

A relação em Martin Buber

Relationship in Martin Buber

Ozanan Vicente Carrara

RESUMO

O presente artigo expõe as bases da antropologia buberiana cujo princípio fundamental é o homem enquanto ser essencialmente relacional. O fato existencial, por excelência, é um ser humano existindo ao lado de outro ser humano cuja existência individual só pode ser entendida na relação com o outro, melhor dizendo, na relação dialógica. Isso converte o reino do entre no lugar privilegiado do conhecimento, tendo a linguagem por interlocutora essencial. Tanto a constituição da subjetividade quanto a descoberta da alteridade são fenômenos indissolivelmente ligados à relação e, como tal, ao reino do entre.

Palavras-chave: relação, diálogo, linguagem, Buber, subjetividade.

O presente artigo pretende apresentar os fundamentos da filosofia da relação de Martin Buber e os elementos essenciais que vão constituir sua antropologia, tomando como ponto de partida sua compreensão central do homem como ser essencialmente relacional.

1. A problemática do homem

Para se conhecer o homem verdadeiramente não se pode partir da compreensão do ser humano como um indivíduo, vendo-o apenas em relação a si mesmo. Buber parte do pressuposto de que o homem é um ser de relações e somente o homem que percebe,

com todo o seu ser, as relações que se abrem diante dele como possibilidades concretas pode nos ajudar a conhecê-lo. Ao invés de tornar-se solitário para conhecer-se com mais profundidade, o homem precisa superar a solidão sem, no entanto, abrir mão de sua força questionadora. O homem que quer se conhecer deve mergulhar em seu mundo onde a vida se origina e se renova com o pensamento. O conhecimento e não somente o espírito vai ajudá-lo a superar a solidão (BUBER, 1947, p. 240-241).

Olhando para o contexto do pós-guerra, Buber conclui que tanto o individualismo como o coletivismo falharam no conhecimento do homem. O primeiro por distorcer a sua face e o segundo por mascará-la. O homem se sentiu então deslocado cósmica e socialmente como se o universo e a vida se ausentassem. A consequência disso foi uma solidão existencial que nunca existiu antes. A natureza o expôs e ele se isolou no tumulto do mundo humano. Essa situação gerou o individualismo e o coletivismo modernos como reação do espírito.

No individualismo, o homem se percebe a si mesmo como indivíduo como se ninguém mais no mundo fosse um indivíduo. Ele aceita sua exposição ao mundo e seu isolamento como pessoa por acreditar-se um indivíduo. Com o intuito de salvar-se dessa situação solitária, o homem a glorifica. Já no coletivismo, o indivíduo, querendo fugir da sua solidão, se esconde numa das *formações dos massivos grupos modernos*. Quanto mais massivo o grupo e mais inquebrantáveis seus laços, tanto mais ele se sentirá seguro e salvo do *deslocamento social e cósmico*. A responsabilidade coletiva o isenta da responsabilidade individual pelo seu próprio destino. A *natureza tecnicizada* substitui o universo. O coletivismo moderno, portanto, é essencialmente ilusório. Incorporar-se ao todo funcional das massas não é um unir-se de homem com homem, pois o todo, ao reivindicar a totalidade de cada homem, *reduz, neutraliza, desvaloriza e viola* os vínculos entre os seres vivos. Como consequência, o isolamento do homem não é superado, mas dominado e paralisado. Assim, o coletivismo moderno impede o homem de encontrar-se consigo mesmo. Para que o homem encontre a si mesmo, é preciso que ele encontre o seu companheiro, conhecendo-o em toda sua alteridade como ele mesmo e se decida a partir em direção a ele, rompendo sua solidão e fazendo acontecer um encontro transformador.

Buber quer que o homem avance em direção a uma terceira alternativa que parta do fato de que a existência humana não é nem individual nem coletiva. O indivíduo se torna *um fato de existência à medida que ele avança em direção a uma relação vivida com outros indivíduos*. A agregação, por sua vez, só pode se tornar um fato

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

de existência se ela se formar a partir de unidades vivas de relação. *O fato fundamental da existência humana é homem com homem*, diz Buber. A questão fundamental de Buber está no que acontece *entre um ser e outro* e isso é tão peculiar que não se pode comparar a nada igual existente na natureza. O sinal e o meio para isso é a linguagem, pois suas raízes se acham num ser que se volta para o outro como outro e se comunica com ele *numa esfera que é comum a eles, mas que vai além da esfera especial de cada um*. Essa esfera que Buber chama a esfera do *entre* é a *primeira categoria da realidade humana*. Uma terceira alternativa genuína ao individualismo e ao coletivismo precisaria tomá-la como seu ponto de partida (BUBER, 1947, p. 244).

O conceito do *entre* não pode ser encontrado nem nos indivíduos sozinhos nem no mundo que os cerca, mas no fato mesmo da relação entre os seres humanos. O *entre* é o lugar real e originador do que acontece entre os seres humanos. Ele não tem caráter de continuidade, mas é sempre de novo reconstituído em cada encontro que acontece entre dois seres humanos. O que acontece de real numa conversação não se dá em cada um dos participantes nem num mundo neutro à parte, mas *entre eles, numa dimensão que é acessível somente a ambos*. Se eu me defronto com o outro e aconteço para o outro, há um restante que se situa onde a alma termina e o mundo ainda não começou. Esse restante é o essencial. Conceitos psicológicos não podem expressar o que acontece nesse *entre*, pois ele é algo ôntico. Diz Buber: *No distante lado do subjetivo, neste lado do objetivo, no estreito topo, onde eu e tu se encontram, aí está o reino do entre* (BUBER, 1947, p. 246). Portanto, a essência do homem só pode ser conhecida numa relação vivida ou experienciada por alguém. O eu só ganha existência a partir de sua relação com o tu. O indivíduo só pode ser reconhecido como homem se ele se abre à possibilidade da relação. Assim também a resposta à questão “o que é o homem” só pode ser encontrada no contexto do *eterno encontro do um com o outro* (BUBER, 1947, p. 240-247).

