"A VERDADE NO DIÁLOGO EM MARTIN BUBER"

(Síntese Filosofica para obtenção do Título Acadêmico de 1994)

DEDICATÓRIA

A Deus que é A Verdade.

A meus pais, Valter e Maria Angela , e ao meu irmão Fernando, que para comigo sempre manteram uma relação auntêntica de diálogo na verdade. Uma verdadeira relação Eu-Tu.

SUMÁRIO

\* INTRODUÇÃO............................................................ 04

\* MARTIN BUBER

Vida................................................................................. 05

Personalidade................................................................ 06

\* A FILOSOFIA DE MARTIN BUBER

E A TEORIA CONTEMPORÂNEA DO

CONHECIMENTO......................................................... 10

\* A DISTINÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE

EXPERIÊNCIA E ENCONTRO..................................... 19

\* A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DO "ZWISCHEN"

A relação como ‘a priori’ do ser................................... 26

O eu absoluto como dimensão fundante..................... 34

\* CONCLUSÃO: O ACESSO AO

OUTRO NA VERDADE COMO EXISTÊNCIA

AUTÊNTICA.................................................................... 40

\* POST-SCRIPTUM........................................................ 42

\* PEQUENO DICIONÁRIO............................................. 47

\* BIBLIOGRAFIA.............................................................. 49

INTRODUÇÃO

O tema escolhido por mim é muito ligado as convicções que possuo, a respeito da necessidade de buscar sempre mais ‘ser’, mas de ‘ser em relação ao outro’ para que juntos cheguemos a ‘Verdade’ que ‘não está nem em mim nem nele’.

Por isso a síntese "A Verdade num diálogo em Martin Buber" é desenvolvida a partir da questão: ‘O que é a Verdade num diálogo para Martin Buber?’ Para alcançar tal resposta optei pelo seguinte caminho:

Primeiro: Provar a existência de uma filosofia buberiana e da sua possibilidade de formar uma teoria do conhecimento;

Segundo: Dar a distinção fundamental entre experiência (Eu-Isso) e encontro (Eu-Tu);

Terceiro: Mostrar que ontologia buberiana do ‘entre’(zwischen) que garante o dialógico é diferente do Dasein heideggeriano que leva ao monológico; e que o entre tem seu fundamento no Tu absoluto que garante a Verdade e a abertura constantemente originária do ‘ser’ na relação eu-tu.

E por fim, após a conclusão, inclui um Post-Scriptum onde relato através de uma estória as modalidades dialógicas.

Sem dúvida a boa compreensão desta síntese pelos leitores, levar-los-ão a entender melhor a pós-modernidade e certamente entenderão as suas atitudes e posturas frente dela.

MARTIN BUBER

\* VIDA:

Martin Buber, nasceu em Viena aos 8 de fevereiro de 1878. Após o divórcio de seus pais, partiu para Lemberg, na Galícia, cidade onde moravam seus avós paternos. Buber passou assim sua primeira infância com seu avô Salomão Buber, grande autoridade da Haskalah. Junto dessa família o jovem Buber teve a chance de experimentar a união harmoniosa entre a tradição judaica autêntica e o espírito liberal da Haskalah. A atmosfera era propícia para uma piedade sadia e para um profundo respeito pelo estudo. Teve aí a oportunidade de aprender o hebreu, de ler os textos bíblicos e de tomar contato com a tradição judaica. Aos 14 anos voltou a morar com o pai. Matriculou-se no ginásio polonês de Lemberg.

Em 1896 Buber entrou para a Universidade de Viena, matriculando-se no curso de Filosofia e História da Arte. Mais do que em qualquer lugar, encontra-se em Viena o exemplo típico de uma cultura aberta a toda sorte de influências, oriundas de todos os quadrantes do mundo eslavos, judeus e românticos. A recém-formada escola vienense era neo-romântica e o lirismo ou o diálogo lírico estava aí presente em sua forma de criação e expressão. Toda a atmosfera da intensa vida social e cultural de Viena contribuiu para tornar Buber um devoto da literatura, da filosofia, da arte e do teatro. Isso contribuiu de algum modo para ele esquecesse suas raízes judaicas. Não foi senão mais tarde, no final de seus cursos universitários, que a consciência da força e profundidade da tradição judaica ressurgiu. Em 1901 entrou na Universidade de Berlim onde foi aluno de Dilthey e G. Siimmel. Em Leipzip e Zurich dedicou-se ao estudo da psiquiatria e da sociologia. Em 1904 recebeu, em Berlim, o título de doutor em filosofia.

Em Berlim entrou em contato com uma comunidade fundada pelos irmãos H. e J. Hart, a "Neue Gemeinschaft", que representava um oásis para a jovem geração: aí os jovens podiam se expressar livremente. A comunidade apresenta um desejo ardente de novos tempos: o lema era viver mais profundamente a humanidade do homem. Foi aí que Buber travou amizade com Gustav Landauer, personagem este que o influenciou profundamente.

Buber era um membro ativo no seio da comunidade universitária. Os jovens se reuniam amiúde, para discutir em conjunto os problemas que mais lhes interessavam. As reuniões se realizavam à maneira de seminários nos quais cada um dos participantes tinha a chance de expor um trabalho que seria discutido por todos. Buber fez aí duas exposições: uma sobre Jokob Boehme e outra intitulada "Antiga e nova comunidade" onde afirmou ‘nós não queremos a revolução, nós somos a revolução’.

Participante ativo dos primeiros Congressos do movimento sionista. Buber foi escolhido primeiro secretário. Alguns anos mais tarde chefia uma revolta de cisão no seio do movimento, por discordar da orientação do presidente e fundador Theodor Herzl.

De 1916 a 1924 Buber foi editor do jornal "Der Jude". Em 1923 foi nomeado professor de História das Religiões e Ética Judaica, na Universidade de Frankfurt. A cadeira, única na Alemanha, foi posteriormente substituída por História das Religiões. De 1933, quando foi destituído do cargo pelos nazistas, até 1938 Buber permaneceu em Heppenheim. Em 1938 aceitou o convite da universidade de Jerusalém, para lá ensinar Sociologia. Buber tinha então 60 anos. Esse período foi de intensa atividade intelectual. Suas pesquisas se aprofundaram em diversas áreas: estudos sobre Bíblia, Judaísmo e Hassidismo; estudos políticos, sociológicos e filosóficos.

Buber morreu em Jerusalém a 13 de junho de 1965.

\* PERSONALIDADE:

"É necessário ter conhecido Martin Buber pessoalmente para se compreender num instante a filosofia do encontro, esta síntese do evento e da eternidade". Nestas palavras de Bachelard vemos a convicção profunda de alguém que acredita na necessidade de se encarar com seriedade tal de se encarar com seriedade tal obra e tal vida, ligadas por um vínculo inquebrantável. A impressão que a presença de Buber causava no seu interlocutor nos é relatada por G. Marcel: "Fiquei profundamente impressionado, desde o início, com a grandeza autêntica de tal homem que me parecia realmente comparável aos grandes patriarcas do Antigo Testemunho". Marcel emprega o termo ‘plenitude’ para caracterizar a personalidade e a existência de Buber, cuja magnanimidade surpreendia desde o primeiro encontro. Olhar profundo que parecia tocar a intimidade de seu interlocutor, e que, contudo, sabia acolher na simplicidade e na fugacidade de um diálogo. Uma presença autêntica emanava de sua pessoa, e a profundeza de seu semblante residia na presença a si mesmo. Exatamente por esta presença a si mesmo é que ele podia tornar-se presente aos outros, acolhendo-os incondicionalmente em sua alteridade. A abertura e a disponibilidade com relação ao outro encontravam em Buber um suporte: a zona de silêncio, na qual se inscreve a confiança no outro. O olhar encontra rapidamente o calor e a gratuidade da resposta. Quem ouve se não é para responder? Tal disponibilidade lhe fora inspirada, desde a juventude, pela vida das comunidades hassídicas que havia visitado durante a estadia na casa de seu avô, Salomão Buber. Nesta época a semente do Tu já havia sido lançada: o lugar dos outros é indispensável para a nossa realização existencial.

A plenitude citada por Marcel não seria verídica se acaso não soubéssemos descobrir, ao lado da amabilidade do acolhimento e da abertura aos outros, a firmeza de sua personalidade, quando se tratava de defender um ponto de vista considerado como certo. Tal firmeza era logo orientada para uma constante procura do verdadeiro, em meio às múltiplas verdades. Esta plenitude no diálogo caracterizava a própria postura intelectual de Buber, pois ele nunca se desligava do mundo, e suas idéias nunca eram excogitadas numa reclusão acadêmica. Ele viveu plenamente as tarefas do mundo tais como elas se lhe apresentavam. Desde os primeiros anos de sua formação intelectual vemos Buber à frente de grupos estudantis. Dentro do movimento sionista com o qual se unira, ele entrou em conflito com os seus dirigentes pois estes só se mostravam interessados em assuntos políticos ou diplomáticos. O jovem Buber, liderando um pequeno grupo, defendeu uma concepção mais ampla do sionismo: uma concepção que fosse, em sua essência, um esforço de libertação e purificação interior e um meio de libertação e purificação interior e um meio de elevar o nível social e cultural das massas judaicas. Esta firmeza de atitude demostrava uma vida interior muito madura e consciente, baseada numa compreensão bastante aguda do sentido de liberdade pessoal. Somente tal vida interior poderia lhe dar forças para enfrentar as dificuldades inerentes à sua própria existência, dificuldades estas provindas da marca que a circunstância histórica impingia não só a ele mas a muitos outros, a ponto de torná-los pessoas diferentes, pois eram judeus. Isto, ao invés de lhe ser desfavorável ou motivo de desdém, enriqueceu sua exigência ao revelar-lhe a verdadeira origem de seu poder criador.

Outra característica marcante desta personalidade e deste espírito filosófico, foi uma grande fé no humano. Ele vivia ardentemente o ‘Menschensein’ e pôde superar todas as suas dificuldades, buscando uma solução para o problema existencial do homem atual. Ele havia entendido a voz que o interpelava, e ao mesmo tempo desejava que todos os homens tentassem responder a ela. Buber nunca quis figurar como o porta-voz de um sistema filosófico. Via sua missão como uma resposta à vocação que havia recebido: a de levar os homens a descobrirem a realidade vital de suas existências e a abrirem os olhos para a situação concreta que estavam vivendo. Como Sócrates, ele ajudava, com sua presença, o ‘parto dos espíritos’ nos homens. Seu esforço foi sempre sustentado pela esperança de atingir o fim, pois sem a esperança não se encontrará o inesperado, inacessível e não-encontrável, como já afirmava Heráclito.

