua origem comum, costumes, propriedades etc.³⁰⁹

O problema da ideia de Toennies, segundo Buber, é que seu conceito sobre comunidade remete à situação primitiva, anterior ao surgimento das civilizações. Disso, não é possível definir e pensar a comunidade na vida moderna simplesmente porque o sociólogo desconsidera o processo histórico.³¹⁰ A dificuldade da compreensão histórica desenvolvida por Toennies é que desconsidera a dinâmica dos povos e culturas, congelando-a num determinado tempo histórico e trazendo-a para outro momento da humanidade. Não é possível trazermos um molde de comunidade que servia para um período anterior ao surgimento das primeiras civilizações (os berçários da civilização por volta de 4000 a. C. na região do Nilo, Tigre e Eufrates, Amarelo e Indo) para a sociedade do século XXI.

Buber também dialoga com a filosofia de Herman Schmalembach (1885-1950), o qual tentou complementar a concepção de Toennies de sociedade e comunidade, acrescentando a

³⁰⁹ Idem, Ibidem, p. 83.

³¹⁰ Idem, Ibidem, p. 83.

ideia de aliança. Aliança seria aquilo que conduz a uma autêntica união orgânica de homens.³¹¹ Buber entende que o problema deste conceito é que o termo aliança não engloba toda a vida orgânica do homem, mas apenas uma dimensão (religiosa ou política, por exemplo). O conceito não contempla a vida cotidiana, separando-a em dimensões estanques, sem ligação.³¹²

Buber então apresenta a sua compreensão sobre a comunidade. Para ele, comunidade é

algo que abrange toda a vida, toda a existência natural do homem, não excluindo nada dela. Ou a comunidade é isso, ou então, deve-se renunciar à ideia da existência de uma comunidade autêntica. Que a comunidade possa ser realizada ou não, depende muito da possibilidade desta união total. Entendo que comunidade que se erige ao lado da vida não é comunidade.³¹³

Diferentemente de Toennies e Schmallembach, Buber busca atualizar a ideia de comunidade para o século XX. Evita, como Toennies, de transpor uma prática anterior ao surgimento das primeiras civilizações, implantando-a sem a devida consideração da evolução e dinâmica das culturas e povos. Também se nega a se agarrar em terminologias que teoricamente resolveriam o problema, mas que na prática se desligam da vida real, como o conceito de aliança de Schmallembach. Para Buber, a comunidade se atualiza como a própria vida, a vida em sua integralidade (a dimensão cultural, religiosa, linguística etc.).

Sendo impossível, por razões históricas, que a comunidade na modernidade repouse sobre o “ter em comum” (*Gemeinsamkeit*) das comunidades primitivas, a nova comunidade se fundamenta sobre uma espécie de “comunialidade” na qual as pessoas mantêm uma autêntica relação entre si: “Significa aqui e agora, multiplicidade de pessoas, de modo que sempre seja

³¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 84.

³¹² Aqui podemos pensar na separação entre sagrado e profano no Ocidente. A religião contempla o sagrado, após o ritual, é o momento do profano. Para algumas religiões existem dois mundos, o daqui e o outro. Tal separação não acontece no Hinduísmo, por exemplo, onde o cotidiano é sacral. É interessante também perceber que o Antigo Testamento não usa o termo “religião”. No Judaísmo tudo converge (negócios, trabalho, família etc.) para o “teme a Deus”, de que fala o Qohélet: “Fim do discurso: tudo foi ouvido. Teme a Deus e guarda os seus preceitos: isso é o homem todo” (Eclesiastes 12, 13). Para o Judaísmo, os dois mundos são na verdade Um: “Em sua verdade mais profunda, ambos os mundos são um único. Eles apenas se afastaram. Mas devem voltar a se tornar a unidade que são em sua verdade mais profunda. Para isso foi criado o homem, para unir os dois mundos. Ele contribui para essa unidade por meio de uma vida santa, numa relação com o mundo no qual ele foi posto, no lugar onde vive. [...] Certa vez, o rabi Mendel de Kozk surpreendeu alguns homens cultos que o visitavam com a pergunta: ‘Onde mora Deus?’ Eles riram dele: ‘O que você está falando? O mundo está cheio de seu esplendor!’ Mas ele respondeu à própria pergunta: ‘Deus mora onde permitimos que entre’. No final, é isso que importa: deixar Deus entrar. Mas só podemos deixá-lo entrar no lugar onde estamos, onde estamos de verdade, lá onde vivemos, onde vivemos uma vida de verdade.” in BUBER, Martin. *O caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 47-49.

