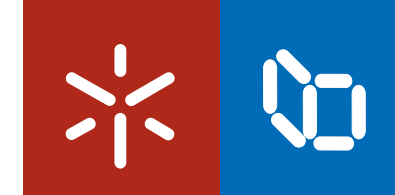




João Tchapinga Tchitokota  
**Pensar o Conceito de Relação na Filosofia de Martin Buber  
Explorando a Dimensão Dialógica da Existência Humana**

Uminho | 2009

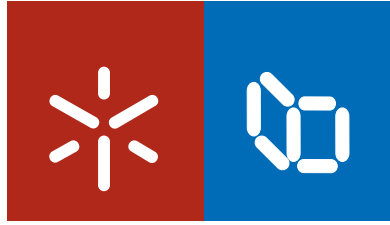


**Universidade do Minho**  
Instituto de Letras e Ciências Humanas

João Tchapinga Tchitokota

**Pensar o Conceito de Relação na Filosofia  
de Martin Buber  
Explorando a Dimensão Dialógica da  
Existência Humana**

Abril de 2009



**Universidade do Minho**  
Instituto de Letras e Ciências Humanas

João Tchapinga Tchitokota

**Pensar o Conceito de Relação na Filosofia  
de Martin Buber  
Explorando a Dimensão Dialógica da  
Existência Humana**

Tese de Mestrado em Ética e Filosofia Política

Trabalho efectuado sob a orientação do  
**Professor Doutor José Manuel Robalo Curado**

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO PARCIAL DESTA TESE, APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE

Universidade do Minho, \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_

## NOTA DE AGRADECIMENTOS

Aos meus amados pais que me lançaram no desafio da existência e que são a minha primeira e fundamental escola;

Ao Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento pela providencial bolsa de estudo que permitiu e sustentou esta investigação e a concretizou com o nosso empenho;

Ao meu estimado orientador Prof. Doutor Manuel Curado, que com empenho, mestria e sentido do outro soube direccionar esta dissertação para o contributo que dela se espera;

Uma palavra expressa e sincera de reconhecimento à todos aqueles que de forma directa contribuíram significativamente para a concretização deste projecto com os seus comprometidos gestos de humanidade;

Aos meus colegas que juntos partilhámos tristezas e alegrias, próprias de uma academia nos quais habita o sonho de ser e construir uma existência em sentido próprio, ou seja, autêntica como o caminho de busca e construção de um mundo melhor;

A todos eles e por todos os motivos acima evocados manifesto o meu eterno louvor.

Tomar decisões é a actividade humana mais importante. Criamos as nossas vidas ao fazermos escolhas.

Sören Kierkegaard.

O mundo não é humano só por ser feito por seres humanos, e não se torna humano só por nele se fazer ouvir a voz humana, mas sim, e só, quando se torna objecto de diálogo. Por muito que as coisas do mundo nos afectem, por muito profundamente que nos abalem e nos estimulem, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com os nossos semelhantes. Só falando daquilo que se passa no mundo e em nós próprios é que o humanizamos, e ao falarmos disso aprendemos a ser humanos.

Hannah Arendt.

O encontro (relação) é o que dá conteúdo à vida humana.

Martin Buber

## RESUMO

Esta dissertação, sobre o Conceito de Relação na Filosofia de Martin Buber, tem como objectivo primordial uma abordagem sobre o sentido da existência humana como coexistência e como caminho de redescoberta do sentido do humano. Nesta dissertação concentramo-nos na problemática do conceito de relação defendido por Buber como o elemento fundamental na busca da identidade humana. Esta reflexão sobre o sentido da existência como coexistência é fundamental para a redescoberta do sentido do outro como alteridade que interpela, cujo encontro se concretiza no diálogo que implica disponibilidade, reciprocidade e responsabilidade.

Buber parte das objectivações do ser humano, critica e dialoga com a tradição filosófica ocidental para apontar um novo sentido para a compreensão da existência humana. A relação *eu-tu* é a realidade fundante do existir e coexistir humano. O sentido da existência descobre-se no encontro com o outro como alteridade que interpela. O outro já não é um objecto, mas uma evocação de sentido através do qual o eu descobre a sua identidade, onde a reciprocidade se configura como o fundamento da responsabilidade no seu sentido ético.

A nossa abordagem está orientada para o grande debate contemporâneo sobre a realidade do outro. Isto implica discursar sobre a alteridade, a liberdade, a autonomia, a responsabilidade e a reciprocidade. Esta abordagem pressupõe como condição a própria disponibilidade como abertura à realidade do outro e como evocação de sentido. Com isto o outro mantém a sua alteridade e não é objectivado.

Palavras-chave: Martin Buber, antropologia, ética, filosofia política, liberdade, responsabilidade, disponibilidade, abertura, reciprocidade, existência, coexistência, comunidade, relação, outro, diálogo, individualismo, colectivismo, filosofia contemporânea, pensamento judaico.

## ABSTRACT

This dissertation on the concept of the Relationship in Martin Buber Philosophy has as a primary aim the meaning of human existence and coexistence, and as a path of rediscovery of the human sense. This dissertation concentrates on the concept of the Relationship defended for Buber as the key in the search for human identity.

This reflection on the meaning of existence as coexistence is the key to the rediscovery of the sense of otherness that concerns every human being. The encounter between two persons is made in the dialogue involving availability, reciprocity and responsibility.

Human being objectifications is Buber's starting point for his critiques and dialogue with Western philosophical tradition to point a new direction for the understanding of human existence. The *I-Thou* relationship is the main reality of the founding human existence and coexistence. The meaning of existence is found in the encounter with the other as an alterity that questions. The other is no longer an object, but an evocation of meaning by which I discover its identity, where the reciprocity configures itself as the foundation of ethical responsibility.

Our approach is connected to the contemporary debate about the reality of the other and implies the discourse about otherness, freedom, autonomy, taking responsibility and reciprocity as conditions to the availability and openness to reality. The other is always maintaining reference that retains its own alterity and cannot be objectivised.

**Keywords:** Martin Buber, anthropology, ethics, political philosophy, freedom, responsibility, availability, openness, reciprocity, existence, coexistence, community, respect, dialogue, individualism, collectivism, contemporary philosophy.

## INTRODUÇÃO

Martin Buber é um pensador incontornável na história e no debate filosófico contemporâneo pelas suas originais contribuições. Com ele a antropologia filosófica registou uma viragem paradigmática significativa na abordagem do ser humano. O seu pensar sobre a relação, tema de que nos ocuparemos nesta dissertação, foi e é um contributo significativo para a compreensão do ser humano. Perguntar pelo ser humano é a tarefa antropológica por excelência e é percorrer o caminho do sentido da existência para a compressão da história. Ao evocar o sentido da liberdade humana essa pergunta representa um desafio, porque significa perguntar pelo sentido do outro como coexistente e pelo futuro do humano. A pergunta pela liberdade humana, enquanto motivação fundamental para pensar a existência, suscitou uma inquietação permanente que se fez pano de fundo do próprio questionar filosófico como corpo histórico. Nessas etapas as respostas à pergunta foram diversas e essa diversidade não favoreceu a consistência do discurso sobre o sentido do humano, razão primeira para as visões parciais. A pergunta pelo sentido da liberdade humana é evocação da totalidade do homem.

### **1. As Razões da escolha de Martin Buber**

As questões éticas e, portanto, humanas que o pensamento de Buber levanta são eminentemente actuais no tempo presente. A par destas questões, existe um conjunto de património antropológico imprescindível para uma abordagem profunda que se demarque das tendências reducionistas do ser humano. O mundo moderno nasceu ancorado no projecto de liberdade e autonomia do homem como reivindicação legítima de ser ele a decidir o seu futuro, mas apesar dos inegáveis resultados, este sonho trouxe consigo contradições a partir das quais a existência em certas dimensões tornou-se um dilema. Daí que um projecto antropológico-ético que se baseie na responsabilidade e numa nova formulação do conceito de coexistência tenha despertado muitas consciências e que as tornou vigilantes na salvaguarda



do humano, preservando-o contra toda a utilização. Buber, autor de que nos ocupamos, é um dos grandes teorizadores da antropologia dialógica e, sendo que as inquietações aí levantadas estão presentes no quotidiano contemporâneo, encontramos nisso razão suficiente para nos juntarmos a esta grande e autorizada voz no discurso sobre o sentido da existência humana.

### **2. Divisão e Metodologia do Trabalho**

Pensar o conceito de relação em Buber como discurso sobre a dimensão dialógica da existência humana, título dado a esta dissertação, constitui um desafio que requer instrumentos hermenêuticos e um recurso ao percurso tanto da filosofia como história como da história como filosofia (história da filosofia e filosofia da história).

O corpo do nosso trabalho está concentrado em quatro capítulos com os respectivos subtítulos que se constituem em itens de desenvolvimento analítico-crítico que será a principal linha metodológica que a nossa investigação vai obedecer, sem descurar a componente história que essa abordagem solicita pela sua própria natureza.