Buber não se deixa etiquetar por qualquer sistema doutrinário conhecido. Qualificações como místico, existencialista ou personalista nada mais fazem do que desvirtuar o sentido de sua vida e de sua obra. Aliás, ele mesmo se qualificou como ‘atypischer Mensch’ (homem atípico). O maior compromisso de sua reflexão é com a experiência concreta, com a vida. Ele aliou, com rara felicidade, a postura e as virtudes de um homem atual (do seu tempo, do século XX) com raízes profundas do Judaísmo primitivo. Em realidade, ele encarnava o sábio e o profeta tentando simplesmente advertir os homens a respeito de sua situação. Não se tratava de receitas tradicionalmente conhecidas ou imperativos inadiáveis, mas um apelo aos homens para que vivessem sua humanidade mais profundamente, movidos pela nostalgia do humano

A FILOSOFIA DE MARTIN BUBER E A TEORIA CONTEMPORÂNEA DO CONHECIMENTO

Antes de ocupar-nos em analisar e avaliar o pensamento de Buber é preciso questionar se sua obra possui uma tematização propriamente filosófica desde o momento em que decide salvar e respeitar a originalidade e real alteridade do outro. Esta pergunta é formulada da seguinte forma: É o pensamento de Martin Buber - principal iniciador e adiantado representante da filosofia chamada dialógica - uma filosofia, falando rigorosamente? Antes de prosseguir nos parece imprescindível determinar com toda precisão em que sentido e em que medida o pensamento de Buber, desenvolvido em contraste com o estilo da filosofia transcendental - e ainda com o estilo da filosofia tradicional, em geral -, constitui uma filosofia ou, dito de outra forma, responde à vocação da filosofia. A questão, por outro lado, nos apontará a original posição do delineamento buberiano em relação ao acesso ao outro, pois em torno desse tema gira todo o seu pensamento. E enquanto tal delineamento comporta uma decisão inquebrantável de salvaguardar a real alteridade do tu, - e por isso precisa do esclarecimento de si -, a partir de tal decisão, e contando com ela, é possível uma filosofia.

Em linhas gerais, o pensamento de Martin Buber se desenvolve em torno da distinção fundamental entre o mundo objetivo do Isso (das Es) e o pessoal do Tu, consistindo sua originalidade no descobrimento da essencial relação destas duas esferas com o Eu. De fato Buber não fala nunca do Isso e do Tu isolados do Eu, e sim de duas relações emparelhadas: Eu-Tu, Eu-Isso. Assim sendo, não se trata aqui de uma mesma relação com dois termos diferentes, que apontam a diferentes significados do Eu: "Não há um Eu em si - dirá Buber - mas apenas o Eu, da palavra-princípio, da relação Eu-Tu, e o Eu da relação Eu-Isso".A relação Eu-Tu, constitui, pois, o nó do pensamento buberiano; isto é, originalmente a sociabilidade, por oposição à estrutura sujeito-objeto, não sendo esta necessária como fundamento daquela.

A significação central do pensamento de Buber se radica assim nessa sua reivindicação de uma relação com o outro essencialmente distinta de qualquer relação assemelhante do outro como objeto ou a uma invenção psicológica dessa relação. Com isso está Buber questionando, desde o fundamento e desde o início mesmo de seu pensamento, essa primazia indiscutível do objetivismo intelectualista que alcança sua expressão mais definitiva na ciência - e na filosofia, da qual saiu essa ciência - que apresenta, como modelo de toda inteligibilidade, o conhecimento objetivo e até o considera como paradigma do ato espiritual por excelência. Em geral, a filosofia do diálogo testemunha o questionamento da objetivação e da tematização como únicas fontes de sentido. Perguntamos então: Como esta filosofia responde à vocação própria da Filosofia? Em que sentido é possível dizer que o dialógico e, concretamente, o pensamento de Buber, constituem uma filosofia? Comecemos propondo um sentido, que nos sirva como ponto de referência, em que consiste essa vocação da filosofia. Tomado de forma ampla, nos parece válido o que Levinas propõe: "Ela (a vocação da filosofia) tem sido tradicionalmente entendida como uma chamada a viver de tal maneira que não se sofra mais pelas decisões e pelos imperativos sociais, culturais, políticos e religiosos, que não se fosse mais vítima de ideologias - que são provavelmente a definição negativa do pensamento mesmo e da razão em sua antiga oposição à opinião -, e, a final de contas, é poder dizer eu, pensar dizendo eu, poder dizer com toda sinceridade, ego cogito".

Porém se se pensa que a relação sujeito-objeto é a única relação possível com o ser, então não pode ser senão o conhecimento objetivo, que alcança o ser mesmo, o que assegura este poder de dizer cogito. Ante o objeto este conhecimento crê chegar à essencialidade mesma, "alcançar o ser como ser maravilhosamente igual ao conhecimento que o busca, maravilhosamente à medida deste conhecimento". A filosofia transcendental de Husserl deixa, efetivamente, claro como o desenvolvimento da ciência moderna, e da filosofia entendida como ciência, conduz até a plena consciência de si mesmo, enquanto que pensar o ser é pensá-lo na medida do eu, ou seja, coincidir consigo mesmo: "É preciso - escreve Levinas - levar a sério esta modificação da alteridade do mundo na identificação de si, do eu mesmo, a qual não se resolve no vazio de uma tautologia, nem numa oposição dialética ao outro, senão que é o concreto do egoísmo".Este privilégio da presença do ser à razão, no conhecimento objetivo e na ciência, tem sido fortemente questionado pela contemporânea reflexão crítica que põe em manifesto a multidão de condicionamentos - políticos, sociais, epistemológicos, psicanalíticos, lingüísticos, poéticos - da captação pretensamente imediata. Que o dialógico e, especialmente, o pensamento de Buber, questionam esse privilégio filosófico da relação com o outro, e com o outro entendido como objeto, como ser tematizado e assimilável, constitui, evidentemente, uma modalidade a mais desta posição crítica. Porém com isso ainda não respondemos a nossa pergunta: responde o pensamento de Buber à vocação da filosofia?; dito de outro modo e em consonância com o sentido antes apontado que dávamos a esta vocação da filosofia: assegura esta doutrina, em sua originalidade, o poder de dizer eu sem que esse poder se fundamente na liberdade de que uma consciência identifica e refere o ser essencialmente a si mesma?

Segundo Levinas, em cuja reflexão encontramos os elementos de uma resposta a nossa pergunta, na forma mais geral adotada ao longo da história do pensamento, a metafísica se mostra como ‘um movimento que parte de um mundo que nos é familiar, de um em si que habitamos, para um fora de si estranho, para um à distância’. O termo deste movimento é realmente a outra parte, o outro em sentido eminente. Ou seja, que o outro ‘metafisicamente desejado’ não é, de nenhuma maneira, a alteridade que se reabsorve em minha identidade de pensante, mas sim que tende para o outro absolutamente, "deseja o mais além de tudo o que pode simplesmente cumulá-lo; um mais além como Bem que não colma o desejo e sim o aprofunda". Exterioridade, pois, do termo da metafísica, irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de mim para mim mesmo, movimento que, como desejo e inadequação, é necessariamente uma transcendência.

Porém esta alteridade, esta homogeneidade radical do outro, somente é possível se o outro é outro com relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada à relação, ser o ‘mesmo’ não relativamente e sim absolutamente. Ora, um termo só pode permanecer no ponto de partida na relação enquanto eu. No entanto, como pode o eu, que se mostra como egoísta, pode entrar em relação com o outro sem privá-lo imediatamente de sua alteridade? De que natureza seria essa relação? Tal relação não poderia ser, está claro, uma ‘representação’, um ‘pensamento’ porque o outro se dissolveria no eu; de fato toda representação se deixa interpretar essencialmente como constituição transcendental. Assim sendo, na relação eu-outro em sentido eminente, o poder do eu não traspassaria a distância que garantisse a real alteridade do outro, uma alteridade que não e formal, que não é um simples reverso da identidade, e sim anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo do eu. O outro tem que ficar ‘outro’ com uma alteridade que constitua o conteúdo mesmo do outro; tem que ficar outro com uma alteridade que não limite o eu, pois, ao limitar o eu, o outro não seria rigorosamente outro, já que ‘pela comunidade da fronteira, no interior de uma totalidade, ainda seria eu’.

A relação eu-outro, em sentido eminente, não pode, portanto, ser senão no diálogo. A linguagem leva efetivamente a cabo uma relação de tal sorte que os termos não são limítrofes nesta relação, que o outro, apesar da relação com o eu, segue sendo transcendente ao eu. Mas uma relação cujos termos não formam uma totalidade somente pode produzir-se como intercâmbio entre o eu e o outro, como ‘cara a cara’. E para que esta relação se produza, faz necessário inevitavelmente poder dizer eu. A relação na qual se faz possível e se respeita a alteridade do ser, tem que começar sendo levada a cabo por um dos termos da relação, e tem que ser levada a cabo como o movimento mesmo da transcendência, ou seja, como o percurso dessa distância que realmente separa o eu do outro; em nenhum caso como assimilação ou como uma invenção psicológica desse movimento: "Em minha relação com o outro - disse Buber - seu ser é essencialmente outro que eu (distinto de mim); e esta alteridade sua é o que eu tenho presente, porque é a ele a quem eu ouço, eu a confirmo e quero que ele seja outro que eu." A alteridade somente é possível, pois, a partir do eu, embora a relação com o outro e com o outro em sentido eminente só, se conheça na medida em que eu mesmo a realizo: "A presença nasce quando o tu se faz presente. O eu não confrontado com o tu na presença, o eu rodeado por uma multidão de conteúdos, não tem presente, somente o passado... Mas o ser verdadeiro é vivido no presente, enquanto a vida dos objetos está no passado".

Mas em que sentido pode a linguagem constituir o elemento próprio dessa relação de transcendência, pensada por Buber como relação de interpresencialidade e imediatismo no diálogo eu-tu? Depois do exposto pela crítica contemporânea no que diz respeito à mediatização que os símbolos lingüísticos representam para a vivência imediata, poderemos considerar a linguagem como adequada para constituir o âmbito no qual se desenvolva e tenha lugar essa relação de imediatismo eu-tu? A resposta está nesta distinção faz que Buber entre linguagem como ‘dito’ e linguagem como ‘dizer’, entre ‘falar sobre algo’ e ‘dirigir a palavra’. Enquanto ‘dito’, a linguagem fala sobre algo e expressa a relação de quem fala com o objeto do qual fala. Na medida em que, no geral, quando se fala, se fala sempre para dizer algo, se fala sobre algo, a linguagem como ‘dito’ parece a única. Isso somente caberia a linguagem como ‘dito’, que se mostra como uma modalidade da relação Eu-Isso. Em conseqüência a relação com o outro haveria de ser entendida necessariamente como intercâmbio mútuo em torno da verdade, tal e como, por exemplo, se concebe na teoria husserliana da intersubjetividade. Porém em confronto com a linguagem como ‘dito’, se distingue a linguagem como ‘dizer’, que exige ser examinado em sua peculiaridade e significação próprias: ‘se diz isto ou aquilo, porém se pode dizer ao mesmo tempo tu’. A palavra tu é um dito, com efeito, porém é o dito do dizer enquanto dizer. É um vocativo no qual ressoa um chamado, o pronome cuja natureza é abrir o acontecimento da interpelação, interpelação que inaugura uma ética da sociabilidade, da relação com o outro no compromisso, no respeito e na responsabilidade. Não é acaso legítimo e necessário avaliar essa relação de imediatismo eu-tu, de que Buber nos fala, em sua positividade, desde a exigência mesma da responsabilidade que precede a todo saber, em lugar de não querer ver nela mais que a negatividade de um pensamento que abertamente diz despreocupar-se de todo recurso aos sistemas conceituais do mundo e da história?