2. As palavras-princípio instauradoras da relação

Segundo Buber, diante do mundo e diante do ser, o homem toma duas atitudes básicas que ele chama *Eu-Tu* e *Eu-Isso*. A primeira é a atitude do encontro entre dois parceiros caracterizada pela reciprocidade e confirmação mútua. É a atitude ontológica. A se-

gunda atitude se caracteriza pela experiência e utilização. É a atitude cognoscitiva.

A existência de alguém é fundamentada pela palavra-princípio que é proferida pelo ser. A palavra-princípio *Eu-Tu* só pode ser proferida com a totalidade do ser. O *eu* só existe em relação ao *tu* ou ao *isso*, não tendo nenhuma existência em si mesmo. O que determina a palavra primária é a maneira como se relaciona com um objeto.

Dizer *tu* é abrir-se à relação. Dizer *isso* é experienciar algo, experiência que se realiza no experimentador e não entre ele e o mundo. O *isso* é inteiramente subjetivo e ausente de mutualidade. É a típica relação sujeito/objeto. É sempre mediado e indireto, não sendo significante em si mesmo, mas somente em conexão. O *isso* de *eu-isso* pode ser uma pessoa, um animal, uma coisa ou mesmo Deus. O reino do experimentar pertence ao *isso*, quer ele se dê no interior ou no exterior, aberto ou secreto. A relação que o *tu* propicia, quando proferido, realiza-se em três níveis: com a natureza, com os homens e com os seres espirituais. A relação *eu-tu* exige reciprocidade e se caracteriza por mutualidade, diretividade, presença, intensidade e indefinibilidade. O homem, na atitude *tu*, não é experienciável. Se eu digo *tu* a alguém, eu entro em relação com ele através da palavra proferida. Experimentar o *tu* seria distanciar-se dele, situando-o no tempo e no lugar. Isso o reduziria a um *isso*. O *tu* tanto pode ser uma pessoa como um objeto, uma árvore ou mesmo Deus. O que num momento foi experimentado como um *tu* pode, no próximo momento, ser experimentado como um *isso*. O *isso*, por sua vez, pode de novo se tornar um *tu*, mas é incapaz de permanecer um e não precisa se tornar um *tu*.

O *tu* não pode ser procurado. O encontro com o *tu* acontece por graça. Dirigir-me a alguém ou algo como *tu* é um ato essencial do ser. Encontrar o *tu* é entrar em relação imediata com ele. E é essa relação com o *tu* que me permite tornar-me eu. Não há meios que favoreçam esse encontro. O *tu* simplesmente se instaura como presença. Presença, para Buber, é aquilo que aguarda e permanece diante de nós. O objeto, ao contrário, é algo estagnado, parado, enrijecido, ausente de relação e de presença. É a ausência que permite viver na presença enquanto as objetividades são vividas no passado. Por isso, o eu do *eu-isso* só tem passado e, de forma alguma, presente. O *tu*, por sua vez, quando se torna presente, faz com que a presença se instaure e o encontro e a relação aconteçam. O encontro com o *tu* do homem e da natureza é também um encontro com Deus.

Buber define o amor como a *responsabilidade de um eu para com um tu*. Como dizer *tu* envolve a totalidade do ser, recusar a to-

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

talidade do ser é recusar dizer *tu*. O ódio só permite ver uma parte do ser. Se o homem vê todo o ser e ainda odeia, ele deixa de estar em relação para estar em *eu-isso*, pois dizer *tu* a alguém é afirmá-lo em seu ser. Assim como o *tu* pode vir a tornar-se um *isso*, também cada *isso* (coisa), antes ou depois de sua objetivação, pode aparecer a um *eu* como um *tu*. O dizer *isso* a alguma coisa exige que o *eu* se distancie e se separe do objeto. Cada *tu* que se encontra permite reviver o *tu* inato na relação que se instaura. É a relação com o *tu* que permite ao homem descobrir-se como eu. É inevitável viver sem o *isso*, mas viver somente no nível do *isso* é deixar de ser homem (BUBER, 1977, p. 3-39).

3. O dialógico e os componentes fundamentais do diálogo

O dialógico seria o desdobramento da esfera do *entre*. O significado do diálogo não está em cada um dos parceiros, mas na troca que ocorre entre eles. Uma conversação para ser verdadeira não precisa nem de som nem de gesto algum. A palavra dialógica acontece quando duas pessoas se abrem uma à outra para um encontro autêntico¹ sem colocar resistências entre eles. Ele se dá num acontecimento concreto que vai além dos conteúdos que se pretende comunicar. Nele, a palavra se corporifica. Não são opiniões comuns que possibilitam o diálogo, mas o voltar-se para o outro com todo o ser, fazendo o outro presente.