O primeiro capítulo constitui-se como a base que vai dar sustentabilidade aos restantes capítulos que serão o auge do desenvolvimento. Este capítulo levanta as questões fundamentais que a existência como relação com o outro coloca. Em oposição à tradição filosófica ocidental que construiu a antropologia a partir de esquemas transcendentais abstractos e da egologia e consciente dos perigos do individualismo e do colectivismo Buber procura fundamentar que uma existência humana autêntica afirma-se no encontro com o outro baseado numa reciprocidade de condição. Buber dialoga profundamente com os principais pensadores que colocaram a questão do sentido da existência numa perspectiva crítica aguçada e em conjugação com os esforços de resposta da nossa época sobre o que é o homem. A relação *eu-tu* em Buber, mais do que uma descrição sociológica, histórica ou análise de um dado psicológico apenas, tem uma dimensão antropológico-existencial profunda e constitui-se no substrato fundante para a compreensão do homem. A construção da identidade pessoal só é

## INTRODUÇÃO

---

possível diante da interpelação do outro enquanto caminho para o sentido. Por isso, em Buber a existência é constitutivamente dialógica e não é possível discursar sobre ela sem o outro. Buber destaca a dupla dimensão do homem em termos relacionais: a relação *eu-tu* como a relação humana por excelência e a relação *eu-isso* da categoria do mundo das coisas que sendo também ela fundamental deve ser distinta da primeira. A sua importância radica no facto de que a existência tem uma relação com o mundo imprescindível para a sua realização.

O segundo capítulo configura o primeiro e esquematiza os sucessivos. Nele abordaremos a questão da dialogicidade da existência e suas implicações. A dimensão dialógica da existência não é um dado accidental. Estarmos ligados uns aos outros é constitutivamente humano e daí a justificada preocupação do filósofo austríaco pela perda de laços humanos que levam a uma progressiva desumanidade o que origina as objectivações da pessoa. O estar com o outro tem implicações éticas profundas, enquanto evocação de sentido. A partir daqui Buber vê no diálogo a possibilidade da superação do anonimato e da incomunicabilidade onde a relação como reciprocidade significa apostar na inter-humanidade em oposição ao colectivismo e ao individualismo. O outro irrompe-se no nosso mundo e faz uma reivindicação de sentido constituindo-se numa alteridade que interpela e no encontro torna-se coexistente pela palavra como o que especifica o mundo da relação humana.

O terceiro capítulo constitui-se para nós como a coroação dos dois anteriores e que fundamenta as implicações antropológicas do conceito buberiano de relação. A relação reivindica o sentido da liberdade que se conjuga com a responsabilidade como sua coroação. Aqui a liberdade pessoal deve pressupor outras liberdades o que fundamenta o discurso da inter-subjectividade e o sentido de autonomia não se constitui como ponto de partida para a exclusão do outro. Mas pressupõe a inter-humanidade comunicativa como esforço de abandono do anonimato. Assim, inaugura-se um sentido da dignidade que se fundamenta na dimensão dialógica da existência ressaltando a proibição da objectivação do outro.

## INTRODUÇÃO

---

O quarto capítulo constitui-se no ponto de chegada não só do ponto de vista metodológico, como também retoma a intenção de Buber. O seu conceito de relação não se quer reduzir a meros indivíduos isolados, podendo estes tratar apenas de si e das suas aspirações. Buber aponta para o sentido de uma existência comprometida onde a liberdade significa poder responder por aquilo que dela se faz. A inclusão do outro implica a sua compreensão como ser de relação e significa a impossibilidade de compreendê-lo isoladamente.

O conceito de relação em Buber lança as bases de um projecto comunitário como ponto de partida para uma teoria ético-política. As experiências fundamentais do homem como ser no mundo remetem para a ideia de que ele é um ser essencialmente vinculado à comunidade como o espaço privilegiado na construção de si. Em Buber o sentido da comunidade transcende os limites de uma mera aglomeração de homens. A comunidade é espaço de vida e dos valores estando reservada a ela a construção de uma vida autenticamente humana onde a liberdade adquire o seu pleno sentido, sendo uma comunidade de interdependentes e co-responsáveis. Aí a educação se caracteriza como o caminho pelo qual o homem se torna homem. A partir daqui é possível (re) pensar a natureza e o sentido da organização comunitária, a natureza do Estado e da comunidade nas suas diferenças fundamentais. A educação caracteriza-se essencialmente como caminho da liberdade e daí as bases de uma ética que proporcione a renovação da sociedade a partir da revolução pessoal. Ela pressupõe a superação de uma visão utilitarista do outro, a partir da qual o eu é visto como um meio para alcançar determinados fins que são contrárias ao valor da vida, liberdade e da dignidade.

A partir desta apresentação sumária como quadro paradigmático e referência fundamental da nossa abordagem traçamos as linhas mestras para o desenvolvimento que se segue. O objectivo desta é o de, a partir de Buber, desenvolvermos uma linha de orientação para (re) pensarmos hoje o sentido da vida, da liberdade e responsabilidade, do diálogo, da alteridade e da intersubjectividade como esforço analítico em busca da civilização da dignidade humana.

# I

## O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

### 1.1. A pergunta pelo ser humano como questão essencial

Martin Buber faz parte dos homens que, tendo se maravilhado pela existência humana, tiveram a preocupação de pensá-la em virtude do seu sentido como caminho para a sua compreensão. O questionamento, como frisou Heidegger, é o ponto de partida para o conhecimento do ser, ou seja, da realidade. Pensar o homem a partir de si e não dos esquemas antropológicos pré-estabelecidos foi a linha de orientação de Buber como forma de desenvolver um novo paradigma antropológico. O que representa a inquietude de uma consciência comprometida com causas humanas em busca da dignidade, da paz e do amor que devem sustentar uma coexistência que assegure o ideal de uma civilização da dignidade.

A pergunta buberiana pelo homem é uma orientação em busca da identidade humana que a descobre na relação *eu-tu* como dado fundamental. O seu conceito de relação remete fundamentalmente para a ideia da dignidade, enquanto busca de sentido para encontrar os mecanismos da argumentação contra o uso do ser humano. A dignidade do ser humano é incompatível com a ideia de utilidade que caracteriza o mundo relacional contemporâneo. A preocupação de Buber é de (re) situar a fundamental relação que estabelecemos ao nível interpessoal que é a relação por excelência distinguindo-a da relação que estabelecemos com o mundo das coisas. Para ele as duas dimensões são fundamentais, mas a questão que se coloca é a vital importância de elas não se confundirem, o que evita o atrofiamento da vida.

Ao longo da história, como mais adiante veremos, essa pergunta foi respondida de diversas formas e por várias correntes do saber.<sup>1</sup> Mas houve épocas em que a resposta esteve

---

<sup>1</sup> É no Existencialismo, tanto o ateu como o cristão, onde houve maior reflexão. Entra também em análise o período do Renascimento e o Cristianismo. Estes são momentos ou etapas da história do pensamento em que o homem foi pensado com rigor e uma profundidade que influenciou, sobremaneira, os períodos seguintes no seu estudo.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

mais próxima da compreensão do ser humano. A filosofia grega nos seus primórdios, tendo começado essencialmente como filosofia da natureza (cosmologia), não mostrou predilecção ou particular paixão (interesse) pelo ser humano, razão pela qual o conceito de pessoa, inclusive, lhe era estranho na época.<sup>2</sup> A filosofia grega tendo nascido, sobretudo, da admiração pela natureza foi essencialmente uma cosmologia e até cosmogonia – com muitas visões sobre o mundo. Mas o facto de o conceito de pessoa ser-lhe estranho não é a justificação ou argumentação absoluta de que não se questionasse sobre a natureza humana.

A questão mudou radicalmente quando começa na história da filosofia o problema gnoseológico. Houve uma espécie de reformulação das bases da validade da teoria do conhecimento. O que se questiona aí não é apenas o conhecimento da natureza com toda a sua objectividade, mas sobre as capacidades que o ser humano tem de conhecer e garantir a partir daí a autenticidade desse conhecimento. Trata-se de uma mudança de paradigma importante.

Com Sócrates, apesar da importância do domínio da natureza (compreender a origem do mundo e a sua finalidade), o conhecimento por excelência passa a ser o de si mesmo. O Homem deve, em primeiro lugar, conhecer-se a si mesmo. Temos aqui uma espécie de revolução na história da teoria do conhecimento até aí desenvolvida. Mas Aristóteles insistiu na sociabilidade do homem. A sua existência na *pólis*, tirando escravos, mulheres e crianças que não tinham plena cidadania, realiza-se na participação nos assuntos da *pólis*, como assuntos que a todos dizem respeito e neles todos estão implicados.<sup>3</sup>

Na Idade Antiga, sobretudo com a Patrística, a reflexão sobre o Homem do ponto de vista teológico foi significativa, sendo Santo Agostinho um dos expoentes máximos e um dos pioneiros na reflexão sobre a problemática e sentido da existência humana. Esta reflexão encontrou na Idade Média, sobretudo, na alta escolástica, um terreno propício com S. Tomás

---

<sup>2</sup> Cf. B. Mondin, *O Homem quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica* (S. Paulo – SP: Paulus, 2003), p. 291.