³¹³ BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. Tradução de Newton Aquiles von Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 85.

possível para qualquer um que a ela pertença estabelecer relações autênticas, totais, sem finalidades.³¹⁴

Buber destaca três pontos desta comunialidade: *imediaticidade*, *integralidade* e *não usar o outro como meio para conseguir um fim*.

O primeiro ponto característico da comunialidade é a imediaticidade. A relação deve ser imediata. Nada de pessoal ou objetivo se coloca entre os dois. Isto quer dizer que:

eles se relacionem não pelo fato de possuírem algo em comum (interesses, negócio, trabalho ou qualquer ligação prática ou uma realização), mas, ao contrário, que se relacionem imediatamente sem intermediários. As centelhas da relação cintilam daqui e dali, de pessoa a pessoa.³¹⁵

O segundo ponto característico da comunialidade é a integralidade: a participação com a inteireza do ser num evento real e imediato, mesmo que este seja negativo. “O homem encontra-se com os outros com todas as suas qualidades, habilidades, possibilidades e entre eles algo acontece, nada mais!”³¹⁶

O terceiro ponto característico da comunialidade é não usar o Outro como meio para conseguir um fim, mas considerá-lo em toda sua singularidade e dignidade.³¹⁷

Assim, a educação é preparação para o sentido de comunidade.³¹⁸ Não pode ser teórica e só pode ocorrer através da comunidade, envolvendo toda a existência natural. Só se educa para a comunidade no seio de uma comunidade. Não é possível ter lições sobre comunidade para depois ser inserido na comunidade.

Diante das colocações de Buber, fica-nos claro que a educação atual não prepara para o sentido de comunidade; antes, para a coletividade. A coletividade fundamenta o relacionamento (não relação) em torno de uma finalidade comum, sem vínculos psíquicos e espirituais. Então, o desafio seria gestar uma educação que prepare para o sentido de comunidade. Uma educação forjada no mundo e não fora dele. As escolas correm o risco de se isolarem em suas práticas pedagógicas, fechando-se às discussões que as atravessam a todo instante. A escola pode muitas vezes funcionar como uma redoma, blindando o aluno da vida.

Educação comunitária não é instituir uma disciplina que aborde sobre comunidade ou qualquer outro tema (problemas sociais, por exemplo). Nesse caso, a abordagem puramente

³¹⁴ Idem, Ibidem, p. 87.

³¹⁵ Idem, Ibidem, p. 88.

³¹⁶ Idem, Ibidem, p. 88. Para os gregos, *akedia* é a incapacidade de estar inteiro no momento, de se envolver com o que está acontecendo. Os latinos a traduziram como *taedium* (tédio).

³¹⁷ Idem, Ibidem, p. 88.

³¹⁸ Idem, Ibidem, p. 89.

intelectual teria um alcance bem limitado, quase nulo, porque a prática destoa daquilo que se discute com as crianças. Esta nova disciplina seria apenas uma disciplina a mais, com aula dada, textos lidos e questionários respondidos.

A educação para a comunidade tem suas bases na espontaneidade:

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 se pode experienciar. Na cidade isso ocorre, mas 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 [...]