Entre outras características positivas, a obra de Buber representa, portanto, uma renovação da ética que começa ante a exterioridade e a alteridade do outro, ante o ser singular e irrepetível do outro, ante seu rosto, como gosta de dizer Levinas, um rosto que implica minha responsabilidade e requer meu respeito ‘por sua expressão humana, a qual não pode, sem alterar-se, ser tida objetivamente a distância’. A distinção radical entre a relação de objetivação Eu-Isso e a relação Eu-Tu do diálogo, e a independência total dessa relação relativamente àquela, adquire assim um significado positivo desta nova ética e desta nova ordem do sentido. Esta nova ética é também uma nova forma de compreender o poder de dizer eu e, portanto, responde a vocação da filosofia. Não se trata, por certo, da liberdade que asseguraria o conhecimento da totalidade do ser, mas da ‘responsabilidade’: "Temos sublinhado em todo momento - escreve Levinas - o recurso de Buber aos termos ontológicos para descrever a relação com o tu, e sua busca reconhecida e explicitamente confessada de uma ontologia a partir do Eu-Tu, como se o ser (o ser do ente) fosse o alfa e o ômega do sentido. Porém é possível perguntar se a relação Eu-Tu, em sua transcendência, encontra o ser primordialmente, se ela não o expressa num ato de reflexão que é somente segundo; se este ato de reflexão é sempre legítimo, se o tu não tem uma significação de socialidade que eclipsa a claridade dos dados e do seu ser".

A interpretação da relação Eu-Tu pela presença remete à necessidade de levar o pensamento para a radicalidade e ali encontrar o ser? Se esta fosse a pretensão da filosofia de Buber, e na medida em que o for, não se trataria mais que de uma nova modalidade do ‘pensamento do ser’, em sentido heideggeriano, isto é, idealismo transcendental. O propósito de nossa investigação não é outro, precisamente, senão o intento de determinar de que maneira e em que medida pensa Buber num giro decisivo para a Contemporaneidade que mostra a necessidade de uma comunicação com o ser, prévia a tematização e ao discurso; que não será pensamento do ser, objetivação e assimilação do ser e do outro, mas encontro, resposta desde a responsabilidade à chamada do ser, diálogo na verdade original que não é ainda discurso sobre o ser, ontologia, mas que traçará o contexto no qual a ontologia terá seu sentido. Se é assim, Buber não só inaugura uma nova ética que começa ante o outro em sentido eminente, senão que, antes de tudo, há que considerá-lo como precursor e principal iniciador nessa tarefa de configuração do significado específico do que, para a Contemporaneidade, haverá de ser a teoria do conhecimento.

No panorama filosófico contemporâneo, o desenvolvimento da teoria do conhecimento se desdobra com um processo de desaparecimento do problema sujeito-objeto nos termos em que foi traçado pela filosofia da modernidade. O sujeito fechado em si mesmo, separado e metafisicamente origem de si mesmo e do mundo, é denunciado como uma abstração insustentável. A consistência do eu fica resolvida, para os contemporâneos em sua maioria, como referência a, relação com: intencionalidade em Husserl, ‘ser no mundo’ em Heidegger, renovação incessante da durée em Bergson, ‘eu e minha circunstância’ em Ortega, etc. A realidade concreta em relação com o mundo, em meio de sua circunstância, projetado mais além de seu instante, etc.

Porém essas relações não se reduzem à representação teórica, a qual não apenas saberia confirmar a autonomia do sujeito pensante. Para destruir a noção de sujeito fechado em si, é necessário descobrir sob a objetivação, fazendo uso da análise, as estruturas que suportam a objetivação mesma, chegando-se então ao fato de que o homem existe em situação antes de que ele se situe: "Esse ordenamento dos fenômenos que chamamos mundo - escreve Buber - nasceu em virtude de nosso encontro com o ser múltiplo que não é obra nossa, do encontro desse ser múltiplo conosco, que não somos obra nossa, como tampouco o é nossa objetividade. Todo esse ser é estabelecido: nós somos estabelecidos, nossos encontros com ele estão estabelecidos e desta forma está estabelecido o devir de um mundo que tem lugar através de nós. Este estabelecimento do universo é a realidade fundamental da existência, acessível a nós enquanto seres vivos".

Assim sendo, não se trata neste descobrimento de que essa pertença ao ser tenha de traduzir-se num restabelecimento do lugar do homem no cosmos jerarquizado de alguma maneira, ao modo grego; nem tampouco que tal pertença ao ser se reduza a uma função num mecanismo físico e sem mediação alguma de verdade. Do que se trata é da consciência de que a relação com o objeto não é já a relação com o ser, nem de que o conhecimento ‘objetivo’ seja o itinerário original da verdade. O conhecimento objetivo tem de situar-se numa luz que ilumine sua própria constituição.

Será esta consciência da original pertença ao ser que, de maneira efetiva, marcará o fim desse privilégio propedêutico e ontológico de uma teoria do conhecimento que expõe a forma em que um sujeito alcança um objeto, abrindo-se a um ‘conhecimento’ do ser e a uma teoria desse conhecimento. Durante a modernidade, a teoria do conhecimento intentava, fundamentalmente, descrever e determinar como possível a um sujeito alcançar um objeto. Porém esse fechamento em si mesmo do sujeito cognoscente e esse isolamento de tudo o que não é ele mesmo faz que o objeto não tenha mais remédio senão ser interpretado e ‘posto’ a partir de uma interioridade que não conduz, precisamente, a nada de outro, que somente conduz a si mesmo. Por outra parte, o conhecimento aqui não é só uma das atividades do sujeito, nem sequer a mais alta, senão sua essência mesma enquanto sujeito, aquilo pelo qual existe a partir de si mesmo. Desde o momento em que se estabelece o sujeito como consciência, todo acontecimento que se produza nesta não pode senão proceder deste sujeito, que toma consciência de si mesmo, ou seja, separado. De tal modo que a filosofia não chega a ser outra coisa senão, empregando o termo husserliano, uma egologia, uma explicitação do eu que, como disse Levinas, ‘é o ser cujo existir consiste em identificar-se, em cobrar sua identidade através de tudo o que lhe acontece’. O eu é idêntico até em suas ‘alterações’, pois as representa e pensa. E isto não só no sentido de que a identidade universal, na qual o heterogêneo pode ser abarcado, tem necessariamente a estrutura de um sujeito, de um ‘eu penso’, senão também, e sobretudo, no sentido de que qualquer diferença traçada entre o eu e as projeções do eu não são tais diferenças. E se a fenomenologia de Husserl, que tão decisivamente contribuiu à superação da noção idealista do sujeito, pára numa egologia, não é senão porque em nenhum momento renuncia a postular o eu como consciência constituinte.

A teoria do conhecimento, no sentido moderno, tem assim um valor fundamental, pois não ensina como chegar ao ser mesmo. Tem de proceder, por seu intermédio, a toda outra investigação filosófica, não só como uma propedêutica do saber, mas sim, mais decisivamente, como teoria do absoluto.

A consciência de que a relação com o objeto não é necessariamente a relação com o ser e a idéia de que a realidade fundamental da existência não é o eu pensante e como pensante, mas sim esse estabelecimento do ser anterior à atividade constituinte do ser eu, junto à evidência de uma original pertença ao ser, marcam, pois, o fim da concepção da teoria do conhecimento que se teve desde Descartes até Husserl. Na Contemporaneidade, essa exigência de um ‘conhecimento’ do ser e de uma ‘teoria deste conhecimento’ não pode seguir sendo ‘teoria do conhecimento’ só que referida a um objeto mais impenetrável e muito mais amplo que o objeto do saber objetivo, A comunicação com o ser na verdade original não coadjuva mais o ser, e nem o assimila nem tematiza sobre ele, mas é somente ‘deixar ser o ser’, estabelecer uma ralação de imediatismo com o ser que não é ainda um discurso sobre o ser, mas sim resposta a uma chamada, responsabilidade no sentido literal do termo.

De maneira que o conhecimento, se se dirige na filosofia contemporânea, mais além do objeto para o ser, não vai ao ser no mesmo movimento com que vai ao objeto. Como descrever positivamente este movimento? Buber é um precursor nesta busca. Sua doutrina sobre a relação Eu-Tu se nos mostra, desde esta perspectiva, como um agudo questionamento crítico da supremacia omniabarcante do sujeito cognoscente e da conseqüente relativização de suas esferas de experiência, incluída a experiência do outro, a objetos de conhecimento. Por outra parte, a busca por Buber - antes que em Heidegger - dessas estruturas anteriores à objetivação não o conduzirá a uma entidade inumana e neutra como o Sein des Seiendens heideggeriano, mas sim a um Seiendes que é precisamente outro, e assim à sociedade como primeiro acontecimento do ser.

A DISTINÇÃO FUNDAMENTAL ENTRE EXPERIÊNCIA E ENCONTRO

- Palavras fundamentais e modos básicos de relação -

Em Husserl e em Sartre, o acesso do eu ao outro está traçado na esfera da observação: o outro se situa no medium da percepção sensorial. Em Heidegger, o outro aparece no âmbito da atuação, da Fürsorge. Em Buber, no entanto, o âmbito ou lugar do tu é a linguagem. A relação Eu-Tu e a relação Eu-Isso são, antes de tudo, Grundwörter, palavras fundamentais ou protopalvras, palavras sobre as quais se fundamenta toda a linguagem das pessoas adultas e civilizadas. Quem está na relação com um tu ou um isso, fala, diz ‘tu’ ou diz ‘isso’, e o mesmo eu é somente ‘eu’ enquanto diz ‘eu’, ou seja, o eu da palavra fundamental Eu-tu ou o eu da palavra fundamental Eu-Isso: "Ser eu e dizer eu - escreve Buber - são uma só e mesma coisa; dizer eu e pronunciar uma das palavrearas fundamentais são uma só e mesma coisa. Quem diz uma palavra fundamental penetra nessa palavra e permanece aí".‘Está nela’ (Steht darin), ou como Buber diz também em outra passagem mais tardia: ‘Na realidade a linguajem não se fala no homem, mas sim o homem na linguajem’.

A Linguagem subjaze, pois, à esfera da subjetividade e a sua estrutura intencional. Se diz que o homem é o que adota numa ou em outra atitude fundamental, porém na realidade é a linguagem que ele fala, a protopalavra que ele pronuncia é o que põe o ser humano numa ou em outra atitude fundamental: ‘A atitude do homem é dupla segundo a dualidade das palavras fundamentais que pode pronunciar.’ Se diz que o homem é ‘o lugar privilegiado onde o ser se manifesta’ em sua dualidade, como tu ou como isso, porém na realidade é a linguagem o que constitui o medium da relação. E linguagem é, por conseguinte, aquela que pode e deve conduzir-nos, segundo buber, desde a insuficiência do delineamento idealista transcendental até a ‘profundidade do Zwischen’.

Por primeiro é preciso que reparemos isso nessa diferença fundamental entre a linguagem que diz Eu-Tu e a linguagem que diz Eu-Isso. A palavra fundamental Eu-Tu é, por essência, um ‘dirigir a palavra’, um ‘dizer’ (das Ansprechen), enquanto que a linguagem da palavra fundamental Eu-Isso é, por essência, um ‘falar sobre’, um ‘dito’(das Besprechen). ‘Tu’ é aquele a quem se dirige a palavra e que pode ser ‘outro’ em sentido eminente quando sou eu quem dirige a palavra, ou pode ser eu mesmo quando é a mim a quem está dirigida a palavra.