<sup>3</sup> Cf. J. V. Luce, *Curso de Filosofia Grega do século VI a. C. ao século. III d. C.* (Rio de Janeiro – RJ: Zahar, 1994), p. 127.

de Aquino. Na história do pensamento filosófico, a Idade Média é vista normalmente como sendo a fase das trevas pela predominância do religioso e, por isso, dando azo ao Teocentrismo.<sup>4</sup> Mas, foi aí onde também se deram muitos e profundos debates sobre o Homem, sobretudo sobre a liberdade e que foram, de certa forma, a semente para o Renascimento e nascimento do mundo moderno. Estariam associados a este factor nomes como Guilherme de Ockam com a teoria nominalista. Ele defendia, essencialmente, que os conceitos universais não existem. Sendo assim, o conceito de natureza humana existe apenas como ente de razão. “A natureza humana é simplesmente a descrição, o nome que damos à nossa experiência em matéria de características comuns a todos os humanos. As únicas coisas que existem são as especificidades.”<sup>5</sup> Esta posição ockamiana contribuiu sobremaneira para a ideia de autonomia que se viria a sustentar no Renascimento e em toda a Idade Moderna.

O tema de fundo da teoria nominalista de Ockam é o da defesa da liberdade humana entendida essencialmente como autonomia da vontade e isenção de vínculos que nos comprometam. Buber não concebe o sentido de uma liberdade não comprometida, ou seja, que não responde pelas suas opções, nem uma autonomia absoluta o que se transformaria num puro individualismo e não vê o homem como totalidade interdita de ser fragmentada.

Com o Renascimento e o nascimento do mundo moderno a história humana deu uma reviravolta sem precedentes. O Renascimento representou uma mudança paradigmática profunda em quase todos os domínios das ciências e da existência humana no seu conjunto.<sup>6</sup> O que significa que as leituras do mundo tinham mudado de paradigma. Trata-se de um novo

---

<sup>4</sup> O Teocentrismo foi visto pelos teorizadores da modernidade como a principal causa, ou a razão suficiente que explica o atraso do desenvolvimento humano incluindo o da própria ciência. O projecto da modernidade, sendo um projecto de emancipação do ser humano, é também uma revolução que visava a substituição do paradigma da visão do mundo e da história. Esta visão personificou-se no antropocentrismo como o novo paradigma que melhor responde ao espírito do tempo e a maturidade da consciência humana face à responsabilidade sobre a existência conferida pela autonomia como consequência da liberdade humana. A era moderna profundamente promissora de um sentido nobre do conceito de existência e de liberdade acarretou contradições que ensombraram, não poucas vezes, ou seja, que puseram em causa o sentido que foi dado ao conceito de liberdade e do sentido da autonomia.

<sup>5</sup> G. Weigel, *O Cubo e a Catedral. A Europa a América e a Política sem Deus* (Lisboa: Aletheia, 2006), p. 69.

<sup>6</sup> Estas mudanças foram verificadas ou deram-se, sobretudo, na filosofia, na arte, na cultura e na ciência.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

paradigma que encontrou inquestionável acolhimento mas, nem por isso, tardou a levantar suspeitas e questionamentos. Porque em muitos sectores da existência não pareceu que a vida humana estivesse melhor pensada e salvaguardada com os gigantescos desenvolvimentos técnico-científicos. Essas ideias reflectiram-se na filosofia das luzes, o «Iluminismo», o que representaria para o espírito da época como o triunfo da razão sobre o sentimentalismo.

A ideia da concepção do Homem como auto-consciência aparece, sobretudo, com Descartes e teve o seu prolongamento até Kant. A liberdade tornou-se o legado do Renascimento no qual o seu valor foi reivindicado como em nenhuma outra época antes e que abriu, sobremaneira, a panaceia dos debates contemporâneos sobre a mesma. A filosofia cartesiana caracteriza-se fundamentalmente como o momento da absolutização do eu. O Homem é essencialmente «*res cogitans*», isto é, uma substância pensante. Com Descartes, a antropologia caracterizou-se essencialmente por ver o Homem como um eu e, por isso, também chamada de *egologia*. Esta será uma das linhas fundamentais da crítica buberiana sobre a antropologia individualista e a ontologia transcendental ocidental. Buber, como veremos, tem a preocupação de encontrar um novo paradigma epistemológico para a abordagem do ser humano como reacção ao modelo objectivista da ciência e da técnica.

Buber tem a consciência da profundidade da pergunta sobre o Homem, enquanto, pergunta pelo sentido da existência e, por isso, que evoca o sentido da liberdade humana. O Homem é e pode ser estudado por diversas áreas do saber. Mas estudá-lo do ponto de vista filosófico é o mais abrangente, ainda que complexo. Estudar o Homem como um todo é desafiador, mas deve ser a vocação da antropologia filosófica por excelência.<sup>7</sup> O que revela para Buber que a existência humana estudada do ponto de vista sectorial é-lhe tirada uma dimensão fundamental. E esta é, sobretudo, a principal fonte de visões parciais que caracterizou as tentativas de definição do ser humano. Um estudo parcial do Homem está

---

<sup>7</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* (México: Fundo de Cultura Económica, 1995), p. 11

longe de captar as suas dimensões fundamentais, razão pela qual a defesa de uma visão que abarque a natureza humana no seu conjunto para uma melhor compreensão é necessária.

Pela dimensão que ocupa no estudo do Homem, a antropologia constitui-se na disciplina filosófica mais fundamental, tal como o pensara Malebranche: “Entre as ciências humanas, a do Homem é a mais digna dele.”<sup>8</sup> Embora o desenvolvimento dessa consciência tenha sido tardio. Começamos a vislumbrar, desde já, o carácter crítico da orientação da antropologia buberiana. Ele quer, sobretudo, compreender os problemas da existência que ainda não foram respondidos e aqueles que foram mal respondidos como o é a pergunta sobre o Homem. Razão pela qual olha para a questão numa dupla perspectiva: Buber faz, numa primeira fase, um percurso que ele designa por trajectória da interrogação, onde desenvolve uma crítica às teorias até aí apresentadas e, em segundo lugar, a elaboração da resposta ao que chama de tentativas de resposta do nosso tempo.<sup>9</sup> Buber inaugura um discurso antropológico no qual procura argumentar, essencialmente, a favor das razões pelas quais a necessidade de estudar o Homem na sua totalidade se torna imperiosa para o futuro da natureza humana.

### 1.1.1. A trajectória da interrogação

Na trajectória da interrogação, Buber começa pela análise das perguntas kantianas que são incontornáveis na abordagem do Homem e a seguir faz um desenvolvimento analítico-crítico desde Aristóteles a Kant; de Hegel a Marx e de Feuerbach a Nietzsche. Esses momentos assinalam as etapas significativas da pergunta e ao mesmo tempo das tentativas de resposta sobre a existência. O que é o Homem é uma questão que apaixonou Buber, aliás, é possível notar a paciência e a profundidade com que ele a debate, o que constitui uma nota

---

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 11-12.

<sup>9</sup> Cf. Para mais pormenores em termos de compreensão da divisão feita por Buber no tratamento da questão pode ver-se a estruturação do sumário, ou seja, as divisões que faz para a maior explicitação no seu livro precisamente que é um questionamento sobre o que é o Homem, que teve a sua primeira edição em 1942. É preciso notar desde já que Buber escreve num contexto de guerra e lida com a questão da desumanização fruto da objectivação do outro. Aliás, depreende-se em Buber, que as contradições com o outro e daí as guerras são sempre quase fruto da objectivação do outro, isto é, da falta de sentido da existência do outro como coexistente.



indicativa das preocupações de Buber pela existência do homem contemporâneo. Buber representa uma consciência inquieta com a situação real do homem contemporâneo. Olha para o desencanto como uma questão antropológica que precisa de ser pensada e respondida, como correcção da trajectória da questão antropológica que, na sua perspectiva, foi mal colocada porque não se pode estudar o Homem no conjunto da realidade como se apenas se tratasse de um simples objecto, pois que as suas especificidades requerem uma abordagem especial.

As perguntas kantianas revelam uma forte penetração na questão antropológica e assinalam com argúcia o que deve ser a tarefa de uma Antropologia Filosófica. Buber olha para a Filosofia numa dupla vertente. Ele faz a distinção da filosofia em sentido académico e em sentido cósmico. O sentido cósmico diz respeito aos aspectos da vida e da realidade em geral. O sentido académico diz respeito à filosofia sistematizada e pensada como área específica. A filosofia, mais do que uma actividade académica, é meditação sobre a existência concreta.<sup>10</sup> Trata-se “da ciência dos fins últimos da razão humana, ou como a ciência das máximas supremas do uso da nossa razão.”<sup>11</sup> O sentido da filosofia ou o campo desta filosofia universal pode ser delimitado mediante as quatro perguntas: “O que posso saber? Que devo fazer? Que me cabe esperar? O que é o homem?”<sup>12</sup>

Na perspectiva de Buber, estas perguntas, têm âmbitos de resposta diversificados ou mesmo diferenciados. “À primeira pergunta responde a metafísica, à segunda a moral, à terceira a religião e a quarta a antropologia.”<sup>13</sup> Para Kant, as três primeiras questões podem ser fundidas ou enquadradas na quarta pergunta. Nesta perspectiva o objectivo de Kant é, sobretudo, o de traçar as linhas fundamentais em que deve assentar uma antropologia filosófica que se distancie de uma abordagem reducionista do ser humano sob o perigo constante da objectivação.