Considerem o seguinte: uma pessoa chega e as crianças estão sentadas para serem educadas; então, pensam os senhores, que a seguinte situação não penetra a 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 entre ele e os alunos não houver a seguinte situação: ‘Ah, agora vamos ser educados!’ Em outras palavras, quando as relações entre o professor e os alunos forem espontâneas e estes não o saibam nem o percebam. Quando ele educa, o faz com sua existência pessoal.³¹⁹

A educação comunitária tem como pressuposto o exercício da espontaneidade. Este exercício não é uma prática pedagógica, é mais um modo de ver a vida, um encantamento, uma união íntima entre conhecimento e sabedoria, intelectual e emocional, teórico e prático. Ela pode nascer no ambiente escolar por meio de um professor - de sua existência. Buber não está preocupado com esta ou aquela abordagem pedagógica. As práticas pedagógicas são ferramentas necessárias e importantes nas mãos da escola e do educador e assumem as mais diversas facetas. Para Buber, no entanto, algo vem antes: qual a motivação para usar tais ferramentas? Como elas serão utilizadas na prática?

Buber pergunta sobre as reais possibilidades da escola para uma educação em comunidade. Ele separa as escolas em particulares, rurais e públicas urbanas. A classificação feita por ele cabe para as escolas alemãs da primeira metade do século XX. É fato que de lá pra cá muita coisa mudou na estrutura de funcionamento das escolas. Apesar das diferenças culturais, no contexto brasileiro atual, por exemplo, encontramos escolas particulares, públicas e rurais. A classificação adotada por Buber, portanto, ainda tem seu valor.

Buber afirma que não consegue perceber uma comunidade entre os professores e o pessoal administrativo, alunos e professores e mesmo entre os alunos de escolas

³¹⁹ Idem, Ibidem, p. 90.

particulares.³²⁰ Critica-as duramente por serem “oásis singulares”, ilhas, paraísos alienados da vida e do que acontece ao seu redor.³²¹

Buber consegue perceber vestígios de primitivas comunidades de comunhão, de antigas comunidades rurais, sinais de autênticos sentidos de comunidade na escola rural.³²² Contudo, com o advento da globalização, talvez não seja mais possível percebermos uma grande diferença entre escola rural e urbana. A televisão e a internet, por exemplo, levam um modo de se ser e estar no mundo que atinge todos os lares de modo que é difícil perceber a diferença ressaltada por Buber.

Na escola pública urbana, Buber vê a possibilidade de educação comunitária somente através da iniciativa pessoal.³²³ É interessante perceber que Buber não vê brechas no sistema estatal de modo que se possa cogitar uma escola pública urbana geradora de comunidade. Isto não é difícil de entender: sendo o Estado aquele que gere a sociedade, obviamente a escola lhe será um dos lugares privilegiados para equipar e encaixar ao modelo não de comunidade, mas de sociedade/coletividade vinculado a um sistema econômico que dita as diretrizes da educação no país. Diante disso, resta apenas a iniciativa pessoal do educador que intelectual e pragmaticamente ainda não se dobrou aos ditames do sistema econômico.

A educação para a comunidade deve propiciar relações diretas cujo fim sejam elas mesmas. Isso só é possível voltando-se para o Outro:

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 o denominei “dizer-Tu”, e é a última exigência. Um homem pode considerar o outro como uma soma de propriedades cognoscíveis, utilizáveis, ou então, ele pode conhecer o outro [...] 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 o seu semelhante.³²⁴

Buber aponta para alguns tipos de relação comunitária que permitem uma educação para a comunidade: relações entre os professores, professores e alunos, anos escolares, meninos e meninas, Conselho de Pais com professores. Ele não formula nem um método que possibilite estas relações. Não o faz porque entende que não existem fórmulas prontas, mas o simples voltar-se um para o Outro, “o encontro do homem com o seu semelhante”. Contudo, no

³²⁰ Idem, Ibidem, p. 91.

³²¹ Idem, Ibidem, pp. 96-97.

³²² Idem, Ibidem, p. 92.

³²³ Idem, Ibidem, p. 92.