‘Dirigir a palavra’ e ‘falar sobre’ são, então, as duas dimensões fundamentais da linguagem que Buber assinala como dualidade do Grundwörter.

A linguagem, assim classificada, constitui para Buber o fundamento sobre o que se baseia a dualidade das atitudes fundamentais; ‘dirigir a palavra ‘e ‘falar sobre’ estabelecem dois modos de existência bastantes diferentes, pois de modo muito distinto se faz presente aquele a quem digo ‘tu’ e aquele a quem falo na terceira pessoa. Correlativamente também, de modo diverso se faz presente o eu segundo ‘digas tu’ ou ‘fale sobre algo’. O que dirige a palavra e o que fala sobre algo vivem em mundos distintos, opostos, pois ‘constitui um giro de 180 graus falar a ‘pessoa’ no lugar de falar dela’.

Não deixa de parecer tentadora a idéia de pensar esta articulação das Grundwörter em termos de intelectualidade. Ansprechen e Besprechen seriam intenções de ‘dirigir a palavra’ e de ‘falar sobre algo’, que remetem a um pólo subjetivo correlativo. No entanto, como ficou suficientemente dito, é bem certo que o ‘falar sobre algo’ se deixa interpretar sem resistência alguma segundo o paradigma da intencionalidade, a estrutura relacional Eu-Tu não permite tal interpretação em absoluto, pois faço objeto o outro enquanto falo dele na terceira pessoa.

‘Para o homem - escreve Buber -, o mundo tem dois aspectos fundamentais em conformidade com sua própria dupla atitude frente ele. A atitude do homem é dupla em conformidade com a dualidade das palavras fundamentais que pronuncia.’ Ao implicar estas palavras elas tomam posições (Haltung) fundamentais, são ditas com o ser (mit dem Wesen) e, enquanto tais, trazem à presença o ser mesmo, o testemunham. Buber diz: ‘As palavras fundamentais não significam coisas, mas sim relações...; as protopalavras não diz em algo que exista fora delas, mas sim, ao ser pronunciadas, fazem lugar, dão passo à existência (stiften sie einen Bestand)’. Por isso, quando a palavra ‘tu’ é dita, o eu da palavra fundamental Eu-Tu é co-dito (Mitgesprochen); e quando a palavra ‘isso’ é dita, o eu correspondente, o eu da protopalavra Eu-Isso, é também co-dito.

Buber distingue, pois, nesses dois planos de linguagem, entre aquela que é ‘estrutura presencial do ser’ e aquela que ‘vive na presença do ser’, entre aquela que é ‘figura do ser’ e aquela que ‘vem configurada pelo ser’. Ao ser pronunciada a palavra fundamental ‘Eu-Tu’, o eu se vive em relação com ‘algo distinto de si, com uma alteridade considerável’, enquanto que ao ser pronunciada a palavra fundamental ‘Eu-Isso’, o eu se vive em relação com ‘uma alteridade não conscientizada como tal’. Este algo não conscientizado em si é o que Buber denomina ‘objeto’ (Gegenstand), objeto de experiência e uso.

O experimentável o é sempre - pensa Buber -, antes de tudo, como representação (als Bild). O que na relação Eu-Isso se aborda como objeto é algo fixo, estável, que permite uma tipificação e uma paralisação na qual se fundamenta a validez do discurso científico. Também, não obstante, pode o objeto manifestar ‘o dinâmico’ (Bewegung) como ‘impulso vital’ que dinamiza o objeto desde o mais íntimo de sua particular configuração existencial: "Considero uma árvore: posso encará-la como uma figura, uma representação, porém posso percebe-la também como Bewegung, filamento de vasos unidos a um centro a um núcleo fixo e palpitante, sucção das raízes, respiração das folhas, permuta incessante de terra e ar, e mesmo o próprio desenvolvimento obscuro".Trataria-se, no entanto, de um dinamismo verificável, controlável, expressável em formulas e ralações matemáticas, o que permite a configuração das ciências biológicas. O experimentado como objeto pode também ser abordado como protótipo (als Exemplar): ‘Posso classifica-la também (a árvore) numa espécie e estudá-la como um exemplar típico de sua estrutura e modo de vida’. Ao fazer a abstração de sua peculiaridade concreta, se possibilita a extensibilidade de suas características a outros entes reais ou possíveis. E também pode ser expressão de uma lei (als Ausdrusck des Gesetzes) enquanto constitui uma constante fenomenologia: ‘Posso desfazer sua presença e forma - continua dizendo Buber - até o extremo de não ver nela mais que a expressão de uma lei; posso volatizá-la e eternizá-la somente como um número ou uma pura relação numérica’. Se o que me aparece como objeto fica circunscrito a umas funções às que fica reduzido, então, todo Gegenstand se situa num comportamento formalizado em leis e expressado em relações matemáticas.

De maneira que aquilo que abordo na relação Eu-Isso como objeto pode assumir contextos formais diversos e oferecer distintas possibilidades práticas. Para Buber, como fica dito, todo o experimentado na relação Eu-Isso, ou seja, todo o objetivado é também utilizável, pois manifesta uma disponibilidade para ser situado no âmbito da funcionalidade, para ser instrumentalizado. Por outra lado, a característica essencial de todo o objetivado e instrumentável, de todo Gegenstand, é estar rígido pela lei da causalidade (Ursächichkeit): "O mundo do isso é o reino absoluto da causalidade. Cada fenômeno físico perceptível pelos sentidos e cada fenômeno psíquico pré-existente, ou que se encontra na experiência própria é, necessariamente, causado (verursacht) e causador (verursachend). Não se executam daí os fenômenos aos quais se pode atribuir um caráter de finalidade, como parte integrante do conjunto do mundo do isso: tal conjunto tolera uma teologia somente se esta foi inserida como contrapartida parcial da causalidade e se não lhe prejudicar a completa continuidade".A palavra fundamental Eu-Isso e a relação a que dá lugar inclui, pois, o experimentar (erfahren), que continuamente constitui o mundo, e o utilizar (gebrauchen), que conduz este mundo aos fins múltiplos da vida; e a medida que aumenta este Eswelt se acrescenta também a capacidade humana de conhecer e usar. O conceito de existência fica, assim, articulado, para Buber, e delimitado como ‘o radicado na dimensão espaço-temporal’.

Em contraposição com o que sucede na atitude fundada na palavra fundamental Eu-Isso, quando é pronunciada a protopalavra Eu-Tu o eu vive na relação com algo irredutível a condição do Gegenstand, algo que se manifesta como índice da presença de uma alteridade em relação ao eu. Nesta mútua presença entre eu e tu se verifica uma espécie de ‘conhecimento de presencialidade’: ‘O tu não é produto da minha imaginação, nem uma expressão, nem algo dependente de minha consciência (Stimmungswert), mas sim o que está frente a mim; tem que ver comigo como eu com ele, porém de uma maneira diferente’. A relação Eu-Tu é, pois, oposição (Beziehung ist Gegenseitigkeit), a presença de um tu em sentido estrutural, e, ao mesmo tempo, da sua distinção de mim. Não há, pois, identificação, mas sim diversidade. Porém tampouco pode tratar-se de uma diversidade absoluta, pois ficaria então excluída a possibilidade da relação. Cabe dizer, em resumo, que nesta oposição interpresencial, a relação se caracteriza pelo fato de que nela os opostos são imediatos: "Entre eu e tu não se interpõe nenhum jogo de conceitos (Keine Begrifflichkeit), nenhum pré-saber, nenhuma representação; a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade (passa na unidade da presença). Entre o Eu e o Tu não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação (Keine Vorwegnahme). Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro".E posto que a relação Eu-Tu não tem ligação no eu nem no tu, nem no espaço que abarca e determina ambos, mas sim precisamente no âmbito ontológico por excelência do entre (zwischen) os dois, o imediatismo não é desaparecido no tempo: em palavras de Buber, ‘o presente não é aqui o que transcorre (Flüchtige) e passa (Vorübergleitende), mas sim aquilo que está frente a nós (Gegenwartende) e que dura (permanece) frente a nós (Gegenwährende)’.

As palavras fundamentais abrem, em conclusão, dois horizontes distintos de relação, segundo Buber: a relação de experiência e uso, na qual a realidade é formalizada, fixada e imobilizada como Gegenstand, e a relação de invocação, na qual o ser pessoal irredutível, como tal adquire sua consistência e valor próprios, tirando o status de objeto. Paralelamente o mundo se apresenta ao homem numa dualidade de formas: no encontro intervém integramente o ser de si mesmo com uma espécie de plenitude de unidade. A palavra primordial Eu-Tu é direta e se caracteriza pela reciprocidade ou mutualidade. Ela se diz, ainda que possa não se pronunciar-se, com o ser inteiro. Pelo contrário, a palavra fundamental Eu-Isso, que estabelece a relação de experiência e uso, nunca se diz com o ser inteiro, pois é a expressão própria de um eu que se sente como uma individualidade, que adquire consciência de si mesmo enquanto sujeito que conhece coisas e as utiliza; é dizer, enquanto sujeito que, empregando conceitos, põe ordem no caos de sensações ao serviço dos fins práticos da vida. Além do mais, o isso da palavra fundamental Eu-Isso pode ser também outro homem, um animal, Deus mesmo como alguém que é ‘pensado’, objetivado ou utilizado. Ao contrário, o eu que diz ‘tu’ vive como pessoa e tem consciência, não de coisas que utiliza ou poderá utilizar, ou sobre as que pensa, mas sim de si mesmo, de sua consciência pessoal, e tende a encontrar, não coisas, mas sim outras pessoas: ‘pessoa é alguém que, ao dizer tu, se sente carregado de um particular valor para estar em relação com a realidade, relação que não se faz condicionada pelo mundo da experiência física’. Se o eu é uma pessoa, o tu, por sua vez, não é ‘uma coisa entre coisas’, pois a relação, para ser verdadeira relação, tem que ser mútua. Cada um dos membros nela permanece real por si mesmo, independentemente do outro. E, o igual ao eu na relação é pessoa, pessoa é também o tu a quem se dirige.

A relação do eu com o tu é imediata e tem a característica da presença. Presente é, para Buber, o que persiste. O instante matemático só é um ‘agora’; na relação Eu-Isso não cabe o presente, pois os objetos que o homem conhece e utiliza substituem-se no tempo que transcorre. Para Buber, o objeto somente é percebido quando a duração terminar.