---

<sup>10</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 12.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

O nome e o sentido da Antropologia Filosófica tem a sua originalidade no facto de ela “ocupar-se de questões fundamentais do filosofar humano, razão pela qual seria esta a disciplina filosófica fundamental.”<sup>14</sup> Mas, curiosamente, as posições kantianas, segundo Buber, mesmo com os seus méritos, não satisfazem nem oferecem os elementos fundamentais daquilo que devem ser as exigências de uma Antropologia Filosófica.<sup>15</sup>

Na sua crítica, Buber percebe que o que se verifica em Kant é apenas um conjunto de “preciosas observações sobre o conhecimento do homem, por exemplo acerca do egoísmo, da sinceridade, da fantasia, o dom profético, o sonho, as enfermidades mentais, o engenho.”<sup>16</sup> Todavia, esta linha não explora aquilo que na realidade é o Homem e tão pouco toca, com seriedade, em nenhum dos problemas que esta questão levanta como: “o lugar especial que corresponde ao homem no cosmos, a sua relação com o destino e com o mundo das coisas, a sua compreensão de seus congéneres, a consciência da morte, a sua atitude ou modo de ser em todos os encontros ordinários e extraordinários, com o mistério, que compõem a trama da sua existência.”<sup>17</sup> Este tipo de questionar, para Buber, não traduz a preocupação por uma antropologia que busque a totalidade do homem, mas a sua parcialidade ou fragmentação.<sup>18</sup>

A crítica à Kant não é propriamente nova, tão pouco apenas uma característica da filosofia buberiana. Heidegger, criticando Kant, falou do carácter indeterminado da pergunta sobre o que é o homem. Segundo ele, a própria questão ou o modo de perguntar é que se tinha feito ou tornado problemática. Este modo torna a questão indeterminada e, por isso, aberta a muitas interpretações. As três primeiras questões de Kant tratam, sobretudo, da finitude do homem e comportam uma negatividade intrínseca.<sup>19</sup> Quando se interroga sobre o que pode saber, não só abre a possibilidade de saber, como também revela a limitação de algo que não

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Cf. Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Cf. Ibidem.

<sup>19</sup> Cf. Ibidem, p. 14.

pode ser sabido; quando se interroga sobre o que deve fazer isto supõe algo que não se deve saber e, portanto, isso indica uma limitação; e se se questiona sobre o que deve ou o “que me cabe esperar, significa que ao que pergunta lhe está concedida uma expectativa e outra é-lhe negada, o que revela outra limitação.”<sup>20</sup> O alcance da crítica heideggeriana à Kant é de que a pergunta sobre o que é o Homem não é antropológica, porque ao perguntar pela essência da nossa existência estamos no nível da ontologia fundamental.<sup>21</sup>

Buber olha para a crítica heideggeriana a Kant com zelo. Mas, segundo ele, também não vem melhorar substancialmente o entendimento da questão. A redução das três primeiras questões à quarta significa, sobretudo, em Kant que o conhecimento essencial deste ser porá de manifesto o que tal ser pode conhecer, saber, o que pode fazer e o que cabe esperar e em vez da simples limitação aponta para a participação no infinito.<sup>22</sup>

A reflexão do homem sobre si é uma auto-consciência, o que significa que o homem é o único ser capaz de pensar sobre si mesmo. Assim, o estudo do homem como objecto a partir do modelo sujeito – objecto torna-o objectivável com o perigo de ser tratado como uma coisa entre outras o que abre caminho para a instrumentalização. Esse pressuposto justifica a necessidade da abordagem diferenciada do ser humano.

“Uma antropologia filosófica legítima deve saber não só que existe um género humano, mas também povos, não só uma alma humana, mas também tipos e caracteres, não só uma vida humana mas também as idades da vida.”<sup>23</sup> Só na medida em que ela abarcar sistematicamente todas as dimensões da existência humana na perspectiva da unidade é que é possível captar o Homem na sua totalidade. A abordagem da existência humana deve ser uma analítica comparativa para trazer uma compreensão profunda do ser humano. Assim, diferenciação e comparação são elementos fundamentais que permitem situar e destacar o

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 18.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

lugar específico do ser humano e é o caminho para captar o seu ser na totalidade.<sup>24</sup> A abordagem diferenciada permite distinguir o ser humano de outros seres e a comparativa permite a descoberta de características particulares que especificam o seu ser no conjunto da natureza. O objectivo da Antropologia Filosófica não é o de uma tendência reducionista do ser humano, muito menos deve ser o da redução dos problemas filosóficos à existência humana. Mas o ser humano deve estar na agenda da Filosofia de forma peculiar. Daí que o estudo do Homem, a par das suas exigências, tenha o engenho de percorrer a interioridade da existência.

O conhecimento do Homem não pode ser encarado no conjunto de outras experiências gnoseológicas tendo em conta as razões já aludidas. Enquanto outros objectos de estudo são sempre uma reflexão mediada, ou seja, feita pelo sujeito, o estudo do Homem faz com que este esteja implicado no processo do seu próprio conhecimento. Trata-se, portanto, de uma reflexão sobre si mesmo. O caminho para o conhecimento do Homem deve abarcar inequivocamente a sua subjectividade enquanto acto de introspecção profunda sem nenhuma segurança filosófica prévia. Estudar o Homem na sua subjectividade significa, para Buber, sair da objectividade para aquilo que é especificamente humano, ou seja, reflectir sobre o Homem como um ser dotado de liberdade. A existência nunca será apreendida à partida porque faz-se como processo na história. Aqui a existência só pode ser apreendida como forma de história, como o entendia Kierkegaard, ou como temporalidade na expressão de Heidegger.<sup>25</sup>

O carácter histórico, ou seja, a temporalidade aponta para o carácter dinâmico da existência que se caracteriza por uma movimentação livre do ser e daqui a negação de que o Homem seja tratado como um objecto cognoscível como outros. H. Arendt ilustrou bem as peculiaridades do ser do homem apesar do forte condicionamento do mundo. “O problema da natureza humana, a *«quaestio mihi factus sum»*, a questão que me tornei para mim mesmo de

---

<sup>24</sup> Cf. Ibidem, pp. 18-19.

<sup>25</sup> Cf. R. Jolivet, *As Doutrinas Existencialistas* (Porto: Tavares Martins, 1975), p. 19.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

Agostinho, continua, parece insolúvel, tanto no seu sentido psicológico como no seu sentido filosófico geral.”<sup>26</sup> O homem não é capaz de conhecer-se a si mesmo como conhece os objectos e tudo quanto o rodeia. Tentar fazê-lo “seria como saltar sobre a nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas a têm.”<sup>27</sup> Não é menos verdade que alguns conceitos sobre a natureza humana lançaram sombras sobre a compreensão da existência.<sup>28</sup> Definir o ser humano é uma tarefa de todos os tempos, mas é também um posicionamento que se pode tornar perigoso porque, com esta postura, corre-se o risco permanente da objectivação ou fazer dessa definição uma compreensão acabada e que limitasse outros questionamentos que pudessem ser contributos válidos para a compreensão do mesmo ser humano.

O Homem, segundo Buber, não pode ser estudado simplesmente a partir da observação empírica.<sup>29</sup> Este é um dos elementos que muito favoreceu a objectivação da pessoa que se verificou, sobretudo, nas duas Grandes Guerras Mundiais e que confirma a tese de que o progresso da ciência e da técnica coloca desafios ao Homem e que precisa de ser pensada para não se transformar numa força destruidora.<sup>30</sup>

O Homem poderá encontrar a resposta sobre a existência na solidão, já que os maiores pensadores que contribuíram para pensar os problemas antropológicos o tenham feito solitariamente. Daqui a premissa de que a solidão, em parte, pode contribuir melhor para o conhecimento de si mesmo, o que já não nos proporciona a colectividade. Na história do espírito humano, segundo Buber, encontramos épocas em que o Homem tem aposento e vive o mundo como sua casa, daí que o problema antropológico se tenha enquadrado na

---

<sup>26</sup> H. Arendt, *A Condição Humana* (Lisboa: Relógio d'Água, 2001), p. 23.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Cf. Ibidem.

<sup>29</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 22.

<sup>30</sup> M. Ure, *El Diálogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2001), p. 14.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

cosmologia dadas as ligações do homem à natureza.<sup>31</sup> Mas existem, também, outras épocas em que o problema antropológico ganhou maior visibilidade e se tornou independente. A partir daí o pensamento sobre esta temática mostrou-se profundo. Buber tornou-se discípulo e admirador de Dilthey, considerado o fundador da Antropologia Filosófica. Este questionou profundamente o pensamento antropológico de Aristóteles com o qual o homem deixa de ser problemático tornando-o apenas mais um caso, o que dificultou a compreensão de si mesmo.<sup>32</sup> Esta tendência de ver o mundo como espaço cerrado em si mesmo termina com Aristóteles. Assim, este mundo é apenas visto como um conjunto de coisas “e o homem é também uma coisa entre muitas outras e não um forasteiro como o homem de Platão.”<sup>33</sup>

O primeiro a formular uma questão genuinamente antropológica, depois de Aristóteles, foi Santo Agostinho, embora essa questão tenha sido descoberta e que tenhamos que compreendê-la a partir da solidão. Para Santo Agostinho, o homem não é uma coisa entre outras e, por isso, merece uma abordagem particular e diferenciada, nem pode possuir um lugar no mundo, mas a sua composição como corpo e alma torna-o um ser dividido entre os dois reinos: a cidade de Deus e a cidade dos homens.<sup>34</sup> Em cada homem está personificado o primeiro homem que caiu e em cada homem se anuncia também a problemática do ser.