O elemento fundamental para a constituição mínima do dialógico é a *reciprocidade da ação interior*. Como se dá esse processo? Em primeiro lugar, duas pessoas dialogicamente ligadas têm de estar inteiramente voltadas uma para a outra. Se tomamos como exemplo a atitude do observador, o seu objeto de observação possui traços a serem anotados, descritos, descobertos. O contemplador, por sua vez, vê o objeto sem precipitar-se sobre ele, esperando a sua apresentação. A involuntariedade caracteriza os dois tipos. O encontro acontece quando eu me deparo com algo que não pode ser captado de maneira objetiva, mas que, no entanto, diz algo a mim, adentrando-se em minha vida. Esse algo em suspense é um dos compartimentos mais íntimos da linguagem e seu efeito em nós é diferente do efeito que ele provoca no observador ou no contemplador. Aqui, qualquer tentativa de descrever a pessoa por quem esse algo me foi dito significaria o naufrágio do dizer. Ele não é apenas o meu objeto, pois passo a ter algo a ver com ele e ele tam-

¹ O encontro autêntico exige, no entender de Buber, uma presentificação mútua do eu e do tu, além de uma ação mútua e uma atuação recíproca.

bém passa a ter um significado novo para mim. Ele me aconteceu numa palavra que exige minha resposta. É a tomada de conhecimento íntimo.

A dificuldade em perceber os signos se deve à couraça de que nos revestimos. Diante da palavra dirigida a nós, só precisamos nos tornar presentes. Aquilo que é dito a mim e que nunca foi antes pronunciado não pode ser explicado por ninguém nem pode ser demonstrado por mim. Não pode nem ser recordado fora do contexto em que se deu. Permanecerá sempre como uma palavra que não pode ser isolada, *uma pergunta que exige sua resposta*. É através da criação que os signos da palavra que nos é dirigida se dão. Eles aparecem muitas vezes no surpreendente e no inaudito, *reivindicando-nos para o vínculo de uma comunhão*.

O emissor desta linguagem é Deus que se manifesta num momento como o Deus do momento. Por isso, não é possível falar com os homens sem falar com Deus, pois a palavra não se realiza, nem muito menos é possível falar com Deus sem passar pelos homens, pois, neste caso, a palavra se extravia. Diz Buber:

A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno (1982, p. 49).

A resposta gera a responsabilidade. Seja na omissão, seja na ação, a nossa resposta é dada, fazendo com que penetremos na situação que é inédita. Responder ao momento é responsabilizar-se por ele. Não é necessário nem nomear o emissor da palavra a que estamos respondendo. Mesmo que se rejeite a presença de Deus, ela pode ser experimentada no sacramento do diálogo.

No diálogo autêntico, *cada um dos participantes tem de fato em mente o outro ou os outros na sua presença e no seu modo de ser e a eles se volta com a intenção de estabelecer entre eles e si próprio uma reciprocidade viva*. Vida monológica é a *daquela que não é capaz de atualizar,² de uma forma essencial, a sociedade na qual o seu destino o faz mover-se*. A pessoa que vive de maneira dialógica responde ao que lhe é dito, não se deixando abandonar pela presença do outro que o confronta. Há reciprocidade nela. Esse outro é alguém com quem ele se comunica. Também o amor possui natureza dialógica, pois obriga o outro a *sair-de-si-em-direção-ao-outro*. Amor que se fecha em si mesmo é Lúcifer. Não se pode, contudo, sair de si mesmo sem antes ter estado consigo mesmo. O indivíduo se torna pessoa através da experiência do diálogo (BUBER, 1982, p. 54).

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

2 *O conceito de atual está ligado ao de presença. Presença é o mesmo que 'em presença de', o instante atual, em oposição à idéia de passado e futuro, transcendendo a noção de tempo e espaço. Assim, vida atual é vida de encontro, de presença efetiva, atuante, já que encontro autêntico só é possível na presença.*

O elemento essencial do movimento dialógico consiste em *voltar-se-para-o-outro*. Do meio do todo, emerge alguém que se transforma em presença e, a partir daí, o mundo deixa de ser uma *multiplicidade indiferente de pontos para receber uma forma, libertando-se da indiferença*. O movimento contrário, o monológico, é o *dobrar-se-em-si-mesmo, isto é, retrair-se diante da aceitação, na essência do seu ser, de uma outra pessoa na sua singularidade*. O outro aqui se torna apenas *uma parte do meu eu*. Nesse caso, o diálogo é pura ilusão (BUBER, 1982, p. 58).

Também a individuação não pode se dar fora da dualidade de *eu e tu*. Eu me afirmo contra o outro. Até mesmo o pensamento é *resposta a uma relação básica à qual ele responde pelo seu entendimento ou à ordem à qual deve responder pela forma conceitual. A ação interior do pensamento acontece em relação a um tu autêntico e não apenas íntimo*. A consciência da alteridade do outro é assimilada em nosso próprio pensamento e pensamos em relação a ela (BUBER, 1982, p. 62).

Na experiência do eros dialógico, cada um experiencia o evento vivido em comum também do lado do outro. O amante se volta para o outro, com toda a intensidade de seu ser, na sua alteridade, sem querer assimilá-lo ou trazê-lo para dentro de si, mas ligando-se a ele por uma promessa. E, no outro, recebe-se o mundo. *Somente quando duas pessoas dizem uma à outra, com a totalidade dos seus seres: “És tu!” é que se instala entre elas o ente* (BUBER, 1982, p. 65).

A relação essencial com o outro faz com que ele deixe de ser um fenômeno de meu *eu* para ser o meu *tu*. Só neste nível é possível experienciar a realidade do falar-com-alguém, na inviolável autenticidade da reciprocidade. De acordo com Kierkegaard, a relação essencial só é possível com Deus. Buber, ao contrário, diz que o *amor a Deus é um amor inclusivo, pronto a acolher e incluir todo o amor*. Se Kierkegaard afirma que é necessário remover o objeto para chegar a amar (ele se refere à sua renúncia ao casamento com Regina Olsen), Buber afirma que a criação não é uma barreira no caminho que leva a Deus, ela é este próprio caminho. É através dela e com ela que eu encontro a Deus. Deus não é um objeto como tantos outros objetos e não pode ser alcançado pela renúncia aos objetos (BUBER, 1982, p. 92-93).