Talvez se compreenderá melhor agora em que sentido, no pensamento de Buber, as palavras fundamentais Eu-Tu e Eu-Isso não são consideradas como igualmente significativas. Buber deixa clara uma diferença de hierarquia no fato de que ‘somente a protopalavra dual Eu-Tu pode ser dita com o ser inteiro (mit dem ganzen Wesen), enquanto que a protopalavra dual Eu-Isso nunca pode ser dita com o ser inteiro’. Pois bem, como a relação estabelecida pela protopalavra Eu-Tu se move no nível pessoal, isto é, na confrontação com o que me parece como não-objeto, e enquanto a relação estabelecida pela protopalavra Eu-Isso se move no âmbito Gegenstand, poderia se interpretar esta diferença significativa como uma velada supervalorização exclusivista da relação Eu-Tu e uma conseguinte infravalorização, mais ou menos encoberta, do conhecimento objetivo e da praxis. Porém não cremos que isto seja assim; tal conclusão nos parece, quanto menos, precipitada. Pelo menos não é essa a opinião dos mais autorizados interpretes de Buber: "Nosso autor - diz G. Marcel - está muito longe de diminuir o conhecimento de experiência ou conhecimento científico; ele somente nos recorda com insistência algo que não devemos esquecer, a saber, que, sobre o mundo dos objetos, está suspendida a presença do tu como o ar sobre a terra. E no entanto este ar não é inativo, pode e deve converter-se em chuva benéfica".É evidente que aqui as metáforas não são suficientes, porém no caso são indispensáveis. O desafio para os filósofos continua sendo, segundo Buber, dar acesso a uma dimensão que somente pode ser concebida dinamicamente, e à que se tende inexoravelmente a congelar ao ceder a vertigem da objetivação. Buber se expressa nesse sentido taxativamente: "O homem não pode viver sem o isso... E mais, está maravilhosamente voltado a constituir um sistema e uma estrutura de idéias que constituam seu refúgio frente a agressão do nada. No entanto, quem somente vive no isso não é homem".

A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DO "ZWISCHEN"

\* A RELAÇÃO COMO ‘A PRIORI’ DO SER:

No pensamento naturalista ocidental da tradição ocidental a relação interpessoal tem sido considerada como algo a posteriori em relação à experiência das coisas; o encontro Eu-Tu seria uma emergência posterior, um descobrimento ou ponto de chegada a partir da experiência Eu-Isso. Se iria, pois, do isso, da realidade coisificada, ao tu humano. Buber, ao invés, pensa ao contrário: "No princípio - diz - é a relação (Im Anfang ist die Bezienbung) como categoria do ser, como disposição (Bereitschalft), forma compreensiva (fassende form)". As expressões ‘a priori da relação’, ‘tu inato’, são freqüentes em Buber e respondem a sua idéia de que não se esgota em sua faticidade, senão que constitui um ‘a priori transcendental’: ‘Eu-Tu seria o aberto onde se mostra o ser, como suposto gnoseológico, pois antes funda o ser mesmo numa original estrutura pessoal’.

A relação é tomada, pois, como a categoria fundamental do ser: a realidade é constitutivamente relacional. É suposto que nem sempre se considerou assim a relação na história da filosofia. Na Metafísica aristotélica, fundada sobre a base de uma concepção da substância com importantes ressonâncias físicas, define o ser como ‘o que é’, e a relação é considerada como categoria situada na esfera ou nível do aperfeiçoamento acidental do que é ou substância. Na realidade Aristóteles não utiliza um substantivo para nomear a relação, senão a locução pros ti, o que significa seu caráter de referência a algo de outro. A relação pressupõe, em definitivo, a substância, que é quem designa o que a coisa é.

Na interpretação que durante a Idade Média se faz da filosofia de Aristóteles se mantém, em termos gerais, esta tese da prioridade da substância. Contudo São Tomás define a relação como ‘afinidade entre dois seres segundo o que convém realmente um ao outro’, a relação só conspira a um ordo real que é garantia e condição de perfeição dos seres, mas não a essência ontológica deles.

Na filosofia moderna, o problema da relação sofre uma inflexão subjetiva e lógica com o empirismo e Kant; a concepção da relação como algo mental ou subjetivo é iniciada por Ockam e Suárez. Para os empiristas, a relação é uma idéia complexa, produzida por associação ou conexão de idéias simples. Isto levará, sobretudo a Hume, a planejar até as últimas conseqüências a questão do valor objetivo das relações que a mente estabelece. Kant, por sua vez, reduz a relação - junto com as outras três categorias de quantidade, qualidade e modalidade - a um sistema de juízos lógicos ou princípios puros da razão, que constituem as formas sintéticas sobre as quais se baseia o seu idealismo transcendental. Ao contrário da interpretação empirista, para Kant, a relação não pode provir de uma impressão sensível nem, como concluirá Hume, de um hábito que se apresenta repetidamente numa sucessão de fenômenos semelhantes, mas da atividade do entendimento que organiza a sucessão de fenômenos mediante uma categoria.

Os idealistas alemães, ao pretender uma superação do formalismo Kantiano, tratam de reduzir as categorias a seu princípio. Assim Fichte funda a relação na atividade do eu; Schelling considera as categorias de relação como as fundamentais para o conhecimento, deduzidas do espírito no segundo estado, que vai da intuição produtiva à reflexão. Em Hegel, a relação significa vinculação entre os momentos da dialética, enquanto que cada um remete necessariamente ao outro.

Em geral, nos interessa destacar a troca radical efetuada por parte da filosofia ulterior a Descartes no modo de delinear o problema da relação, relativamente como fez a filosofia realista antiga e medieval. E não pode ser senão assim, pois, na medida em que se atribui ao pensamento um papel constitutivo em relação à realidade, já não pode ter a mesma significação nem o mesmo interesse a questão do saber sobre se uma relação é real ou está simplesmente no espírito.

Na filosofia contemporânea, concretamente na fenomenologia de Husserl, o delineamento do problema da relação se efetua no marco de uma nova atitude ontológica. Pois, se entende o ser, antes de tudo, como o ser da consciência, esta consciência pode ser senão a consciência de..., estar essencial e estruturalmente referida aos entes que constituem o termo intencional dos atos em que consiste a consciência. A realidade é entendida agora, abertamente, como constitutivamente relacional.

Heidegger empreende uma articulação desta nova atitude ontológica. Para Heidegger, o Dasein se encontra originário e constitutivamente aberto. O outro é realmente distinto de mim, porém de algum modo pertence a constituição de minha própria realidade. O Dasein é o ente cuja essência está em sua existência; a constituição fundamental (Grundverfassung) do existente humano, segundo Sein und Zeit, é ‘ser no mundo’.

Quando se diz ‘ser no mundo’, não pretende Heidegger dizer que o Dasein está no mundo e tenha que estar nele, senão que o mundo pertence à constituição mesma do ser da existência humana. Sem coisas exteriores e sem outros Dasein não há nem pode haver existência humana. Por isso, o problema filosófico do solipsismo é um pseudo problema, pois quem disse eu disse também, ainda que não o admita, ‘mundo’. A fenomenologia de Husserl subjaze a este pensamento, pois, em sua análise do cogito cartesiano, Husserl havia posto as claras, como antes tivemos ocasião de ver, que tanto e ‘eu penso’, como o ‘eu sinto’, como o ‘eu quero’ implicam a presença intencional do pensado, sentido, querido. Minha consciência pura é constitutivamente consciência de, minha realidade não é estar só, senão com as coisas.

Nos interessa, no entanto, centrarmos no quién do ‘ser no mundo’ hedeggeriano, ou seja, o ente que ‘é no mundo’. Em relação a este quién diz Heidegger que pertencem a ele duas estruturas ontológicas da existência tão originárias como o ‘ser no mundo’, que são o ser com (Mitsein) e o coexistir (Mitdaisen).

Ou seja que este quién da existência humana ‘é no mundo’ de dois modos fundamentais: relacionando-se com as coisas do mundo objetivo, com os objetos que se constituem como tais mostrando-se como utensílios (Zeuge), e ralcionando-se com outras existências humanas com as quais coexiste. Qualquer atividade humana implica a existência das coisas e de sujeitos humanos exteriores ao eu; o existir remete sempre ao outro e aos outros. O quién é, pois, constitutivamente relacional: "Os outros - disse Heidegger - não quer dizer o mesmo que a totalidade dos restantes fora de mim da qual se destaca o eu; os outros são, antes de tudo, aqueles dos quais não se distingue um, pois entre os quais é também um". Coexistir é, portanto, ser em comum com o outro; o qual permite que com ele possa encontrar-me.

É fácil advertir as coincidências e discrepâncias, no que temos dito, entre os pensamentos de Buber e de Heidegger, ainda que Buber censure este como um ‘arrancar a existência da vida humana real’, assinalando nele a raiz última da ‘contradição heideggeriana’. Se Buber chega a conclusões distintas é, segundo ele mesmo, porque não esquiva ‘a existência real, ou seja, o homem concreto que só se da em conexão com a natureza do ser a que sua atividade se dirige’.

Porém para Heiddeger, esse ‘quién’, esse sujeito da existência em comum, não é nenhum existente determinado, nem o conjunto de todos os existentes, senão um sujeito essencialmente neutro, impessoal e inumano, a saber, o ‘se’ (das man) do ‘se diz’, ‘se faz’, ‘se pensa’, a generalidade anônima e niveladora. E pensa isto do seguinte modo: "Enquanto cotidiano ‘ser um com outro’ está no ‘ser aí’ debaixo do senhorio dos outros. Não é ele mesmo, os outros o tem arrebatado o ser. O arbítrio dos outros dispõe das cotidianas possibilidades de ser do ‘ser aí’. Mas estes outros não são determinados. Pelo contrário, pode representá-los qualquer outro... O quién não é este nem aquele; nem um mesmo nem a soma dos outros. O quién é ‘qualquer’, é das Man".

De maneira que, posto que meu existir é coexistir e posto que os outro sem sua impersonalidade absorvem meu ser e são quienes, na realidade existem como sujeito da existência comum, eu existo no mundo pendente de minha relação com os outros, fazendo o que se faz, pensando o que se pensa, dizendo o que se diz. Este se tira o homem em cada momento de sua responsabilidade. Em lugar de achar-se recolhida em si mesmo, a existência do ser humano se dissipa no das Man. No pensamento do Heidegger, a ‘existência com...’, a coexistência é um modo não autêntico de existir, uma trivialização da existência. Por isso, só a existência que se resgata de sua dissipação no das Man chega a ser si mesma, e, pelo mesmo, autêntica.

Dando um passo a mais, a experiência autêntica, em conseqüência com o dito, é, para Heidegger, a de quem descobre e aceita resolutamente a possibilidade mais extrema da existência: a de não existir, a da própria morte. Só a quem assim procede se revela o que em verdade tem a existência de ‘si próprio’ (eigen) e de ‘si mesmo’ (selbst), sua íntima e radical intransferibilidade. E quem assim existe está, sem dúvida alguma, radicalmente só; e ainda, o fato de aceitar esta possibilidade não perdoa o homem ter que seguir coexistindo com os demais. Pelo que a coexistência autêntica está em deixar aos outros ser livremente o que eles por si mesmos podem ser, soledade em comum na execução de um destino que tem como horizonte a própria possibilidade de morrer.

A análise do Dasein aproxima, pois, a uma existência ‘monológica’: "O homem com existência autêntica no sentido que Heidegger - escreve Buber -, o homem que é ele mesmo, não é já o homem que vive realmente com o homem, senão o homem que já não pode viver com o homem, o homem que somente pode levar uma vida real no trato consigo mesmo". Desde já que a interpretação heideggeriana pode, talvez, estar plenamente confirmada pela situação do homem na Contemporaneidade, o homem que se dissipa no ‘fora’, mentalmente nívelado, etc. Mas, como observa Buber, não seria de todo acertado ‘fixar a essência humana, a essência da existência segundo as inspirações de uma hora de pesadelo’.