Santo Agostinho faz uma profunda reflexão sobre a natureza humana. Nessa reflexão encontramos a descoberta do homem como temporalidade e o destino humano como destino histórico.<sup>35</sup> A historicidade da existência que se faz tempo é notória na antropologia agostiniana. O homem aristotélico causa admiração no conjunto da natureza, ao passo que o homem agostiniano causa espanto e inquietação pelas particularidades do seu próprio ser e daí a necessidade de um estudo específico sobre ele.<sup>36</sup> S. Tomás de Aquino desenvolveu,

---

<sup>31</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, p. 24.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*. pp. 24-25.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>35</sup> Cf. STO. Agostinho, *Confissões* (Braga: Apostolado de Imprensa, 2008), p. XX.

<sup>36</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* *Ibidem*.

sobretudo, a ideia e a defesa da unidade do ser humano, embora não se tenha concentrado num estudo específico sobre a natureza humana como o fez Santo Agostinho.

A pergunta pelo homem tem uma dimensão moral inultrapassável, porque evoca o sentido da existência desse homem pelo qual perguntamos. Esta é a razão pela qual não será possível abordá-lo como um objecto qualquer sem a carga moral que nos permite encontrar ou descobrir o sentido para o qual aponta a sua existência. Para Buber, o decisivo no homem não é o simples facto de poder conhecer a realidade; o único que conhece a sua situação no mundo e o único capaz de fazer perguntas sobre si e também conhece a relação que existe entre ele e o mundo. Nesse diálogo aturado com a tradição filosófica ou com os precursores da questão antropológica, Buber considera que depois de Pascal o problema é significativamente colocado por Espinosa embora numa dimensão objectivada.<sup>37</sup>

Para Buber, Kant tornou-se um marco fundamental na história da antropologia, ou seja, na história da interrogação sobre o homem, por ter sido o primeiro a compreender e a colocar a questão antropológica de forma crítica e que oferecia uma resposta mais aproximada sobre o que é o homem. A interrogação antropológica de Kant é, para Buber, um legado a que o mundo contemporâneo não se pode subtrair. Trata-se de saber o que se exige do homem como construtor do mundo e não mais um espectador dos fenómenos que nele ocorrem, o que evoca a sua responsabilidade perante a história.

O Homem tem uma missão no mundo por ser o único que tem consciência da sua presença nele e, por isso, que se conheça antes a si mesmo.<sup>38</sup> No seu tempo, perspectivando o futuro e como que alertando para os desafios que levanta, “Kant entende que os tempos que vêm a seguir, tão inseguros, serão tempos de vigilância e auto-reflexão, tempos antropológicos.”<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 30-37.

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*, p. 40.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Contudo, depois da profunda mas incompleta reflexão kantiana que deixava tarefas evidentes a nível do futuro da antropologia, o mesmo é dizer do futuro do homem, irrompeu com radicalidade um novo pensar sobre a antropologia como nunca antes se verificara na história do pensamento humano com Hegel. Importa, aliás, sublinhar que Hegel foi um marco decisivo em toda a história da filosofia<sup>40</sup>. O sistema hegeliano exerceu uma profunda influência na forma de pensar de uma época, e também na sua atitude social e política, influência que favoreceu o despojamento “da pessoa humana concreta e da sociedade humana concreta em favor da razão do mundo, de seus processos dialécticos e de suas formações objectivas.”<sup>41</sup> Sendo assim, a dialéctica ganhou uma força na ciência filosófica e na própria antropologia pós-hegeliana. Mesmo autores como Kierkegaard, que compreenderam profundamente o valor da pessoa humana, continuaram a conceber a existência através das formas da dialéctica hegeliana como um desenvolver-se do estético, do ético e do religioso. Para Buber, Marx penetra com profundidade na problemática da realidade da sociedade humana que analisa o seu desenvolvimento através da dialéctica hegeliana.<sup>42</sup>

Hegel reabre a questão pascaliana sobre o lugar do homem no cosmos, mas distancia-se pelas particularidades e pelas nuances que introduziu. Para ele, o tempo constitui-se na nova morada do homem. O Homem vive no tempo e este passa a ser uma categoria antropológica na sua compreensão, sem a qual é difícil colocar a questão sobre ele. A história como tempo é, para Hegel, como que a nova casa do ser humano na qual se realiza mediante a lei do processo dialéctico: tese, antítese e síntese.<sup>43</sup> A realidade humana, segundo Buber, deve ser estudada com base no tempo antropológico diferente do tempo cosmológico. O tempo cosmológico pode ser abarcado enquanto se constitui como totalidade no presente. O tempo antropológico não pode ser abarcado na sua totalidade porque envolve a dimensão do futuro.

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, p. 41.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*.



## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

O futuro em sentido antropológico não se pode dar de antemão, porque é um acontecimento da opção humana que depende da decisão prévia do homem. Quando não houver decisão suportada pela consciência e pela vontade como os dois motores, o futuro não acontece. O tempo antropológico precisa de uma memória como elemento fundamental para o seu registo, como tempo do percurso humano. Buber identifica as falhas de Hegel no facto de este ter usado o tempo cosmológico que não é o tempo concreto do homem, mas o seu tempo mental.<sup>44</sup> A questão do futuro não se coloca em Hegel, porque ele considera “que a irrupção da plenitude está a ter lugar na sua própria época e com a sua própria filosofia, de forma que o movimento dialéctico da ideia através do tempo chegou propriamente à sua meta final.”<sup>45</sup>

Com Marx é possível notar um outro ângulo de leitura da teoria hegeliana aplicada à sociedade. Enquanto Hegel, com o seu movimento dialéctico, procura uma nova imagem do mundo; Marx, embora usando a teoria hegeliana, procura uma nova imagem da sociedade para o homem do seu tempo caracterizado, sobretudo, pelas relações de produção. Em Marx, o mundo do homem passa a ser a sociedade onde o proletariado é quase como que a garantia da plenitude dos tempos e já não o tempo nem a história como em Hegel. Buber destaca, na sua análise, que o paradoxal e a grande lacuna do pensamento marxista sobre a realidade humana é o facto de não colocar a questão da liberdade humana como raiz da acção e do destino da sociedade.<sup>46</sup> Mas com a não concretização do messianismo secularizado de Marx a partir da dialéctica hegeliana, as interrogações sobre a existência humana continuam.

A filosofia hegeliana não só inaugurou uma nova etapa do pensar humano, como também reacções inesperadas. Feuerbach foi um desses homens que olharam para Hegel como alguém que prestou um mau serviço à antropologia. Para ele como para Buber, a filosofia tem origem no homem concreto e não na razão abstracta. A nova filosofia deve partir

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, p. 46.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 50-53.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

do ser humano concreto e não da razão abstracta que é subtrair o homem da sua situação concreta como o momento privilegiado no conhecimento de si. Não é possível uma antropologia filosófica se esta não partir da questão antropológica.

Buber reconhece em Feuerbach as sementes de uma antropologia relacional. E considera-o como um dos primeiros a colocar a questão da relação *eu e tu*. O homem individual não nos pode dar a essência do homem e da identidade. A realização da existência só é possível na comunidade como acontecimento e lugar da relação. A leitura de Feuerbach deu uma abertura decisiva a Buber, o qual confessa ter sido um estímulo decisivo.<sup>47</sup>

Feuerbach, a partir da sua antropologia que olha para o Homem como ser no mundo com os outros, tornou-se um forte ponto de partida para Nietzsche. Este colocou a questão antropológica de forma original e decisiva, como nunca antes tinha sido feito. O interesse pela problemática humana foi até ao ponto mais alto em Nietzsche. Para ele, “o homem não é uma espécie determinada, unívoca, definitiva como as demais, não é uma figura acabada, mas algo em devir.”<sup>48</sup> A sua característica elementar é a vontade de poder. Em Nietzsche, o homem é caminho e promessa e não uma meta. O que o distingue de outros seres é que ele é o único animal capaz de fazer promessas graças à liberdade como condição e o que o singulariza. O que interessa a Nietzsche é um homem que faz promessas a si mesmo como caminho para se tornar ele mesmo. Trata-se da substituição do «tu deves» pelo «eu quero» como a suprema realização da vontade de poder inscrita na própria natureza humana. Em Nietzsche inaugura-se um discurso sobre a responsabilidade pela existência pessoal livrando-a da alienação, capacitando-se para a aquisição de uma vontade própria auto-determinada.<sup>49</sup>

Para Buber é desalentador que a antropologia da sua época não tenha atingido o conhecimento requerido sobre o Homem, nem com os representantes mais significativos. A