³²⁴ Idem, Ibidem, pp. 93-94.

intento de encaminhar para a práxis, dá exemplos de como as disciplinas escolares podem ser utilizadas para fomentar a formação do conhecimento sobre comunidade. Ele entende que a História pode ser ensinada não como a história dos Estados e das guerras, mas partindo da seguinte questão: quantas comunidades, em certa época, foram construídas entre os homens?³²⁵ O ensino de línguas, mais do que decorar palavras de outro idioma, poderia partir da seguinte questão: como as relações humanas são influenciadas pela língua/linguagem? Que ligação existe entre a história das relações humanas e a história da língua/linguagem?³²⁶

Buber sugere várias maneiras de os alunos estarem juntos, por exemplo, jogos e música. Tais momentos, diferentemente do ensino que sempre tem uma finalidade, devem ser tempos de descanso e de convivência.³²⁷ Brincar é justamente romper com a mediação e finalidade. Nas mãos de uma criança, uma folha de papel se torna um avião. A criança rompeu com a finalidade do papel. Brincar é de alguma forma romper com as objetivações e finalidades.³²⁸

Nós aqui podemos acrescentar também o papel crítico das atividades investigativas propiciadas pela filosofia. Sergio Paulo Rouanet defende seu uso nas escolas:

Impossível ser relativista, reconhecendo, em formas tão variadas, o mesmo impulso de encontrar a verdade impossível ser dogmático, nesse “festim báquico” de que falava Hegel, nesse campo de batalha, *Kampfplatz*, de que falava Kant, em que coexistem tantos convivas e tantos combatentes, todos advogando filosofias absolutamente plausíveis e absolutamente contraditórias entre si.

[...]

A filosofia é a atividade do pensamento enquanto pensamento, a razão em sua negatividade pura, que não pode ser posta a serviço de nenhum projeto de escravização do homem. [...]

O ensino tem de ser essencialmente pluralista, sem privilegiar nenhuma doutrina específica, o que não significa, obviamente, a ausência de todo ponto de vista. [...] O importante é que esse ponto de vista permita o livre confronto com todas as correntes: ele deve ser um jato luminoso que torne visíveis aspectos que de outro modo não seriam percebidos, e não um refrator que exclua ou deforme aspectos incompatíveis com o ponto de vista adotado.³²⁹

O caminho para gestar uma educação mais comunitária passa pela ousadia. Buscar novas formas de ensinar, romper com a ideia da sala de aula como espaço privilegiado para o

³²⁵ Idem, Ibidem, p. 98.

³²⁶ Idem, Ibidem, p. 98.

³²⁷ Idem, Ibidem, p. 99.

³²⁸ Tenho dois filhos pequenos. O caçula, Arthur, que tem 4 anos, transforma meus livros numa casa. A finalidade do livro foi questionada. Meu filho rompeu com a objetivação e a finalidade de algo.

³²⁹ ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 320-321.

educar, aproveitar mais a dimensão lúdica (jogos) e o poder da música para provocar a imaginação e romper com a objetivação.

Em suma, conviver e compartilhar, estar com o aluno sem pensar em afetar ou interferir. Mas como isso pode se dar?

3.3.3 Tarefa mais importante: tomar parte na vida dos alunos

Tomar parte na vida dos alunos não significa interferir ou afetar a criança, antes, intervir e agir a partir da espontaneidade.

O ensaio *Educação do caráter [Über Charaktererziehung]*,³³⁰ 1939, trata da tarefa mais importante da educação. O genuíno educador não deve estar preocupado somente com o desenvolvimento das aptidões individuais dos alunos, mas com o aluno em sua integralidade: sua atualidade – aquilo no qual ele vive diante do professor neste momento – e suas possibilidades – aquilo que ele pode tornar-se. A ajuda no moldar do caráter seria, então, a tarefa mais importante do educador.³³¹

Educação do caráter não é dar instrução sobre ética em classe. Este seria o “erro fatal” do educador.³³² O educador atinge mais o aluno quando não pensa em afetá-lo. Isso ele só consegue quando age a partir de sua espontaneidade, comunicando a partir de si mesmo, sem afetação.