O ‘si mesmo’ fechado em si, proposto por Heidegger, Buber contrapõe o zwischen como verdadeira esfera da autenticidade, e substitui a ‘soledade em comum’ heideggeriana pelo encontro Eu-Tu essencial como forma de verdadeira coexistência: "Mediante a relação essencial se quebram de fato os limites do ser individual e surge um fenômeno que somente assim pode surgir: um franqueamento de ser a ser que não permanece sempre ao mesmo nível, senão que alcança sua realidade em forma pontiaguda; uma co-participação de fato, não meramente psíquica mas sim ôntica". A relação dialógica nos abre a um mundo de sentido no qual se descobre que sempre há mais.

Com o fim de esclarecer a sua própria posição, Buber compara o ‘si mesmo’ da existência monológica a que Heidegger chegou, com o ‘si mesmo’ do ‘singular’ de Kierkegaard. O ‘fazer-se singular’ que Kierkegaard propunha ao homem como existência autêntica, teria como fim a relação com Deus. Seu sistema era um sistema aberto, ainda que somente se dirija a Deus. O Dasein de Heidegger, pelo contrário, constitui um sistema fechado em seus próprios limites: "A preocupação e a angústia eram, em Kierkegaard, essencialmente preocupação pela relação com Deus e angústia pela falta dela; em Heidegger, a preocupação é, essencialmente, preocupação por chegar a ser si mesmo e a angústia de não alcançar esta meta. O homem de Kierkegaard se encontra com sua preocupação e angústia só diante de Deus; o homem de Heidegger se encontra com sua angústia e preocupação só diante de si mesmo; mas como, na realidade, não é possível manter-se só ante si mesmo, se encontra com sua preocupação e sua angústia diante do nada". Para Buber, a existência transcende sua própria condicionalidade mediante a relação, na qual a essência de cada um toca com a do outro e, através dela, com o Absoluto. Na realização real do encontro, dirá Buber, "dada a condição humana atual, todo tu está inexoravelmente condenado a converter-se em isso", em objeto. Esta é a grande melancolia de nosso destino sobre a terra. Porém, por outro lado, o "sentimento do tu, quando o existente humano experimentou em sua relação com os tu particulares a decepção de ver-lhes transformar-se em isso, aspira a sobrepassá-los, ainda sem deixar-lhes de lado, para alcançar o Tu absoluto". O Tu que, pelo que se vê, aparece como o suposto fundamental em Buber.

Pois Buber reconhece que o encontro é algo contingente, algo ‘que vem ao homem por uma espécie de graça’, algo que começa e conclui, que pode ocorrer ou não. Frágil base para fundar uma ontologia se não fôra pela perspectiva que em si contém de encontro com o Absoluto, ou como Buber diz em outro lugar, com o ‘Mistério do Ser’: ‘Cada tu particular abre uma perspectiva sobre o Tu Absoluto’. Heidegger, com sua filosofia a margem de toda idéia de Absoluto pessoal, não pode superar a soledade metafísica. Por isso sua caracterização do existente humano como ‘ser para a morte’ tem tanto sentido e eco em nossa época. Esta soledade metafísica é acompanhada da ‘nihilidade’ ontológica que faz que o homem se sinta ‘arrojado’ à existência sem perceber sentido algum para a mesma. Só o fica, como possibilidade de ser autêntico, o frio enfrentamento com o nada. Mas estas conclusões não concordam com a tese programática que Heidegger estabeleceu como ponto de partida. Chega Heidegger assim a um assunto de difícil resolução; pois não formula a ontologia que prometeu. Porém, em rigor, tampouco Buber a faz. Fica as portas dela sem poder abri-las. Pois o Absoluto não resulta, para Buber, de investigação. Afirmar que o eu está aberto ao Absoluto através da relação não basta. Em conformidade com seus próprios princípios, não é possível discorrer sobre este Absoluto sem coisificá-lo em isso, o que deu margem à acusação de constituir uma ‘ontologia negativa’. Buber que pretende fazer uma filosofia do ser como relação, ficaria, filosoficamente falando, somente numa fenomenologia da relação que não desenvolve nem explicita suas implicações últimas, porque não pode fazê-la sem contradizer-se.

Ainda tendo razão, esta crítica precisa ser cuidadosamente tematizada. O discurso ontológico de Buber se configura como busca radical de uma apreensão da estrutura fundamental do que é. A esta apreensão é o que Buber denomina ‘metafísica’ e constitui para ele a condição de possibilidade da ontologia como reflexão crítica sobre o que se manifestou na metafísica. De maneira que, par Buber, a relevância fenomenológica do ser assume um valor indicativo e significativo em relação ao discurso ontológico. A pura análise fenomenológica revela, segundo Buber, ao eu constitutivamente inserido numa tripla relação, a saber, com o mundo, com a natureza, com os homens em sua manifestação pessoal e com as formas espirituais e inteligíveis: "Três são as esferas - escreve - em que surge o mundo da relação. A primeira é a da nossa vida com a natureza (Natur). A relação realiza-se numa penumbra como que aquém da linguagem. A segunda é a vida com os demais homens. A relação é aqui manifesta e explícita na forma de colóquio (offenbar und sprachgestaltig). Aqui poderemos endereçar e receber o tu. A terceira esfera é a comunicação com os seres espirituais (geistige Wesenheiten). Aí a relação, ainda que envolta as nuvens, se desvela pouco a pouco; é silenciosa (sprachlos) mas suscita a palavra (sprachzeugen). Não distinguimos nenhum tu, porém nos sentimos chamados e respondemos criando formas (bildend), pensando, atuando: dizemos com todo nosso ser a palavra fundamental, ainda que não possamos pronunciar ‘tu’ com nossos lábios".No fundo da análise, pois, aparece a necessidade de uma fundamentação que, segundo Buber, reside no Tu inato, absoluto, pessoal. De maneira que fenomenologia e ontologia são dois paradigmas que condicionam toda a investigação sobre o a priori do ser considerado como Beziehung. Não é possível deixar de pensar na influência que o pensamento maduro de Buber tem seu período místico-existêncial; em concreto nos interessa destacar agora a influência que na caracterização da ontologia buberiana tem suas juvenis investigações sobre o hassidismo e sua tentativa de renovação de uma Erlebnis do Absoluto verificada como diálogo com o Tu eterno ou Pessoa absoluta, e que configurava a existência e o destino do homem no espaço de uma responsabilidade para o ser e para o valor. Seu contato com o hassidismo influi, pois, sem dúvida, em Buber e em sua tomada de posição ontológica, que adota a relação como princípio, uma relação na qual vem decifrado o Ursprung de si e de todo outro ente situado no mesmo espaço existencial. Mas esta posição ontológica fica circunscrita consciente e deliberadamente por uma reserva para toda formulação teorética sobre esta relação do eu com o Absoluto: ‘Capta o sentido da existência somente quem, sem retrocessos nem reservas, permanece firme (stanbhält) ante todo o poder da realidade e responde de forma vivente... Aquele que tenha como objetivo a experimentação da experiência destroi a espontaneidade do mistério e passa necessariamente por outro significado’.

\* O EU ABSOLUTO COMO DIMENSÃO FUNDANTE:

Juntamente com o desenvolvimento teorético da diferença essencial entre experiência e encontro, o outro aspecto mais característico e fundamental do pensamento de Buber constitui a invocação ou interpelação de um Tu eterno, indicado como dimensão na qual unicamente se faz possível o encontro com um tu humano; fundamento, pois, numa re-ligação originária, de toda relação verdadeiramente interpessoal.

A relação Eu-Tu não é a conclusão do pensamento de Buber nem a construção teórica de nenhum pensamento, senão o que fundamenta a experiência e a existência, estabelecendo o domínio da comunicação primordial e dos intercâmbios comunicativos cotidianos. Por sua vez, o suporte, a dimensão significante, o marco de referência em cujo âmbito se desenvolve é o que abre a palavra fundamental eu-Tu absoluto, cimento último do pensamento buberiano. A conexão entre indivíduo e indivíduo supõe um movimento vertical e descansa sobre o fato da vinculação da conexão eu-tu com o Tu absoluto. É nesta atmosfera de inspiração religiosa na qual se desenvolve toda a busca buberiana das implicações teóricas do fato da relação de interpelação eu-tu. Este é o pano de fundo da afirmação de Buber de que a espiritualidade do homem, sua religiosidade, não está senão no fato, para o homem, de ser com o homem, e não perdido na massa nem abandonado na soledade. Eis aqui também a atitude de pensamento idônea para manter aberta a possibilidade originária e a atualização da relação com o Absoluto, com o Invisível, com o não dado, na aproximação pelo homem ao outro homem interpelado como tu.

O que devemos advertir diante disso é que o sentido último da reflexão de Buber não é outro que o de uma busca radical do fundamento; melhor dizendo, uma intenção de compreensão o mais fiel possível da relação entre realidade e fundamento, entre a existência e a razão ou força que a sustenta. E enquanto não é senão isto o que todo pensador que pensa de maneira radical, fundamentalmente busca, Buber deve antes de tudo ser considerado como pensador em sentido estrito, precedido e permanecendo como central esta consideração em relação a outras, de caráter secundário, a respeito de si é preciso catalogar sua aportação no espaço do que chamamos geralmente filosofia ou no que designamos com o nome de teologia. Só isso ficaria como realmente importante: pensador, no sentido mais rigoroso, é aquele que pensa sempre e somente o fundamento. É a característica do pensamento de Buber um indeclinável e progressiva tensão unificadora para o fundamento que atravessa e liga todas suas etapas. Por exemplo, nas obras do primeiro período, debaixo da influência do hassidismo e de sua religiosidade direta, o amor a Deus e aos homens constituiria o motivo unificador. Depois, debaixo da influência dos místicos alemães, especialmente Eckhat e Boehme, e ao contato com as místicas orientais, a unidade se busca no progressivo renascer do Absoluto que subjaze a alma humana. Na etapa representada por Daniel. Em Gespräche von der Verwirklichung, a unidade se perfila como ‘realização’, em profundidade, da realidade e do sentido. Por último, no período maduro do pensamento de Buber, se descobre como unidade de diálogo na qual o eu e tu se sustentam e religam, precisamente no zwischen que os promove, os fundamenta e os abre a um complemento processual.

No pensamento de Buber, dizer eu-tu ou eu-Tu absoluto é estar numa relação absoluta, não havendo entre ela nenhum outro princípio fundador que ela mesma. Fica descartada, pois, necessariamente, toda suposição de qualquer realidade entre ela que, em último termo, terá que ser pensada segundo o modelo dos objetos, fazendo uso das generalizações e ideais próprios do saber. Este retraimento do Absoluto, que autoriza a categoria de relação em toda filosofia que começa com ele, define um regime de verdade essencialmente diferente do que rege o Absoluto posto pelos filósofos do ser, da substância ou do sujeito. Pois para aparecer uma verdade ontológica caberia enunciar assim: ‘não é possível ser um membro sem o outro’. E é dada por regra ao pensamento não pensar a relação como um composto de um ‘e’ outro, é obrigá-lo a pensar a relação ‘antes de’, ou melhor e mais exatamente, entre os termos. Isto é, certamente, obrigar ao pensamento a apartar-se de suas formas habituais de pensar, mas também descobrir-lhe, neste mundo, outro, no qual talvez não havia ‘pensado’ em realidade, descobrir-lhe uma via concreta que transgride o pensamento porém conduz o homem ao coração de seu ser, onde está re-ligado na relação originária: "O acontecimento incondicional do encontro transgride pensamento e ser. É um puro diálogo, pura relação que nenhuma presença comum espiritual envolve... Estou envolto a outro, não por causa de uma proximidade física ou psíquica, nem tampouco em virtude de nossa união substancial, senão porque o tu é absolutamente outro". O saber do objeto colocará fim à plenitude existencial contida no encontro, na relação eu-tu, que não repousa senão na pura coexistência do eu com o Tu absoluto.