---

<sup>47</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Cf. *Ibidem*, p. 61.

insuficiência e fragmentação da abordagem sobre o ser do homem retardou a pertinência do assunto e anunciou, para Buber, nessa altura, os desafios de uma época que não conseguiu dar respostas fundamentadas e decisivas sobre o problema ou sentido da existência humana.<sup>50</sup>

### 1.1.2. As tentativas de resposta do nosso tempo

A reflexão sobre o Homem ganhou um impulso sem precedentes no século XX. Aliás, mesmo com as contradições que o envolvem, o século XX abriu caminhos e atingiu metas que há bem pouco tempo atrás eram inimagináveis. Isto representa a grandeza do espírito humano em termos de aspiração para um mundo melhor. O problema antropológico foi rigorosamente reconhecido como problema filosófico na época contemporânea graças a uma progressiva penetração significativa na problemática da existência humana com tudo o que a caracteriza.<sup>51</sup>

Buber caracteriza a sociedade como estando em crise. Aliás, é sob esta crise que tece as suas críticas quanto ao percurso do questionamento da existência humana. Situando-se na primeira metade do século XX, Buber mostra a sua preocupação perante uma mentalidade acrítica que aclama os progressos da ciência e se esquece do ser humano. Estamos na presença de uma humanidade distraída em termos de reflexão sobre os desafios e perigos dos avanços técnico-científicos para a existência humana.<sup>52</sup>

De facto, o século XX foi profícuo para a emergência da ciência e da técnica com a antevisão das suas contradições e perigos descritos no *Admirável Mundo Novo* e que encaminhava a vida para assombrosas incertezas. Trata-se de um dos maiores romances escritos na primeira metade do século XX e que seria confirmado anos mais tarde pelo mesmo autor num outro livro intitulado: *O Regresso ao Admirável Mundo Novo*. O admirável mundo novo traz fortes preocupações sobre o futuro da natureza humana. Com a publicação do *Eu e Tu*, Buber tem também a preocupação pelo ser humano ameaçado pela desumanização e

---

<sup>50</sup> Cf. Ibidem, p. 71.

<sup>51</sup> Cf. Ibidem, p. 75.

<sup>52</sup> Cf., M. Ure, *El Dialogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 13.

incomunicabilidade, o que cria uma automatização da existência abrindo portas para o uso da pessoa, o que causou, entre outros dilemas, a diminuição do diálogo entre Deus e o homem. As preocupações que Buber levanta são de uma actualidade indesmentível hoje. A crise actual, para ele, tem, sobretudo, uma expressão sociológica caracterizando-se pela dissolução das formas orgânicas da convivência humana.

A dissolução das comunidades na análise da sociedade contemporânea é, na visão de Buber, sobretudo, consequência dos postulados do Renascimento e da “emancipação política do homem que começa com a Revolução Francesa e com o nascimento da sociedade burguesa a que esta deu origem.”<sup>53</sup> Estes postulados foram ingredientes para o aumento da solidão que é um dos principais enfoques da crítica buberiana. O desaparecimento das formas tradicionais de sociedade desprestigiou a relação humana que se insere dentro de um horizonte natural de existência, aquilo a que Buber, propriamente, designa de comunidade para a distinguir da sociedade que é uma construção política e a artificial. Para Buber, os sindicatos, partidos e outras formas de unidade e segurança, que se procuram construir como novas formas de sociedade, são a expressão do tráfico de ocupações o que não resolve o problema fundamental do homem contemporâneo, que é o da falta de sentido da existência e, por isso, solitário.

A crise da falta de sentido da existência do homem contemporâneo é, em primeiro lugar, a consequência da falta do sentido profundo da liberdade. O mundo moderno foi erguido ou concebido como composto por homens livres, mas degenerou porque essa liberdade era, sobretudo, entendida como pura autonomia do sujeito isenta de vínculos. A afirmação da liberdade não implicava a necessidade de responder por ela. Uma liberdade que não respondia pelas suas opções e, portanto, que não é comprometida. Com isso, é possível concluir que a solidão do homem contemporâneo é fruto dele próprio. Ele está apenas a ser vítima de si mesmo. E tem uma relação corruptiva com as coisas de que ele próprio é sujeito

---

<sup>53</sup> M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 76.

ou criador. Trata-se de um homem incapaz de controlar o mundo que criou.<sup>54</sup> De uma fase de entusiasmo de um mundo novo, que A. Huxley chamou de *Admirável Mundo Novo*, o homem passa para a desilusão que encontra a sua máxima expressão na solidão como sinal de desencanto e como experiência do fracasso da alma humana. Esta desilusão ou fracasso expressa-se em três dimensões interligadas entre si: o primeiro tem a ver com a técnica que perdeu o sentido que lhe corresponde que é estar ao serviço do homem, como prolongamento do seu braço e transformou-se num meio de desumanização, na medida em que serve, também, como meio de instrumentalização da existência, tornando-a, sobretudo, superficial; em segundo lugar, este fracasso expressa-se na economia que deixou de estar ao serviço da humanidade, pois que não logrou uma coordenação racional.

A produção e o emprego dos bens desligou-se da vontade humana; e, em terceiro lugar, um outro campo de enfoque da desilusão humana é o da acção política. Com a Primeira Guerra Mundial assistiu-se a uma progressiva destruição do homem tanto dum lado como doutro das forças nela envolvidas e as inevitáveis consequências para a sociedade em geral.<sup>55</sup> Não é por casualidade “que os trabalhos mais importantes no campo da antropologia filosófica tenham surgido nos dez primeiros anos a seguir à Primeira Guerra Mundial.”<sup>56</sup> Esses trabalhos tiveram uma grande linha de orientação fenomenológica da antropologia que tem como grande marco a escola husserliana que elaborou um projecto de uma antropologia filosófica independente.

O sentido de uma antropologia filosófica independente tem a ver, sobretudo, com a experiência do povo judeu na Alemanha nazi. Até certo ponto o Nazismo muito para além da evidente dimensão política era um projecto antropológico de requalificação de raça. Sendo assim os judeus passaram para uma categoria secundária ínfima em relação à raça ariana, ou

---

<sup>54</sup> Ibidem, pp. 76-77.

<sup>55</sup> Cf. Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 78.

seja, a raça pura. O sentido profundo dessa antropologia reivindicativa de Husserl é o de fundamentar a igualdade do género humano natural, que não pode estar dependente da arbitrariedade de outros humanos, muito menos ser um projecto político. Trata-se de um ponto de partida considerável e com alguma suficiência argumentativa em termos do debate sobre o conceito do homem que em algumas circunstâncias da história humana pode estar ou ser posto em causa por projectos políticos perversos que se desloquem do sentido da existência humana.

As orientações da antropologia filosófica de Husserl com forte pendor fenomenológico deram grandes contributos e foram de grande influência à filosofia heideggeriana e de Max Scheler, embora nunca se tenha ocupado como tal do problema antropológico, mas da ontologia fundamental como nos viria afirmar Heidegger, que negou a cognominação da sua filosofia como uma antropologia pelo menos na forma como era entendida. Porque, com esse conflito viu-se a dificuldade ou melhor a dissolução do sentido original da convivência humana para uma dimensão demasiado comprometedora para o futuro da natureza humana, que se caracterizou, sobretudo, pela objectivação do outro. A humanidade não pode ter futuro, se o homem for tirado do especial lugar que lhe cabe dentro do cosmos, e se tratado como uma coisa da qual se pode dispor.

Para Husserl, a grandeza humana reside na compreensão de si mesma. A pergunta pelo homem é, neste sentido, para Husserl uma questão especial não só porque metafísica, mas como também se torna num problema filosófico específico sendo o homem um ser racional. Mas aqui Buber pretende que o Homem seja visto de forma específica e como uma totalidade, o que traduz as perspectivas críticas do seu pensar e a permanente preocupação pelo seu futuro perante o desencanto manifestado pelo mesmo na sua experiência constante da procura do sentido da existência.<sup>57</sup> Os esforços de sistematização de Husserl indicam a preocupação

---

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, p. 79.

pelo futuro da antropologia ou, melhor, da natureza humana. Segundo Husserl, “o devir do homem depende da trajectória história que tenha seguido a antropologia, o caminho que a tenha conduzido de pergunta a pergunta.”<sup>58</sup> Em Husserl não é possível encontrar a essência do homem em indivíduos isolados, porque a união do homem com a sua genealogia e com a sociedade é essencial. Por isso, é preciso conhecer a natureza dessa vinculação. Sendo assim, uma antropologia individualista não corresponde à essência humana, apenas a deturpa e lhe retira a originalidade.<sup>59</sup>

Significativos contributos, embora, sobretudo, na dimensão sociológica, foram os trabalhos de antropologia de Scheler, nos quais destaca as conexões sociais do homem como elementos importantes na construção da existência pessoal e comunitária como sendo o objectivo da convivência humana. Nesta perspectiva são, não menos significativos, os contributos de Kierkegaard, com o seu retorno à importância da metafísica na abordagem da existência. Na sua antropologia de cariz, sobretudo, teológico, ele fala da relação como totalidade. A relação com o absoluto torna-se uma relação pessoal na qual o próprio absoluto assume a categoria pessoal. Esta relação caracteriza-se por uma reciprocidade no entrelaçamento intersubjectivo. Uma reciprocidade real de pessoa para pessoa.<sup>60</sup>

No diálogo com a tradição filosófica que o precedeu, Buber olha para Heidegger como uma das figuras incontornáveis. Heidegger é um dos principais representantes do pensamento existencialista contemporâneo, mas com ele nasceu, sobretudo, uma perspectiva radical de olhar para a existência humana. E é, sem dúvida, uma das figuras inultrapassáveis na abordagem da problemática da existência. Embora devedora de Kierkegaard e Husserl, a sua filosofia é um verdadeiro desenvolvimento da realidade do ser e distancia-se radicalmente de Kierkegaard, Scheler e Nietzsche. Heidegger defende que as conexões sociais de que fala

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Cf. Ibidem, p. 81.