A problemática essencial da esfera do *entre* é a dualidade do ser e da aparência. Aqui podemos distinguir dois tipos diferentes de existência humana: o que procede da essência e o que procede da imagem. Nenhum homem, no entanto, pode viver de pura essência ou de pura aparência. Há, entretanto, homens que podem ser conhe-

cidos como homens de essência e outros que podem ser conhecidos como homens de imagem. Para o homem de essência, o outro é aquele a quem ele se dá totalmente, com olhar espontâneo e não afetado por algo. Já o homem de imagem se preocupa, em primeiro lugar, com o que o outro pensa dele. O seu olhar é produzido de acordo com as impressões que ele deseja causar no outro. A aparência, criada a partir de uma mentira, ameaça a existência da esfera do *entre* (FRIEDMAN, 1955, p. 85-86).

A verdade da relação homem a homem é comunicar-se ao outro como aquilo que alguém realmente é, permitindo que alguém participe de seu ser. A aparência surge da necessidade humana de confirmação. Esse mal, porém, é redimível. A fantasia real é necessária para se confirmar alguém e aqui ela é *uma forte inclinação ao outro que exige a mais intensa ação de meu ser* se eu quero encontrá-lo *em toda sua totalidade, unidade e unicidade*. Somente na qualidade de parceiro eu posso fazer isso: colocar-me na situação comum com o outro sob o risco de não obter resposta e o diálogo morrer.

Num diálogo genuíno, a experiência e a fantasia real trabalham juntas no intuito de fazer o outro presente como total e único. Condição indispensável para um diálogo real é a legitimidade do que alguém tem para dizer, isto é, alguém tem de falar o que realmente tem em mente, superando toda aparência. Não há lugar para o mero observador. É preciso a prontidão para se partilhar com os outros. No silêncio ou no que é falado, é preciso sempre ter em mente o outro no seu ser presente e particular e se voltar a ele com a intenção de estabelecer uma relação mútua viva. Isso significa experienciar o outro lado, sentir um evento do lado da pessoa que se encontra como ele é experienciado do lado de si próprio. Isso é mais do que empatia. É presenciar a realidade da qual alguém participa. Os elementos essenciais desse diálogo são: a relação entre duas pessoas; o evento por elas experienciado em comum em que pelo menos um participa ativamente e o fato de que essa pessoa, sem perder nada da realidade sentida de sua atividade, vive o evento comum a partir do ponto de vista do outro (FRIEDMAN, 1955, p. 87).

O homem monológico não está consciente da alteridade do outro, pois tenta incorporar o outro a si mesmo. O movimento básico da vida monológica é a reflexão em que se volta sobre si mesmo, recusando aceitar a outra pessoa na sua particularidade, deixando-a existir somente como a experiência própria de alguém. Esse retirar-se desintegra toda realidade. É preciso, então, distinguir entre a consciência que faz alguém voltar-se sobre si mesmo e aquela que capacita alguém a voltar-se para o outro. Esta última possui nature-

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

za dialógica e é a consciência dos sinais que constantemente nos aborda no que nos acontece quando entramos em relações significativas. Interromper a consciência dos sinais é interromper a consciência do dirigir-se a Deus, pois é Ele quem fala nos sinais.

Outros elementos importantes no diálogo são o espírito e a totalidade. Espírito, para Buber, é a unidade de todas as faculdades dentro da personalidade que constitui a totalidade do homem.

Espírito é a totalidade do homem que se tornou consciência, a totalidade que compreende e integra todas as suas capacidades, poderes, qualidades e impulsos. Vida espiritual não é nada mais que a existência do homem à medida que ele possui aquela verdadeira totalidade humana consciente (FRIEDMAN, 1955, p. 92).

Devido ao seu caráter dialógico, a vida humana se abre ao absoluto dada a impossibilidade de se encontrar um ser que é total em si mesmo, mas o estar junto permite experimentar o ilimitado. Só depois de encontrar-se a si mesmo, o homem pode dizer *tu* a Deus, o que deve ser incluído no dizer *tu* ao mundo e aos homens.

A solidão do homem que é uno não significa auto-contenção, mas prontidão para responder da profundidade de seu ser. A unidade do ser também significa prontidão para tornar-se uno quando *eu-tu* se torna *eu-isso*. O uno precisa deixar-se ajudar por uma estrutura interior que não o separará da relação, mas prepará-lo-á para um novo encontro. A unificação da alma lhe dá a consciência da direção e de si mesmo como alguém que a busca – consciência que é idêntica à consciência da unicidade criada de alguém, ou seja, de um caminho para Deus. Direção aqui é direção para o tipo de pessoa proposto para alguém e a direção para Deus. Ela é apreendida através da consciência interior de alguém a respeito do que ele é chamado a ser, tornando-o capaz de uma decisão genuína. Conhecer a direção permite a uma pessoa responder com todo o seu ser a cada nova situação com sua presença e prontidão. Direção é partida para o encontro onde alguém descobre o mistério que o espera. É a consciência de que o nosso único caminho para Deus está no centro da consciência de nós mesmos como eu (FRIEDMAN, 1955, p. 95).