Caráter significa *impressão* no grego. Assim, o caráter é a interpenetração de diversos fatores: natureza, contexto social, casa, rua, linguagem, costumes, educador.³³³ O que distingue o educador dos outros elementos? Sua vontade de tomar parte na formação do caráter e sua consciência de que representa certa seleção do que é certo, do que deveria ser.³³⁴ O educador precisa ter a humildade de reconhecer que ele é somente mais um elemento em meio a diversos outros fatores que formam o caráter do aluno e nisso a autoconsciência do querer afetar o aluno em sua integralidade. A partir disso, o educador consegue abrir a porta que dá acesso ao aluno - a confiança:

³³⁰ O ensaio *A Educação do Caráter* (1939) foi escrito por ocasião da Conferência Nacional de Professores Judeus da Palestina, em Tel-Aviv.

³³¹ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002, p. 123.

³³² Idem, Ibidem, p. 124.

³³³ Idem, Ibidem, p. 125.

³³⁴ Idem, Ibidem, p. 126.

Para o adolescente que está amedrontado e desapontado com um mundo inseguro, a confiança significa o insight de que a verdade humana existe, a verdade da existência humana. Quando a confiança do aluno foi conquistada, sua resistência contra o ser educado dá lugar a um acontecimento singular: ele aceita o educador como pessoa. Ele sente que pode confiar neste homem, que este homem não está fazendo dele um negócio, antes, está tomando parte em sua vida, aceitando-o antes de desejar influenciá-lo. E assim ele aprende a perguntar.³³⁵

O educador precisa participar da vida dos alunos e assumir a responsabilidade que advém desta participação. Assim, não é a intenção que é educacionalmente frutífera, mas o encontro dialógico,³³⁶ o tomar parte na vida dos alunos. Contudo, Buber adverte que o professor jamais deve se esquecer da sua influência e dos limites da educação. Neste sentido, um conflito com um aluno é o teste supremo para um educador:

Ele precisa usar seu próprio critério com toda sinceridade; não pode ficar cego ao impacto incisivo de seu conhecimento, mas precisa, ao mesmo tempo, ter em prontidão o unguento curador para um coração machucado por ele. Em nenhum momento pode conduzir um artifício dialético em lugar da batalha legítima pela verdade. Mas se ele é o vencedor tem de ajudar o vencido a suportar derrota; e se não pode conquistar a alma obstinada que está diante dele (pois vitórias sobre almas não são facilmente vencidas), então ele tem de encontrar a palavra de amor, pois somente isso pode ajudar a superar tão difícil situação.³³⁷

³³⁵ “For the adolescent who is frightened and disappointed by an unreliable world, confidence means the liberating insight that there is human truth, the truth of human existence. When the pupil’s confidence has been won, his resistance against being educated gives way to a singular happening: he accepts the educator as a person. He feels he may trust this man, that this man is not making a business out of him, but is taking part in his life, accepting him before desiring to influence him. And so he learns to ask.” Idem, *Ibidem*, p. 126. (Tradução minha)

³³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 127.