<sup>60</sup> Cf. Ibidem, p. 84.

Scheler oferecem apenas um carácter primário na compreensão do ser e não a sua totalidade.<sup>61</sup> Heidegger falou da questão do esquecimento do ser como um dos problemas fundamentais da Ontologia. Para ele a metafísica ocidental olhou e abordou a questão sem ter em conta a realidade concreta ou a própria fenomenologia do ser. A história, a tradição e a cultura são elementos que podem permitir a falsificação da definição do ser e, conseqüentemente, serem também elementos de atrofiamento e de visões parciais da existência. Daí as suas propostas de que a existência deve ser estudada na sua concretude tal como se apresenta.

O sentido do ser não nos está de certo modo inacessível por completo, já está, de algum modo, disponível, porque a própria procura e questionamento necessitam de uma orientação prévia. O ser já dá indicações para ser procurado, isto é, questionado. Isto significa que o próprio ser aí na sua radicalidade e concretude diz-se a si mesmo, mas não de forma acabada, simplesmente como indicação para ser questionado. Aqui o questionamento significa, sobretudo, a procura de uma resposta que justifique a razão de ser do ser. A apreensão do ser é *a posteriori*, mas o conhecemos *a priori* porque nos é dado e não o apreendemos desde aí na totalidade.<sup>62</sup> “A compreensão do ser vaga e mediana pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituem, secretamente, fontes da compreensão dominante.”<sup>63</sup>

Heidegger não pretende fazer um estudo antropológico singular, mas com a existência tal como ela se manifesta na sua totalidade. O modo de presença da própria existência tal como se mostra em si mesma é o objecto por excelência do pensar heideggeriano. Ele não aceita que o seu pensar esteja catalogado no pensar habitual nem como antropologia filosófica, mas como uma ontologia fundamental como ele próprio a tratava. Para Buber, dada a significativa contribuição de Heidegger para a questão antropológica, as suas preposições

---

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 81.

<sup>62</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, Vol. I (Petrópolis – RJ: Vozes, 2002), pp. 30-32.

<sup>63</sup> *Ibidem*.



são um ponto de partida importante para a crítica. A existência como totalidade em Heidegger abarca a própria morte como realidade constituinte e a última etapa da existência. Este é o momento crucial em que o ser se confronta consigo para a última possibilidade. A certeza da morte começa, para o homem, com a certeza da própria existência.<sup>64</sup> Heidegger dissolveu a essência humana na existência e daí que a existência preceda a essência. O homem não é dado de forma absoluta, mas faz-se com base nas possibilidades que ele tem de decidir. “Por essa dissolução da essência humana na existência (que já comporta a exclusão da interpretação tradicional da pessoa em termos de substância) a antropologia de Heidegger caracteriza-se pela superação da oposição entre sujeito e objecto.”<sup>65</sup>

Em Heidegger, o Homem não é visto como um sujeito que se encontra simplesmente diante de um mundo de objectos, mas como um eu. “Para Heidegger o Eu, a pessoa, tem valor ontológico primordial graças à relação singular que ele tem com o Ser: é o artífice do seu aparecer, do seu fenomenalizar-se.”<sup>66</sup> E isto é, sobretudo, possível quando o Homem se consciencializa das suas possibilidades traduzindo-as em acto “incluindo a sua última possibilidade, a morte.”<sup>67</sup>

A realização do projecto existencial passa pelo confronto consigo mesmo. Porque uma existência que não se autonomiza, isto é, que não cumpre o seu projecto existencial, tomando o seu próprio percurso, não chega a ser individual e, muito menos, autêntica; permanece, todavia, na generalidade humana. Essa inautenticidade, ou o ser em sentido impróprio, faz com que essa existência seja uma existência culpada, porque peca por não se arrancar da generalidade para tomar a forma do ser em sentido próprio, ou seja, como autenticidade.

A tarefa fundamental de uma existência que se decide, ou seja, que responde ao chamamento do Ser é tornar-se ela mesma rompendo com as armadilhas da tradição e da

---

<sup>64</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 88.

<sup>65</sup> B. Mondin, *O Homem, quem é Ele?* p. 300.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Ibidem.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

história que podem contribuir para o esquecimento do ser. A resposta ao chamamento do ser é um momento decisivo na construção de si mesmo. A inautenticidade da resposta ou incoerência faz com que a existência seja um projecto atrofiado. E, sendo assim, a partir dessa falsificação básica o ser atrofia-se e a consequência é uma existência assumida na inautenticidade, ou seja, o ser em sentido impróprio.<sup>68</sup> Esta perspectiva de Heidegger, embora nos debrucemos sobre isso nos capítulos a seguir, encaminha para o sentido da responsabilidade que o ser deve ter no momento de decidir. A existência livre é, sobretudo, o testemunho da responsabilidade assumida desde o momento da decisão.<sup>69</sup> A ideia da responsabilidade perante a existência será fortemente desenvolvida por Buber que vê a responsabilidade como sempre situada diante da realidade concreta e como um desafio.

Na sua análise Buber fundamenta que Husserl é um dos principais pensadores que contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da questão antropológica. A escola husserliana contribuiu significativamente para a abordagem do problema antropológico como problema filosófico por excelência. Husserl desempenhou uma influência considerável no pensamento de Max Scheler e no de Buber. Scheler, olhando para os avanços do estudo sobre o homem, salienta com profundidade que “somos a primeira época em que o homem se fez problemático de forma completa.”<sup>70</sup>

O Homem deve ser tratado ou pensado de forma abrangente. Isto é, não apenas no seu isolamento, como em Heidegger, mas envolvendo a totalidade do seu ser e em comparação com outros seres para se poder descobrir aquilo que é especificamente humano. A integridade do homem é um elemento importante no seu estudo, porque permite ter noções sustentadas e, segundo Scheler, é ainda importante porque é necessário ter o domínio da questão

---

<sup>68</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* pp. 89-90.

<sup>69</sup> Para Heidegger a decisão significa a escolha. Decidir é optar ou escolher o sentido para a nossa existência e daí responderemos sempre perante esta decisão. Não há existência autêntica se ela não se decidir. E decidir é responder ao chamamento do Ser.

<sup>70</sup> M. Buber, *Que es el Hombre?* p. 114.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

antropológica nesta hora tardia.<sup>71</sup> Para Scheler o específico no ser humano é o espírito que sustenta a unidade entre os homens, embora o Homem esteja limitado ao tempo e ao processo cósmico, que condicionam a sua actividade.<sup>72</sup>

Buber olha para as crises existenciais do homem contemporâneo como sendo a consequência do espírito de emancipação característico do homem ocidental, o que constitui uma ameaça de desvitalização acompanhada de uma impotência que se traduz na esterilidade. Essa impotência é sempre fruto da desintegração da comunidade. Esta é a razão pela qual o espírito actual não é capaz de sustentar os valores e fazê-los persuasivos.<sup>73</sup> O significativo para Buber é o facto de Scheler propor que o sentido da vida provém do contacto com a existência. Participar da existência dos seres vivos é o caminho que nos faz descobrir em profundidade o sentido do ser, mais do que criar apenas um mundo conceptual sobre o ser.<sup>74</sup>

A viagem a estas perspectivas do questionamento do homem, mesmo sem lhe retirar o mérito, encontra limitações, segundo Buber, por ser uma questão nem sempre ou quase sempre mal desenvolvida por partir de pressupostos que não lhe são adequados. O estudo do homem não pode ser desenvolvido nos modelos da teoria do conhecimento vigente e que dominou a história da Filosofia que se caracteriza pelo modelo sujeito – objecto. Esta forma não se adequa à originalidade da pergunta. O tratamento do homem como objecto é, seguramente, um dos pontos centrais da crítica buberiana sobre a filosofia do conhecimento.

Estudar o Homem por meio de deduções lógicas extraordinariamente coerentes, não abarca a sua totalidade, nem atinge em profundidade o que lhe é específico. Esta é uma das razões, não só, do atraso do questionamento sobre homem, ao que Scheler chamaria de «a hora tardia», mas também, e sobretudo, a fonte permanente de visões parciais ao mesmo

---

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem*, p. 115. Para Scheler a hora tardia tem a ver com o atraso, ou seja, o tempo que a antropologia levou para se afirmar como ciência fundamental na compreensão do humano, dando lugar à outras ciências.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, p. 120.