Tornar-se uno não é separar-se da multidão (Kierkegaard), mas assumir sua responsabilidade pessoal no relacionamento direto com o *tu*, respondendo a ele da profundidade de um ser, sem deixar que o seu compromisso com o grupo seja um obstáculo a esse relacionamento ou atrapalhe a percepção do que é falado. Além do mais, num diálogo genuíno, é preciso acreditar sempre que o homem é redimível (FRIEDMAN, 1955, p. 85-97).

4. A palavra falada

Na palavra falada, é pressuposta a vontade humana de comunicar como uma vontade capaz de ser realizada. Ela tem sua origem no voltar-se do homem um para o outro quando ela ganha gesto, sinal vocal e a palavra adquire crescente frutuosidade. Quando a palavra alcança um ouvinte, ela faz dele um interlocutor ainda que não haja som entre eles. O lugar da ocorrência da linguagem não é a soma dos dois parceiros em diálogo nem a compreensão psicológica de duas unidades individuais num dado período de tempo. A palavra falada é encontrada na esfera oscilante entre as pessoas, no *entre*, no resto que é deixado entre os dois participantes. Há algo *sui generis* aí que não pode ser a soma da fala de dois ou mais interlocutores. Esse algo é o diálogo. Algo não acontece somente a nós ou em nós, mas *entre* nós. A ocorrência da palavra falada se dá no *entre*.

O diálogo consigo mesmo só é possível como internalização da capacidade para o diálogo. O que está dentro luta para se tornar linguagem, pensar linguagem e conceber linguagem. Tendo isto como ponto de partida, a memória entra no nível verdadeiro da linguagem. Antes mesmo de ser falada, a linguagem já é reconhecida e falada. O que fala, mesmo que fale consigo mesmo, quer ser ouvido pelo anônimo, pelo outro que não foi ainda concebido, mas que é por quem ele espera ser compreendido. Ao monólogo falta a pressuposição ontológica básica da conversação que é a alteridade ou o momento da surpresa.

A ambigüidade da palavra constitui a linguagem viva. Ela cria a problemática da fala. O homem é feito homem pela natureza comunal do *logos* como palavra e seu significado. O homem não existe antes de perceber o seu companheiro, antes de viver contra ele, para ele e antes de lidar com ele. Somente na parceria, o homem primitivo fez com que o mundo e o destino se tornassem linguagem. A linguagem se manifestou *entre* dois ou mais homens colocados juntos através de um particular ser-dirigido-um-para-o-outro.

Distância e relação são compreensíveis através da linguagem, pois somente o homem pode abordar o outro como o outro ser que está à distância contra ele, e, ao abordá-lo, pode entrar em relação com ele. O vir-a-ser da linguagem significa uma nova função da distância. O falar não tem fim em si mesmo, mas estabelece a palavra fora de si mesmo em ser e a palavra tem continuidade na relação verdadeira que acontece no pronunciar da palavra.

A verdade da palavra que é genuinamente falada possui três elementos: a verdade fiel em relação à realidade que é percebida e que é agora expressa; verdade fiel em relação à pessoa abordada e

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

verdade fiel em relação ao interlocutor. Essa verdade só se abre a alguém em sua existência como uma pessoa. E essa pessoa concreta responde no seu espaço vital pela palavra falada (BUBER, 1965, p. 110-120).

5. O mundo do *isso*

Assistimos em nossos dias a um avanço demasiado do mundo do *isso* que torna impossível a vida no espírito, pois o espírito é uma resposta do homem ao seu *tu*. A liberdade do homem está salvaguardada se ele é capaz de alternar entre *eu-isso* e *eu-tu*. A incapacidade de entrar em relação, a vontade pessoal arbitrária e a crença no destino enfraquecem o indivíduo e a comunidade, fazendo com que o eu da pessoa autêntica seja substituído pelo eu vazio da individualidade. As novas gerações desenvolveram em demasiado a capacidade de usar e experienciar em detrimento da capacidade de entrar em relação.

O espírito se encontra entre o *eu* e o *tu*. Somente a resposta dada ao *tu* com todo o ser de alguém pode impedi-lo de ser um objeto. O silêncio diante do *tu* faz com que ele não se manifeste. Conhecimento, imagem e símbolo são produzidos pela resposta que liga o *tu* ao mundo do *isso*. Todos esses *tu* que foram mudados em *isso* têm de voltar de novo à presença, desde que o homem desenvolva as atitudes de libertar, olhar e aceitar nas suas relações com os objetos.

No seu relacionamento com o mundo do *isso*, o homem divide sua vida em duas províncias separadas: uma de instituições – *isso* e outra de sentimentos – *eu*. O que são as instituições? São o *exterior, onde todos os tipos de metas são alcançadas, onde o homem trabalha, negocia, influencia, realiza, concorre, organiza, conduz negócios, oficia, prega...* Sentimentos são internos, onde a vida é vida e o homem se recupera das instituições. Aqui o espectro das emoções dança ante o olhar interessado. Nem os sentimentos nem as instituições têm acesso à vida real. Instituições conhecem somente o espécime e não produzem vida pública e os sentimentos conhecem somente o objeto e não produzem vida pessoal. A solução para esta falta de vida pública e pessoal reais seria a formação de comunidades a partir de pessoas em relação mútua viva umas com as outras e com um centro vivo comum. O desejo de lucro e de poder pode ser direcionado pela relação *eu-tu* que deve ser a meta e o fim diretamente presentes na vida do indivíduo e da comunidade. A decisão só pode acontecer no mundo da relação na presença do *tu*. O homem pode usar o impulso mal para servir o bem e assim ele redime o mal. A capacidade de oscilar entre o *tu* e o *isso* revela ao ho-

mem o verdadeiro significado e o caráter da vida (FRIEDMAN, 1955, p. 63).