Perguntar, pois, como uma relação entre a singularidade do eu e o Tu absoluto é possível, só pode fazer-se desde a suposição do que, segundo a mensagem de Buber, está superado: a preocupação por um princípio unitário debaixo da dualidade essencial da relação ou sobre ela mesma. A tese fundamental de Buber é que ‘a princípio é a relação’ (Im Anfang ist die Beziehung), e que o mundo concreto em que esta relação se atualiza é a linguagem em diálogo, que vai assim até a borda da divindade. O diálogo aqui não é, pois, uma simples metáfora. Buber insiste sobre o movimento inerente à palavra que não pode estar contida naquele que a enuncia senão se apodera do que a escuta e a acolhe, e lhe transforma respondendo. A palavra é esse ‘entre os dois’, o zwischen. O diálogo não funciona, pois, como uma síntese da relação senão como seu desdobramento próprio. Em conclusão, mais além da essência imediata do encontro, que se atualiza no zwischen da palavra, não se pode captar nada sem diminuir a presença: ‘A relação através da linguagem é pensada por Buber como uma transcendência irredutível na imanência’.

O encontro não ‘se representa’, pois num ou noutro dos termos que se encontram, nem tampouco numa realidade espacial neutra que os abarque e determine, senão que tem lugar, muito precisamente, ‘entre os dois’, numa dimensão que não é acessível mais que a eles. Gabriel Marcel, em seu Journal Métaphisique, falará também deste ‘entre os dois’ pois, também em sua opinião, só uma relação de ser a ser pode chamar-se verdadeiramente espiritual. Marcel compartilha com Buber esse questionamento do primado espiritual, que na tradição ocidental, se conferiu ao ato intelectual do saber considerado como ato espiritual por excelência. O reverso deste questionamento é, para ambos os filósofos, a presença que, na objetividade das coisas a conhecer, se limita e se deforma, se reduz e falseia. Tanto para Buber como para Marcel, a relação que atualiza e concretiza a plenitude humana não tem, pois, o caráter de uma intencionalidade tematizadora da experiência, senão o de uma inovação ao outro na presença, um encontro interpessoal. Não é, portanto, a verdade, no sentido da ciência contemporânea ou da filosofia científica, a significação última deste pensamento da relação eu-tu, senão a socialidade irredutível a um conhecimento, a socialidade estabelecida como primeiro acontecimento do ser. Daí que Levinas se pergunta por que Buber, posto que rompe, na descrição da relação eu-tu, com uma ontologia do objeto e da substância, e traz esse questionamento inicial e básico do conhecimento como ato espiritual por excelência, por que continua Buber caracterizando a relação eu-tu em termos de ser; o zwischen é qualificado por Buber como ‘categoria do ser’, e ele mesmo designa freqüentemente seu pensamento como uma ‘ontologia fundamental do zwischen’. Se fazermos caso à letra dos textos, então, efetivamente, como suspeita Levinas, é o ser o que permanece ainda em Buber como referência última do sentido. Porém cabe perguntar-se: É toda relação com o ser, a final das contas, redutível a uma experiência, a um conhecimento que passaria a converter-se, por sua vez, em modalidade deste ser? Não é o momento da objetivação e do discurso, da experiência, distinto e posterior à presença, ao respeito e a resposta ante outro? Uma coisa é a experiência da socialidade e outra a socialidade mesma, a qual, como disse Levinas, "não se dobra sobre si, como o esse do ser, o qual sempre se dá à compreensão do ser acreditando, sempre de novo, no idealismo; arranca do inter esse, cujo sentido só tem significado no pensamento absolutamente reto".

O peculiar de Buber é, como temos desenvolvido. o pensamento da relação eu-tu como diálogo. A relação de transcendência, última e fundamental, tem seu lugar próprio na linguagem. Neste caso se diferenciam, basicamente, os pensamentos de Buber e de Marcel: ‘Sem dúvida - escreve Marcel - a intuição fundamental de Buber fica a meus olhos incondicionalmente válida, porém subsiste a questão de saber como pode ela traspassar ao plano da linguagem sem degenerar por isso. Porque esta transposição sofre graves dificuldades’. É necessário fazer-se notar a este respeito que Marcel, como antes Bergson e muitos outros depois de Platão, pensa que a linguagem manifesta-se como inadequada para expressar a profundidade da vida interior.

O eu-tu seria uma vivência de imediatismo impossível de expressar mediante a palavra. Daí que Marcel recorre a noções de ‘encarnação humana’ e ‘mistério ontológico’. Para Buber, ao contrário, essa interpelação ao outro, é uma relação imediata; a linguagem não a mediatiza, senão que constitui sua essencialidade própria. Relação de imediatismo nem pode converter-se, enquanto tal, à relação eu-isso.

Assim sendo, esse tu da relação dialógica é, por excelência, o Tu absoluto - "Cada tu particular abre uma perspectiva sobre o Tu absoluto; mediante cada tu a palavra fundamental se dirige ao Tu eterno" - a relação eu-Tu absoluto não pode entender-se como uma ‘intenção’ do ser por antonomásia, como suprema qualificação do divino, senão como um compromisso com o Invisível, e com o Invisível pensado não somente como o não factível a nossa experiência sensorial, senão como o incognoscível em si, não tematizável e ‘sobre o que’, em frase Wittgenstein, ‘não se pode dizer nada’. Só cabe ‘dirigir-lhe a palavra’, dizer-lhe Tu, abrindo então uma dimensão de sentido na qual, frente a todas as demais dimensões do pensamento, não assimila nenhuma essência representada, contida no ‘dito’: "A relação com o outro não é possível mais que na esteira - mesmo sendo ignorada ou explícita - da religiosidade originária; e, inversamente, descrevendo um círculo, no qual não tem nada de vicioso, a partir da relação com o tu humano, Buber retoma a relação mesma com o Tu eterno, encontrando-se esta, afinal das contas, fundamento daquela". Isto inclusive se a relação retomada na relação com o outro é entendida em níveis que não tem nada de ética, como são o mundo da natureza ou o das entidades espirituais (geistige Wesenheiten).

Portanto, nem representação, nem saber, nem ontologia, em último termo, senão dimensão na qual se situa o Outro interpelado como tu, é dizer, na linguagem de Buber, ‘metafísica’ como condição prévia.

Lendo a Buber, o universo se converte em tão amplo como possível, e o pensamento não conhece apenas repousa. Para alguns críticos, ao contrário, determinadas questões se impõem, antes de tudo, inevitavelmente: onde nos conduz, afinal de contas - se perguntam -, uma filosofia do inefável? Qual é o caráter de uma teoria que cala quando é preciso dizer a palavra decisiva? Estas questões críticas convém, certamente, delineá-las sem esquecer a Buber como discípulo que reflexiona a partir da lição de irracionalismo ou, quando menos de anti-intectualismo de alguns de seus mestres. Porém isto não tem porque implicar, para Buber, a qualificação - ou desqualificação -, de irracionalista. Porque então, teríamos que nos perguntar também se toda a geração pós-nietzscheana, incluídos Dilthey, Bergson e o mesmo Heidegger, deixam eles, acaso, no fundo, uma doutrina coerente e duradoura. Não se trata, em todos eles, de descobrimentos, sugestões que, por sua ambigüidade, despertam e comovem, convidando o pensamento, dando o que pensar, em lugar de transmitir um pensamento consolidado doutrinalmente? Porém, ainda assim, a obra de Buber n ao é só o descobrimento, a guisa de novidade intelectual, junto à objetivação, de uma ‘curiosa’ relação denominada relação eu-tu. Para a história das idéias, esta ascensão ao Absoluto como a um Tu eterno ou um absolutamente Outro, haverá de testemunhar significativamente o final de certa ‘metafísica do objeto’, na qual Deus se deduz como o Incondicionado a partir deste objeto, por um movimento de inferência ou fundamentação; e ao mesmo tempo testemunhará o questionamento da exclusiva ‘inteligibilidade’ do fundamento que questiona também a objetivação e a tematização como únicas fontes do sentido.

CONCLUSÃO

O ACESSO AO OUTRO NA VERDADE COMO EXISTÊNCIA AUTÊNTICA

Para Buber a verdade tem antes de tudo o caráter de um vínculo, de uma ligação que, no entanto, há de deixar o outro ser permanecer em sua alteridade: "É preciso executar esse ato de adentramento numa dimensão peculiaríssima, como ato vital... Não é possível que percebamos senão o que, num estar presente, se nos oferece.; neste caso captamos a verdade".O decisivo é esse manter a alteridade do outro na Verbundenheit precisamente. O eu não assimila o tu como se tratasse de um objeto a mais, nem fica absorvido nele estaticamente. A verdade não é a reflexão sobre esta relação e esta vinculação, senão a relação e a vinculação mesmas. O problema da verdade é resolvido por Buber na relação social como relação eu-tu, relação de responsabilidade e de diálogo.

Trata-se de uma relação recíproca: o eu, em sua relação com o tu, se relaciona consigo através do tu, se relaciona com o tu como aquele que se relaciona com o eu e ‘como se esfregasse com a pele do tu’. Volta a si mesmo através do tu, que deve ser distinguida desse modo de experiência da Einfüblung, na qual o sujeito ‘se põe em lugar do’ outro, esquecendo-se em certo modo de si. Na Einfüblung, o eu se esquece, e não aparece como o tu do tu, enquanto que toda a agudeza do Umfassung reside na atualidade do eu.

De maneira que a Verbundenheit reside na reciprocidade do eu-tu, no diálogo no qual o eu se relaciona com o tu precisamente porque é outro em sentido eminente. essência da palavra não consiste, pois, inicialmente, em sua significação e em seu poder narrativo, senão na resposta que suscita. A palavra não é verdadeira porque o pensamento que enuncia corresponde a coisa ou manifeste o ser, mas é verdade quando procede da relação eu-tu que é o processo ontológico mesmo. A palavra é verdade quando cumpre a reciprocidade da relação, suscitando a resposta e instaurando à pessoa singular única capaz de dar resposta: Enquanto nos contentamos - escreve Buber - com nos possuir como a um objeto não nos inteiraremos do homem mais do que como uma coisa entre coisas, e não se nos fará presente a totalidade que tratamos de captar; e claro que, para poder capta-la, temos de entrar em relação com o homem singular". Assim é que Buber supera a noção estática da verdade.