³³⁷ “He must use his own insight wholeheartedly; he must not blunt the piercing impact of his knowledge, but he must at the same time have in readiness the healing ointment for the heart pierced by it. Not for a moment may he conduct a dialectical manoeuvre instead of the real battle for truth. But if he is the victor he has to help the vanquished to endure defeat; and if he cannot conquer the self-willed soul that faces him (for victories over souls are not so easily won), then he has to find the word of love which alone can help to overcome so difficult a situation.” Idem, *Ibidem*, pp. 127-128. (Tradução minha) No livro *O caminho do homem segundo o ensinamento hassídico*, Buber apresenta uma abordagem pertinente sobre a origem do conflito entre as pessoas. Ele lança luz sobre o tema a partir do ensinamento hassídico. Segundo Buber, primeiramente é preciso lembrar-se que o ensinamento hassídico se ocupa com o homem integral. O mais importante é não colocar um dos fenômenos da alma no centro da observação, mas olhá-los em sua totalidade (pp. 30-31). O outro ponto destacado por Buber é o seguinte: O homem precisa reconhecer que a situação de conflito entre ele e os outros é “apenas efeito de situações de conflito em sua própria alma” (p. 31). Consciente disso, ele “deve tentar superar esse seu conflito interno, para então ter com seus próximos, como um homem transformado, pacificado, novas relações, transformadas” (p. 31). Buber acrescenta que “a origem de todos os conflitos entre mim e os que me rodeiam é eu não dizer o que penso e não fazer o que digo. Assim, a situação entre mim e o outro se torna cada vez mais envenenada e tumultuada, e em minha confusão não consigo mais dominá-la; ao contrário, contra todas minhas ilusões, tornei-me seu escravo inerte. Alimentamos e fazemos crescer as situações de conflito com nossa contradição, com nossa mentira, conferindo-lhes poder sobre nós, até que sejamos escravizados por elas.” (pp. 33-34).

O professor tem em mãos o poder do argumento e da experiência. É a força da dialética. Mas em certos casos somente a palavra de amor pode romper barreiras. O mestre precisa romper com toda rigidez formal, pois diante dele não está um argumento a ser vencido ou uma regra a ser imposta, mas a pessoa humana em formação, carregada de dúvidas e contradições.

Assim, a educação do caráter é mais do que aceitação de normas,³³⁸ é conseguir dialogar com uma geração conduzida cegamente pelo coletivismo pautado pela disciplina e ordens cegas presente tanto em países totalitários quanto em democracias. Nas modernas nações democráticas a mídia tem a força de formar opinião e manipular informações. Somente o leitor crítico da realidade conseguirá perceber as mazelas do sistema. O educador

pode despertar nos jovens a coragem para assumir sua vida novamente. Ele pode trazer aos seus alunos a imagem de um grande caráter que não nega nenhuma resposta à vida e ao mundo, mas aceita a responsabilidade por todas as coisas essenciais que ele encontra. [...] Hoje as pessoas de grande caráter são até “inimigas do povo”, elas que amam sua sociedade, desejando não somente preservá-la, mas colocá-la em um nível mais alto.³³⁹

Tomar parte na vida dos alunos não é tarefa simples, pois exige um esforço contínuo do educador. Este precisa entender o tempo em que vive, a mentalidade da nova geração, como se relacionam e convivem. Além de entender, precisa estar com os jovens não como aquele que detém o conhecimento, mas como um caminhante que divide o pão da miséria e da fragilidade humana.

³³⁸ BUBER, opus citatum, p. 135.

³³⁹ “Can awaken in young people the courage to shoulder life again. He can bring before his pupils the image of a great character who denies no answer to life and the world, but accepts responsibility for everything essential that he meets.” BUBER, opus citatum, pp. 137-138. (Tradução minha)

CONCLUSÃO

Como meta *pro-visória* esta dissertação aspirava a ser uma *metá-fora* para a real possibilidade do encontro entre o eu e o tu, o homem e o animal, o homem e a árvore; o encontro com o Outro esquecido e desprezado em sua dignidade, o periférico da vida, o zero econômico; o encontro entre o professor e o aluno; uma certeza-esperança na força renovadora do diálogo no ambiente escolar.

Na ocasião em que recebeu o Prêmio Erasmus, Buber reafirmou sua esperança no ser humano.³⁴⁰ Esta dissertação ambicionou manter esta chama da crença no homem. Tal postura exige leveza e determinação. Como diz Nietzsche no *Assim falava Zaratustra*, é preciso ensinar a voar e assim destruiremos todas as fronteiras e a Terra poderá ser chamada de *Leve*. Buber viveu e ensinou o diálogo entre os povos, religiões e culturas. Jamais teve medo das ideias diferentes, acolhia o outro num profundo gesto de escuta. Em suma, viveu profundamente o diálogo e a acolhida, reafirmando em cada livro ou gesto sua vocação para o diálogo fecundo.