A crença no destino junto com a lei da sobrevivência do mais esperto, a lei de instintos e hábitos, o processo social, o materialismo dialético, os ciclos culturais tiram do homem a possibilidade de libertação, deixando-lhe apenas como saída a escravidão rebelde ou submissiva. O homem se rende totalmente ao mundo do *isso*.

O homem livre é aquele que deseja livre da vontade pessoal arbitrária. O *eu-tu* é, ao mesmo tempo, o meio e o fim que podem unir a vontade do homem livre e a sua meta. Só o *eu-tu* é capaz de dar sentido ao mundo do *isso*, pois seu fim não pode ser alcançado no tempo por já estar lá desde o início. A pessoa que não é livre está entregue ao arbítrio da opinião pública, do *status* social ou da própria neurose; ela não responde espontaneamente nem abertamente ao que encontra, mas somente reage. As pessoas para ela não são reais, únicas e possuidoras de valor em si mesmas, mas seu valor está no seu *status*, utilidade ou semelhança com quem ela se relacionou no passado.

Na individualidade, o eu do *eu-isso* se torna consciente de si mesmo como sujeito de experimentação e uso. O eu de *eu-tu* (a pessoa) aparece quando se entra em relação com alguém e aí se partilha uma realidade que não pode ser apropriada, nem pertence a ele nem muito menos está fora dele. Essa partilha será mais completa à medida que o contato com o *tu* for mais direto e à medida que o *eu* for mais real. No entanto, mesmo o *eu* que escapa do evento relacional para a consciência da separação leva consigo a semente da realidade (FRIEDMAN, 1955, p. 62-69).

6. Distância e relação

Buber quer estabelecer o princípio da vida humana e a única maneira de conhecê-lo é contrastar a realidade de um ser com aquela de outros seres conhecidos. Esse princípio para ele é duplo, ou seja, ele é construído num movimento duplo de tal maneira que um pressupõe o outro. O primeiro movimento é o *estabelecer-se primariamente a distância* e o segundo *entrar em relação*. Só é possível entrar em relação com aquele ser que foi estabelecido a distância e, portanto, se tornou um oposto independente. Só o homem pode constatar algo oposto a ele e independente dele. O evento do distanciar-se constitui a alteridade.

O mundo é tudo aquilo que se encontra substancialmente além do reino do observador e, como tal, é independente dele. Somente o

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

homem tem a capacidade de substituir esse conglomerado que ele percebe à sua frente por uma unidade que existe por si mesma e que pode ser por ele pensada e imaginada. O mundo existe junto com ele e com sua vida humana. Ele, ao contrário do animal, pode compreender a totalidade do mundo em que vive. Através do ser de sua criatura, tudo o que é se torna separado dele e é reconhecido por si mesmo. O mundo existe, então, nessa estrutura independente que se coloca contra um ser vivo, de maneira oposta e independente a ele.

No segundo movimento, o homem se volta para essa estrutura arredia de ser e entra em relação com ela. Entrar em relação com o mundo significa entrar em relação com ele como uma totalidade e uma unidade. Ao entrar em relação com o mundo, o indivíduo se torna consciente da totalidade e da unidade de tal modo que ele passa a compreender o seu próprio ser como uma totalidade e uma unidade da mesma maneira que ele vê o mundo. No entanto, o estabelecer-se à distância e fazer-se independente só lhe permite perceber o mundo como um objeto ou como um agregado de qualidades e não como uma totalidade e unidade genuínas. Somente o entrar em relação com o que está diante dele na sua presença total lhe permite perceber o mundo como total e uno. Os atos de distância dão origem aos fenômenos ditos universais e os atos de relação aos fenômenos pessoais. A distância provê a situação humana e a relação provê o tornar-se do homem naquela situação. O primeiro movimento se realiza quando o homem coloca as coisas que ele usa à distância, dando-lhes independência e uma função. O segundo movimento só se realiza quando ele entra em relação com as coisas, imprimindo nelas as marcas de sua relação com elas. A arte, por exemplo, é para Buber *o trabalho e testemunho da relação entre a substância humana e a substância rerum, é o reino do entre que se torna uma forma* (BUBER, 1965, p. 66).

Esse duplo movimento pode ser melhor percebido na relação dos homens uns com os outros, no ato de confirmar uns aos outros na sociedade. Cada homem tem o desejo de ser confirmado como o que ele é e como o que ele pode vir a ser por outros homens bem como cada um tem a capacidade inata de confirmar seus companheiros dessa maneira. Uma conversação genuína e a realização da relação entre os homens demandam, necessariamente, aceitação da alteridade. Tanto a vida humana como a humanidade tornam-se ser em encontros genuínos. Neles o homem se depara não somente com a própria *finitude, parcialidade e necessidade de complementação*, mas deixa também que sua verdade seja iluminada pela relação diferente que o outro tem para com a mesma verdade – diferença proporcionada por sua individuação que é semeada e cresce de maneira diferente.

A realização desse princípio fundamental da vida humana atinge seu ponto alto no evento de fazer-se presente, isto é, quando eu imagino para mim mesmo o que o outro está desejando, sentindo, percebendo e pensando não como um conteúdo separado, mas na sua realidade de processo vivo neste homem. O primeiro movimento faz o homem perceber que sua existência é mútua e o segundo movimento coloca os outros em relação comigo num dado tempo, pedindo que eu dê continuidade a ela. A relação acontece quando eu experiencio, num dado momento, a experiência do outro como tipicamente sua. Ele se torna, então, um eu para mim e um eu comigo. Ontologicamente, isso só se torna completo quando o outro é feito presente por mim no seu eu e quando esse conhecimento induz o processo do seu tornar-se eu interior (mutualidade do fazer-se presente), pois o crescimento interior do eu só se realiza na relação entre alguém e o outro, seguindo-se a esse processo a mutualidade da aceitação, da afirmação e da confirmação. O tornar-se eu se passa de um homem para o outro (BUBER, 1965, p. 71).