POST-SCRIPTUN

Nos primeiros dias de fevereiro, fui convocado, novamente, a fazer frente contra as forças do mal junto ao porta-aviões das forças nacionais do Bem. Ao chegar tive a grande alegria de encontrar um 'velho amigo' combatente de guerra, que vinha para o sua primeira missão nesse porta aviões. Estavam conosco também alguns outros combatentes, dando como total nove tripulantes; alguns veteranos, outros inexperientes, com características diversas: espião, perito em detectar minas, especialista em elaborar estratégias, mas também existiam os que buscavam apenas fazer carreira (os que estavam 'em cima do muro') e esses formavam-se da maioria do grupo.

Após alguns dias de estudo e planejamento do combate a ser enfrentado, surgi a divisão das funções para cada tripulante. Recebia uma nova missão, em relação ao último combate, a qual deveria executar juntamente com o meu 'velho amigo'.

A luta começou, mas percebemos que entre os nossos superiores, que neste ano constituíam uma equipe deferente em relação às dos últimos seis anos, havia interesses que não tinham como meta levar e aceitar a verdade do ser de cada um. Pois usavam como tática de combate "o um-com-o-outro coletivo, que preocupava-se em conter dentro de limites a tendência da pessoa para o um-em-direção-ao-outro. É como se os homens vinculados num grupo só devessem juntos estar voltados para a obra do grupo e, somente em encontros de valor secundário, devessem dedicar-se aos parceiros pessoais tolerados pelo grupo".

No entanto, durante os primeiros anos de batalha, onde aprendemos toda a técnica do combate contra o mal, nossos mestres nos ensinaram que "a única coisa importante é que o outro aconteça como este outro determinado", mesmo que este seja o inimigo, pois quando somos o que o nosso ‘ser é’, não corremos o risco de perder a identidade mesmo na relação com o inimigo.

Meu ‘velho amigo’ em maio, deste ano, me alerta que o fator decisivo para conseguirmos vencer a batalha era: "o não-ser-objeto, pois enquanto as coisas se dão desta forma, a realidade característica do inter-humano, o mistério do contato, já está fortemente eliminado" e por isto ficaríamos encurralados em nosso próprio porta-aviões.

dos ‘dias de luta’ continuavam, mas a convivência no porta-aviões estava ficando cada vez mais catastrófica. O ‘ser’ não predominava e o ‘parecer’ assume o domínio.

O mistério já não é mais algo de originário e criativo, mas uma doutrina política. Política do Mistério, que fez surgir duas espécies de existência humana no cotidiano de nossa vida: "uma delas pode ser designada como a vida do ser, a vida determinada por aquilo que se é; a outra, como a vida a partir da imagem, uma vida determinada pelo que se quer parecer".Sendo que "o homem que vive conforme o seu ser olha para o outro precisamente como se olha para alguém com que se mantém relações pessoais; é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’; é verdade que naturalmente, ele não deixa de ser 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".

Nas aulas de tática de guerra era evidente a valorização dada pelos superiores àqueles que viviam somente no parecer, na simulação, no simulacro. Os superiores tinham o caracter de propagandista, pois este "não se interessa em absoluto pela pessoa que ele quer influenciar, enquanto pessoa; quaisquer características individuais são para ele significativas somente na medida em que pode delas tirar proveito e conseguir a adesão do outro para os seus objetivos e para isto ele tem que chegar a conhecê-las... isto porque, tudo aquilo que é individual é antes um estorvo, ele se interessa simplesmente pelo ‘mais’- mais membros, mais adeptos, uma superfície de apoio crescente. O meio político, onde ele governa na sua forma extrema, significa como neste caso: apoderar-se do outro, despersonalizando-o". "O propagandista que se impõe não crê sequer realmente na própria causa, pois não confia na possibilidade de que ela atinja seu efeito por suas próprias forças".

Porém, os ensinamentos dos nossos antigos mestres continuavam persistentes em nosso fundamento de ação. Ensinamentos que nos levavam a entender que "qualquer que seja em outros campos o sentido da palavra ‘verdade’, no campo do inter-humano ela significa que os homens se comunicam um-com-o-outro tal como são. Não importa que um diga ao outro tudo que lhe ocorre, mas importa unicamente que ele não permita que entre ele e o outro se introduza sub-repentinamente alguma aparência. Não importa que um ‘se abandone’ perante o outro, mas importa que ele permita ao homem com o qual se comunica de participar do seu ser. É a autenticidade de inter-humano que importa; onde ela não existe, o humano também não pode ser autêntico". Pois aquele que "propicia a abertura, crê na força primitiva que se espalha em todos os seres humanos para crescer dentro de cada um, tornando-o uma figura particular; ele tem fé que este crescimento só necessite em cada momento do auxílio prestado nos encontros, auxílio que também ele é chamado a dar".

"Ele luta com maior ou menor sucesso, mas nunca em vão, mesmo quando pensa que está sendo derrotado. Às vezes ele precisa pagar caro pela vida a partir do Ser, mas o preço pago nunca é demasiadamente alto", mesmo que se tenha que pagar com a próprio vida.

Meu ‘velho amigo’ entendia que não existia o ser irremediavelmente mau que vivesse só no parecer e que por isso não poderia se redimir; porém para tal pessoa certamente torna-se mais difícil perfurar a crosta cada vez mais endurecida que se formou sobre o ser. No entanto é assim que se origina a falsa perspectiva de uma natureza imutável. Ela é falsa; a fachada é enganosa; o homem, enquanto homem, pode ser redimido".

Na crença de que todos os tripulantes e superiores se redimissem inclusive ele, pois é necessário estar constantemente aberto ao originário, meu ‘velho amigo’ continua a lutar, porém todos já ‘o viam com maus olhos’, pois deixou mostrar que a verdade se concretiza a partir da relação, no entre (zwischen), que implica o ser e não o parecer; denunciava assim ‘fechamento’ em relação ao originário que os superiores estavam valorizando, e que também era favorecido pelo fato de estarmos num porta-aviões ‘ilhados’ de qualquer conta social, onde muitos dos tripulantes estavam aderindo tal idéia.

Por isso, numa manhã, de 8 de junho, meu ‘velho amigo’ é abatido num vôo que tinha como finalidade reconhecer a região que estávamos adentrando.

A notícia de confirmação da sua morte só chega em 2 de agosto. Po que tanto tempo para confirmar o incidente? E por que ainda, a informação não chegou completa, pois não dizia quem o abateu em vôo? Tudo, fruto de uma política do mistério que não possibilita margem para a autenticidade do ‘ser’, mas somente a do ‘parecer’.

O ano continua, porém os tripulantes tomam posições diferentes frente a denominada "Razão Burra" que possue justificativa lógica e de análise sobre tudo o que possa feri-la ou superá-la, mesmo que tal superação seja por meios lógicos e analíticos, pois além destes recursos racionais eles, os superiores, detinham um poder que também é denominado "Poder Burro".

Assim, os que estavam ‘em cima do muro’ com a premissa de que o fim justifica os meios, pois além do mais também queriam altos cargos, adotaram e aceitam viver segundo o ‘parecer’, outros que eram a minoria, um ou dois dentre os oito tripulantes que restaram, continuam seguindo os ensinamentos originários dos antigos mestres: "Quem reconhece realmente quão longe a nossa geração se transviou da verdadeira liberdade, da livre generosidade do Eu e Tu, deve, por força do caráter de missão de todo grande conhecimento deste gênero, exercer ele próprio - mesmo que seja o único na terra a fazê-lo - o contato direto e a este não abdicar, até que os escarnecedores se assustem e percebam na voz deste homem a voz de sua própria nostalgia reprimida".

PEQUENO DICIONÁRIO

als Ausdrusck des Gesetzes - expressão de uma lei

als Bild - como representação

als Exemplar - protótipo

Bereitschalft - disposição

Bewegung - dinâmico

Beziehung ist Gegenseitigkeit -significado é contrário (contrariedade)

Bildend - criando formas

das Ansprechen - dirigir a palavra

das Besprechen - falar sobre

Dasein - Ser aí

das Es - Isso

Eigen - si próprio

Erfahren - experimentar

Erlebnis - vivência

Fassende form - forma compreensiva

Flüchtige - transcorre

Gebrauchen - utilizar

Geistige Wesenheiten - comunicação com os seres espirituais

Gegenstand - objeto de experiência e uso

Gegenwährende - dura (permanece) frente a nós

Gegenwartende - está frente a nós

Grundverfassung - constituição fundamental

Grundwörter - palavras fundamentais ou protopalvras

Haltung - posição

Im Anfang ist die Beziehung - no princípio é a relação

Keine Begrifflichkeit - jogo de conceitos

Keine Vorwegnahme - antecipação

Mitdaisen - coexistir

Mit dem ganzen Wesen - com o ser inteiro

Mit dem Wesen - com o ser

Mitgesprochen - re-dito

Mitsein - ser com

Natur - natureza

offenbar und sprachgestaltig - forma de colóquio

Sein und Zeit - ser no mundo

Selbst - si mesmo

Sprachlos - silenciosa

Sprachzeugen - suscita a palavra

Steht darin - Está nela (permanece)

Stiften sie einen Bestand - (as palavras fundamentais) dão passo à existência

Stimmungswert - dependente de minha consciência

Ursächichkeit - causalidade

Ursprung - sentença

Verursachend - causador

Verursacht - causado

Vorübergleitende - passa

Welt - mundo

Zeuge - utensílios

Zwischen - Entre

BIBLIOGRAFIA

\* PRINCIPAL:

- BUBER, M. Eu e Tu. 2 ed. São Paulo, Cortez & Moraes, 1993.

- BUBER, M. Do Diálogo ao Dialógico. São Paulo, Perspectiva, 1982;

( Col. Debates - 158).

- BUBER,M. Qué es el hombre? México, 1970

- HEIDEGGER, M. El ser y el tempo, trad. cast. de José Gaos, México

1968

- LEVINAS, E. Totalidad e Infinit - Ensayo sobre la exterioridad,

Salamanca,1977

- LEVINAS, E. Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie en ‘Revue

Internacinale de Philosophie’ 32 (Paris 1978) - Inserido no livro de ‘Diego Sánchez Meca:

Martim Buber - Fundamento existencial’

- MECA, Diego Sánchez, Marim Buber - Fundamento existencial.

Salamanca, Editorial Herder, 1984; (Col Biblioteca de Filosofia - 17)

\* COMPLEMENTAR:

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. 2.ed. São Paulo, Mestre

Jou, 1982.

- BUBER, M. Imagens do Bem e do Mal. Petrópolis, Vozes, l992.

- BUBER, M. O Socialismo Utópico. 2.ed. São Paulo, Perspectiva,

l986; ( Col. Debates ).

- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis, Vozes, 1993.

- GARAUDY, R. Do anátema ao diálogo. 2.ed. Rio de Janeiro, Paz e

Terra, 1969.

- GILES, T. R. Buber in História do Existencialismo e da

Fenomenologia. 2.ed. São Paulo, EPU e EDUSP, 1975.

- GUSDORF, G. A fala. Rio de Janeiro, Despertar, 1970.

- JESUS, J. T. A relação dialógica no pensamento de Martin Buber.

Síntese Filosófica. Faculdades Salesianas Integradas de Lorena,

1990.

- SEVERINO, E. A Filosofia Contemporânea. Portugal, Edições 70,

Gráfica Maia Lopes, 1987.

- SIDEKUM, A. A Intersubjetividade em Martin Buber. Caxias do Sul,

EST/UCS, 1979.