Esta dissertação procurou recolher o espírito profético buberiano da real possibilidade do encontro, do diálogo entre o eu e o tu, de uma educação comunitária no ambiente escolar, sem medo de levantar asas, alçar voos num tempo em que a abordagem meramente intelectual não mais é possível. Em muitas situações talvez a proposta-semente tenha caído no terreno da ingenuidade e da aridez e o grão pode ter morrido. Mas isso não é problema. Morre para gerar ainda mais frutos. O mais claro sinal de tal esperança foram os alunos para os quais tenho me dedicado nos últimos anos na escola. Seus olhares, observações e atitudes sempre renovaram minha fé no ser humano, na criança que, citando novamente Nietzsche, canoniza o riso e torna a terra “Leve“, mais dialógica, interrogadora e questionadora e que de alguma forma vive a *comun-unidade* sem rebuscamentos retóricos.

Ao término-início da meta provisória cabe questionar se realmente é possível saber de fato se dois participantes atingiram um diálogo? Um observador saberia dizer se dois participantes entraram numa relação dialógica? Segundo Buber, a partir do momento em que me preocupo com a minha felicidade então já não é mais Eu-Tu, mas Eu-Isso. É possível manter-se num diálogo sem se preocupar com a realização de si mesmo?

³⁴⁰ BUBER, Martin. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996, p. 60.

Para Buber, a pessoa que encontrei na relação Eu-Tu, após os breves instantes desta relação, já não é uma pessoa, mas simples objeto, um Ele. [...] Agora, se nós nos voltarmos à nossa experiência cotidiana concreta de nossas relações com nossos semelhantes, vemos que as coisas não se passam exatamente do modo tal qual descreveu Buber. Na verdade, existem atitudes que, embora não sejam autênticas relações Eu-Tu, nem por isso são meramente Eu-Isso. Se, por acaso, numa relação inter-humana não se estabelece uma relação Eu-Tu, meu parceiro deve ser necessariamente considerado um objeto?³⁴¹

Apesar de seus limites, a dialógica buberiana continua atual porque nos confronta com a questão do Outro, mostrando-nos a real possibilidade de encontrá-lo face-a-face, como coirmão, habitante desse pequeníssimo planeta-nave que faz parte de um sistema solar de quinta categoria. O diálogo depende dos participantes, do sair de si mesmo e voltar-se para o Outro – que não é objeto, mas Tu sem limites, presença que irrompe em nossas vidas. Para que o Eu apareça é necessário o Tu: “quando me torno Eu, então digo Tu.”

Além do mais, a dialógica buberiana pode trazer uma real contribuição para o ambiente escolar atual. É possível pensar num ambiente de “comunialidade” entre professores e alunos, companheiros na aventura humana do conhecer a si mesmo e ao mundo. Talvez aí possamos cogitar outra escola possível, na qual o mais importante seja dialogar, espantar-se, questionar, interrogar, encantar-se. Um espaço escolar comunitário pressupõe o não medo dos desencontros, das diferenças ideológicas, das disputas, sem nunca, contudo, abandonar o diálogo.

Desse modo, a meta *pro-visória* finda e se renova, das cinzas ao voo alto, numa atitude esperante-agente, até que “o sol matinal surja dos sombrios montes”,³⁴² até o dia em que seremos mais poetas-crianças, espantando-nos “diante do simples” e assumindo “esse espanto como morada.”³⁴³

A meta *pro-visória* foi uma travessia:

Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso?³⁴⁴

³⁴¹ VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*. Bauru: Edusc, 2003, p. 155.

³⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 364.

³⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Folgel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 229.