A falha para entrar em relação implica o aprofundamento da distância que se solidifica ao invés de abrir espaço para ela. Essa falha corresponde ao *eu-isso* já que a distância é a pressuposição tanto do *eu-tu* como do *eu-isso*. Distância e entrar em relação são estados de ser. A distância obstrui a relação. A criança, à medida que desenvolve a consciência da separação, faz crescer a distância e tende a se refugiar na pseudo-segurança do mundo do *isso*. Além de significar o alargamento e o aprofundamento da distância, o *eu-isso* significa também a objetificação da relação *eu-tu*, podendo tanto facilitar o retorno ao *eu-tu* como também obstruí-lo. É a relação *eu-tu* que supre a forma para a relação *eu-isso* – forma em que a distância se aprofunda, mas que é, ao mesmo tempo, o meio para se reentrar em relação. Essa forma bloqueia o retorno para a relação *eu-tu* quando ela adquire uma aparência de ser ela mesma a coisa real (FRIEDMAN, 1955, p. 83).

7. O indivíduo e a coisa pública

Kierkegaard afirma que os homens procuram realizar na coisa pública o voltar-se-um-ao-outro. Para ele, é o casamento que leva o indivíduo a uma relação essencial com o mundo, pois nele o homem se defronta com a coisa pública e seu destino. O que não se casa conserva-se no isolamento. No casamento, alguém se depara seriamente com o fato de que o outro é e de que não pode participar do que é sem participar do ser do outro. Não posso responder

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

M
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

por mim sem responder também pelo outro. Assim se entra fundamentalmente na relação com a alteridade e sua estrutura básica que é a coisa pública. A experiência do casamento leva ao *entendimento do direito e da legitimidade da alteridade e com isto àquele reconhecimento vital da alteridade multiface do qual as relações com a coisa pública recebem seu ethos religioso*. O casamento, através de suas crises e superações delas, transforma o monstro da alteridade em elo de união *com o qual sonhávamos no útero materno* (BUBER, 1982, p. 105-106)

O processo de identificação se realiza de maneira diferente na coisa privada e na coisa pública. Na primeira, o homem pode identificar-se em toda a sua concretude dizendo eu ou nós em relação a uma família ou grupo e, ao fazê-lo, ele tem *em mente a totalidade e a singularidade de cada pessoa reconhecida por ele no seu modo específico de ser*. Já a identificação com a coisa pública não engloba as pessoas concretas de uma forma concreta, mas defende-se da concreção ou pela adesão entusiasmada à multidão nas horas históricas *em êxtase embriagador* ou pela adesão passiva e constante à opinião pública. Na primeira, a alteridade é disfarçada pela multidão produzindo um sentimento de familiaridade para com o desconhecido. Na segunda, embora a multidão só apareça de forma latente, ela exerce a sua ação, moldando as opiniões e eliminando a alteridade pela uniformidade. Buber compara o homem na multidão a uma lasca de madeira presa a um feixe que desce pela correnteza. Ainda que esse movimento pareça à lasca como sendo seu, ele não o é. Também o feixe tem a ilusão de que seu movimento é autônomo. A multidão, para Buber, é a ausência de liberdade e de verdade. O homem que vive na multidão deve manter a sua vinculação sem, no entanto, se entregar aos seus movimentos. Antes, deve confrontá-los. O outro deve ser tomado à multidão e é através da pessoa que ele deve dirigir-se à multidão. O indivíduo que age assim transforma a multidão em indivíduos. O indivíduo, para Buber,

é o homem para quem a realidade da relação com Deus, relação exclusiva, inclui e abarca a possibilidade de relação com toda a alteridade e para quem a totalidade da coisa pública, celeiro da alteridade, oferece suficiente alteridade para com isto passar a vida (BUBER, 1982, p. 109).

8. O social e o inter-humano

A existência de cada um está contida e encerrada na existência de um grupo de tal modo que essa interligação que existe den-

tro do grupo é diferente de qualquer outra ligação que exista com alguém fora do grupo. Na história humana, verifica-se uma tendência a sobrevalorizar o coletivo em detrimento da relação pessoal. Conseqüentemente, o homem se sente levado pela coletividade ao ver nela um meio de se livrar da solidão, do medo e do sentimento de estar perdido. Para duas pessoas que se encontram e se relacionam, o outro não é um objeto, mas um parceiro num evento vivido. O homem, no entanto, e só ele pode rejeitar a objetificação. É na parceria que eu me descubro como um todo existente.

O problema essencial da esfera do inter-humano é a dualidade de ser e parecer. Na existência humana, um tipo procede do que alguém realmente é e outro do que alguém deseja parecer ser. Aquele que vive do seu ser olha o outro com espontaneidade, não se deixando influenciar por qualquer pensamento ou idéia que ele queira despertar naquele para quem ele olha, ou seja, ele se apresenta como de fato ele é. O inter-humano só é autêntico quando se comunica ao outro o que alguém realmente é. A vida real surge quando se livra dos fantasmas, quando a aparência se esvai e quando a profundidade da vida pessoal clama pelo outro.

Para que haja um diálogo genuíno, é preciso que o parceiro seja considerado como o um que ele realmente é. Eu me torno consciente de sua diferença na peculiaridade do seu ser e o aceito como a pessoa que ele é. Nesse diálogo, eu afirmo o outro, luto com ele, confirmo-o como criação e como criatura, e o faço como aquele que é oposto a mim e que está contra mim. Tomar consciência de alguém significa perceber sua totalidade como uma pessoa determinada pelo espírito; *é perceber o centro dinâmico que estampa cada declaração dele, ação e atitude com o sinal reconhecível da unicidade*. Isso não é possível enquanto o outro permanecer apenas como objeto de minha contemplação.

Duas coisas podem atrapalhar o crescimento da vida entre os homens: a invasão do parecer e a inadequação da percepção. Há duas maneiras básicas de afetar as pessoas na sua visão e atitude em relação à vida. Na primeira, o homem impõe a si mesmo, sua opinião e sua atitude sobre o outro de tal maneira que o outro passa a pensar e agir movido por essa opinião e atitude alheias a ele como se fossem suas. Na segunda, o homem promove na alma do outro uma disposição e uma abertura para o que ele reconhece como correto a partir de sua própria experiência. A primeira maneira é a propaganda e a segunda a educação.

O homem só pode ser compreendido na completude da relação entre homem e homem, em reciprocidade vital. A condição essencial para a existência do inter-humano é que a aparência não in-

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.

tervenha para estragar a relação de ser pessoal para ser pessoal. O outro deve ser feito presente no seu ser pessoal. A individuação é a indispensável marca pessoal de toda realização da existência humana. O ápice da vida se encontra na colaboração que um ser humano dá ao outro para se tornar um eu (BUBER, 1965, p. 72-88).

9. Conclusão

A antropologia Buberiana se fundamenta na compreensão do homem como um ser essencialmente relacional. É na relação que ele se descobre e se conhece. Contrariamente às tendências filosóficas que o definem como um indivíduo, vendo-o apenas em relação a si mesmo, Buber fundamenta a existência humana no fato de o homem existir com outro homem. O que acontece de mais peculiar na vida do homem se dá na relação entre um ser e outro. É no reino do *entre*, onde eu e tu se encontram, que a essência do homem pode ser conhecida. E essa essência é, por natureza, dialógica. Voltar-se-para-o-outro é o elemento essencial do movimento dialógico e os componentes que fundamentam o diálogo são a reciprocidade, o fazer-se presente para o outro, a resposta responsável, a consciência da alteridade, o espírito da totalidade, a abertura ao absoluto e a unicidade que lhe dá a consciência de direção.

É também no reino do *entre* que ocorre a palavra falada, a linguagem. É ela que instaura a relação de acordo com a maneira como o ser se relaciona com o objeto. O ideal de toda relação é o eu-tu, mas é impossível permanecer neste nível, tendo que se alternar entre o eu-tu e o eu-isso. Essa capacidade é que lhe garante a liberdade. O eu-tu permanece, no entanto, como a meta de toda relação. O colocar-se a distância diante do outro, separando-se dele, constitui a alteridade, o reino do mundo. No entanto, somente o entrar em relação permite ao homem ganhar consciência de sua totalidade e unicidade, percebendo, ao mesmo tempo, que sua existência é mútua. Tornar-se eu, consequentemente, ocorre na relação entre alguém e o outro, onde ocorre a aceitação, a afirmação e a confirmação. O voltar-se-para-o-outro se realiza na coisa pública que é a estrutura básica da alteridade. A uniformidade e a multidão são ameaças constantes à alteridade. Por isso, a multidão deve ser transformada em multidão de indivíduos. O saber-se membro de um grupo, de uma coletividade não deve atrapalhar ou eliminar a consciência de que o outro é um parceiro no evento vivido e não um objeto. Cada ser humano contribui, ao fazer-se presente ao outro com todo o seu ser e ao permitir que o outro se faça

presente a ele, para que o outro se torne um eu.

ABSTRACT

This article presents the reader with the basics of the buberian anthropology, according to which man is fundamentally a relational being. The existential fact par excellence is that any human being will coexist with other human beings. Individual existence can be understood only through the relationship with the other dialogically. In turn, this becomes the privileged place of knowledge, using language as an essential bridge. The construction of subjectivity and the discovery of otherness are both linked to the relation once established, and so to the realm of the “between”.

Key words: relationship, dialogue, language, Buber, subjectivity. m

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Introdução e Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1977.
- 2 _____. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- 3 _____. *Between Man & Man*. Introduction by Professor Gregor Smith. London and Glasgow: Collins Clear – Type Press, 1966.
- 4 _____. *The Knowledge of Man*. Edited with an Introductory Essay by Maurice Friedman. London: George Allen & Unwin LTD, 1965.
- 5 _____. *I and Thou*. A New Translation, with a Prologue and Notes by Walter Kaufmann. New York: A Touchstone Book, 1970.
- 6 FRIEDMAN, Maurice. *Martin Buber – The Life of Dialogue*. London: Routledge and Kegan Paul Limited, 1955.
- 7 _____. *Martin Buber and the Human Sciences*. Edited by Maurice Friedman. New York: State University of New York Press, 1996.
- 8 _____. SCHILPP, Paul Arthur. *The Philosophy of Martin Buber*. The Library of Living Philosophers. London: Cambridge University Press, 1967, v. XII.
- 9 KOHANSKI, Alexander S. *Martin Buber’s Philosophy of Interhuman Relation*. A Response to the Human Problematic of Our Time. London and Toronto: Associated University Presses, 1982.

m
CARRARA, Ozanan
Vicente.
A relação em
Martin Buber.
Mimesis, Bauru,
v. 23, n. 1, p. 81-98,
2002.