³⁴⁴ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.
- AULETE, Caldas. *Dicionário Caldas Aulete da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital; Porto Alegre: L&PM, 2008.
- BANDEIRA, Manuel. *Poesia*.Org. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1970.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Bíblia de Jerusalém*. Editor: Tiago Giraudo. São Paulo: Paulus, 1985.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Life Together*. Transl. John W. Doberstein. New York: Harper & Row, 1954.
- BROSSE, Olivie de la; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (orgs.) *Dicionário de termos da fé*. A. Maia da Rocha. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, s.d.; Aparecida: Editora Santuário, s.d.
- BUBER, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. Great Britain: Routledge, 2002.
- _____. *O caminho do homem: segundo o ensinamento chassídico*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Martha Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Eclipse de Deus: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.
- _____. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Von Zuben. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *Histórias do Rabi*. Trad. Marianne Anrdsdorff et al. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *As Histórias do Rabi Nakhman*. Tradução de Fany Kon e J. Guinsburg. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Ich und Du*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2009.

- _____. *A Lenda do Baal Schem*. Tradução de Fany Kon e J. Guinsburg. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *The Letters of Martin Buber: A life of Dialogue*. Trad. Richard Winston, Clara Winston e Harry Zohn. New York: Syracuse University Press, 1996.
- _____. *Meetings: Autobiographical Fragments*. Trad. Maurice Frieman. New York: Routledge, 2002.
- _____. *Sobre comunidade*. Trad. de Newton Aquiles von Von Zuben. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *O socialismo utópico*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- COLETTE, Jacques. *Existencialismo*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- CROMBERG, Monica Udler. *A crisálida da filosofia: a obra Eu e Tu de Martin Buber ilustrada por sua base hassídica*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005.
- DEN BORN, A. van (Org.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Trad. Frederico Stein. Petrópolis: Vozes, 1992.
- EINSTEIN, Albert. *Como vejo o mundo*. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Trad. José Maria Quintana Cabanas. Barcelona: PPU, 1989.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- _____. *O mal-estar na cultura*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- FROMM, Erich. *Análise do Homem*. Trad. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- _____. *O Coração do Homem: Seu gênio para o Bem e para o Mal*. Trad. Octávio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.
- GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos de criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GRÜN, Anselm. *Bíblia: Reflexões e meditações*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Tranqüilidade do coração*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.
- HARVEY, David. *Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail U. Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2006.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: 2012.
- _____. *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchôa Leite. São Paulo: Centauro, 2010.
- LARA, Tiago Adão. *Caminhos da razão no ocidente: a filosofia ocidental, do Renascimento aos nossos dias*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- LAO-TSÉ. *Tao Te Ching*. Trad. Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Trad. Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MATOV, G. *Contos de Tsadikim*. Trad. Miriam Katz. São Paulo: Editora Sêfer, 2007.
- MAHFOUD, Miguel; MASSIMI, Marina et al. *Diante do Mistério*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MOUNIER, Emmanuel. *O Personalismo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010.
- NERUDA, Pablo. *Confesso que vivi*. Trad. Olga Savary. s.l.: s.n., s.d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarathustra*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.
- PELI, Pinchás H. *Torá hoje: um encontro renovado com a Escritura Sagrada*. Trad. Claude Kempenich. São Paulo: Sêfer, 2009.
- QUINTANA, Mario. *Quintana de bolso*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- RABINOWICZ, Harry. *Chassidismo, o movimento e seus mestres*. Trad. Isaac Piltcher e Heloísa de Arruda Villela. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990; São Paulo: Editora Sêfer, s.d.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.
- _____. *Noites do Sertão (Corpo de baile)*. Rio de Janeiro: Record, 1988.

- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de escrever*. Trad. Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O Meio Divino: ensaio de vida interior*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.
- TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Trad. Eglê Malheiros. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- _____. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- _____. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
- _____. *The Eternal Now*. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.
- _____. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: Cumplicidade e Diálogo*. Bauru: Edusc, 2003.
- WAGNER, Richard. *A Valquíria*. Trad. Maria Carbajal. São Paulo: Moderna, 2011.