<sup>73</sup> Cf. *Ibidem*, p. 122.

<sup>74</sup> Cf. *Ibidem*, p. 131.

tempo que deficientes e um atrofiamento da própria existência. Estes problemas, segundo a reflexão buberiana, provêm dos postulados da filosofia transcendental, da ontologia tradicional<sup>75</sup> e da filosofia da *egologia*<sup>76</sup> que vem desde Descartes, onde “a antropologia moderna se caracteriza por ver o homem, sobretudo, e preferentemente como *ego-eu*, cuja actividade primária e constitutiva do *ego* é a *ratio* ou actividade racional até ao ponto de que o *ego* se define como *res cogitans*.”<sup>77</sup> Portanto, o que acontece em Descartes é uma absolutização do eu encerrado em si mesmo, embora se sublinhe o facto de a filosofia cartesiana ter inaugurado uma fase de imprescindível referência na história da antropologia.<sup>78</sup>

O conceito buberiano do ser humano está baseado na sua antropologia dialógica que apela para a constitucionalidade relacional do seu ser. A existência humana é fundamentalmente relacional (dialógica). Buber distancia-se dos autores em que se baseou para explicar os caminhos complexos que o discurso sobre o Homem seguiu e que foram, muitas vezes, elementos de deturpação de uma existência autêntica. Perguntar pela pessoa é, sobretudo, um esforço de reivindicação sobre a importância de defendê-la de toda a coisificação e do perigo de ser tratada apenas como um objecto do conhecimento.<sup>79</sup>

### 1.2. Fundamento e significado antropológico-existencial da relação *eu-tu*

A relação é o tema por excelência da filosofia dialógica buberiana. Para ele a originalidade da vida está na relação *eu-tu*.<sup>80</sup> O seu pensamento dialógico fundamenta-se na própria dimensão dialógica que comporta a existência humana.<sup>81</sup> Esta não é, portanto, apenas um conceito, mas é a própria natureza humana que se revela na sua essência. Este postulado

---

<sup>75</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber* (Barcelona: Herder, 2000), p. 89

<sup>76</sup> Cf. J. Gevaert, *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica* (Salamanca: Sígueme, 2003), p. 30.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>79</sup> Cf. J. J. Pérez-Soba Diez del Corral, *La Pregunta por la Persona. La Respuesta de la Interpersonalidad* (Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso, 2004), p. 11.

<sup>80</sup> Cf. M. Buber, *Que es el Hombre?* p. 90.

<sup>81</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, p. 11.

encaminha-nos, sobretudo, para a perspectiva de que o Homem é relação. Aqui entra o corte umbilical em termos de crítica e perspectiva de Buber em relação a reflexões anteriores. Em Buber, o conceito de relação aparece enquadrado no projecto de crítica à ontologia e ao idealismo transcendental fruto do percurso da sua própria existência.<sup>82</sup> Aliás, é possível notar que uma das características singulares de Buber é a íntima ligação entre a sua vida e o seu pensar. A partir de Feuerbach, Buber argumenta que não é possível fazer um estudo do homem fora dele. A antropologia filosófica deve ser um acto vital e não uma actividade intelectual abstracta, que carece de sentido pela falta de contacto com a existência concreta.

O fundamento e a exigência da filosofia deveriam ser encontrados na própria existência. Sendo assim, o conceito ou a compreensão do que é o Homem seria algo muito mais aproximada nos tempos que nos são dados viver. Kierkegaard e Nietzsche, entre outros, são duas figuras filosóficas imprescindíveis no pensamento buberiano e com eles iniciou a crítica ao Idealismo sobretudo de tipo kantiano e hegeliano herdado em parte do Platonismo e Socratismo. Aliás, Nietzsche, por exemplo, mostrou uma aversão extrema ao Idealismo, dizendo que era uma espécie de subtracção do valor da existência concreta que é a única realidade a que vale a pena prestar atenção. Em Nietzsche, o Homem deve ter a obrigação de ser si mesmo pela vontade de ser manifesta na vontade de poder.

O conceito buberiano de relação, embora presente quase em todas as suas obras, está amplamente desenvolvido na sua obra *Eu e Tu*, publicada na primeira metade do século XX e uma das maiores obras nesta fase. A obra representa a reacção à antropologia individualista cartesiana baseada na evidência do eu e uma fundamentação contra a colectivização da existência, o que massifica o homem e lhe retira a capacidade do encontro com o outro. *Eu e Tu* é uma profunda reflexão sobre o sentido da existência humana. Buber foi interpelado profundamente pela questão antropológica do sentido da existência no seu conjunto,

---

<sup>82</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, pp. 37-38.

argumentando a favor da sua unidade contra qualquer fragmentação.<sup>83</sup> Buber não tem o objectivo de negar a base ontológica da existência. À semelhança de Heidegger, apenas se insurge com a forma tradicional como a ontologia foi construída quase em detrimento do ser, aquilo a que Heidegger chamou o esquecimento do ser originado pelos postulados da metafísica ocidental.

Em Buber “a ontologia da relação será o fundamento para uma antropologia que se encaminha para uma ética do inter-humano.”<sup>84</sup> Esta ética fundamenta a coexistência humana como fruto da constituição dialógica do próprio ser. Sendo assim, a relação é o fundamento da existência humana. Aqui é possível vislumbrar o encontro da filosofia buberiana “com a tradição fenomenológica, na medida em que grande parte dos filósofos que a ela pertencem partem também deste princípio do homem como ser situado no mundo com o outro.”<sup>85</sup> O que talvez se possa chamar de o mérito ou originalidade buberiana consiste na distinção das duas atitudes fundamentais do homem face à existência: uma dirigida ao outro como a relação por excelência e que singulariza o mundo humano e outra atitude em relação ao mundo das coisas também fundamental para a existência mas que não se podem confundir. Trata-se do *eu-tu* e *eu-isso*.<sup>86</sup>

A excelência da relação *eu-tu* é a radicalidade da singularidade do mundo humano. O Homem em Buber é relação. A relação é a categoria humana por excelência. Para ele, no princípio da existência humana está uma relação que a funda. E aqui a palavra como diálogo assume a condição da possibilidade da existência do homem como ser no mundo.<sup>87</sup> O tema da relação tem uma importância capital para Buber porque, depois de constatar as objectivações

---

<sup>83</sup> Cf. N. A. V. Zuben, «Introdução», in Martin Buber, *Eu e Tu* (S. Paulo: Cortez & Moraes, 1977), p. XLIII.

<sup>84</sup> Ibidem, p. XLIV.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Por opção metodológica, animada pela preocupação de maior esclarecimento das questões, abordaremos a relação *eu-isso*, ou seja, a relação do homem com o mundo das coisas no ponto a seguir, para evitar tocar em dias questões no mesmo ponto sendo que uma pode ganhar maior visibilidade em detrimento da outra.

<sup>87</sup> Cf. N. A. Von, Zuben, “Introdução”, in Martin Buber, *Eu e Tu*, p. XLVII.

do outro e as desvirtualizações do dado essencial da existência, que se afirma e atinge o seu significado no encontro com o outro, sente a responsabilidade de denunciar o estado caótico para o qual se encaminhava a humanidade. A relação humana parece estar a transformar-se numa simples função baseada nos meios e na utilidade. O que está em causa nesta antropologia ou filosofia da relação a par de outros autores que desenvolveram esta perspectiva é a “recuperação da consciência primária de que o homem é um sujeito pessoal que existe no mundo com outros sujeitos humanos.”<sup>88</sup> Esta consciência, de o Homem ser com os outros, atinge maior desenvolvimento depois da Segunda Guerra Mundial.

O desenvolvimento da consciência da reflexão sobre a existência e o futuro da humanidade “tem muito a ver com a experiência histórica do homem ocidental do século XX.”<sup>89</sup> Esta experiência histórica do homem, concretamente no século XX, caracteriza-se pelas descobertas científicas nunca antes vistas com suas influências concretas na vida diária do ser humano. As guerras acontecidas no solo europeu e em tantas outras partes do globo despertaram a consciência para uma maior reflexão sobre a situação do homem no mundo. As consequências das guerras sem precedentes e quase nunca previstas como tal, a pobreza e a miséria que afectam grande parte da humanidade, a privação ou violação da liberdade e, conseqüentemente, dos direitos humanos em nome das grandes ideologias históricas, a falta de sentido da vida que se tornou o sentimento do homem do século XX, a solidão e o colectivismo a que o homem está sujeito para escapar ao confronto consigo mesmo, todos estes factores fizeram repensar o paradigma da antropologia moderna.

Buber tinha a consciência da responsabilidade, enquanto intelectual, sobre o estado do mundo e os perigos dos paradigmas que orientavam as ciências humanas, concretamente a antropologia filosófica. Um *eu* fechado em si mesmo, cuja certeza da existência lhe advém da consciência de si mesmo, é uma antropologia exclusiva que tem fundamentalmente o perigo

---

<sup>88</sup> J. Gevaert, *El Problema del Hombre*. p. 29.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

da objectivação do outro. O Homem não deve ser apenas, como defendia Descartes, uma consciência que pensa e que pode “encontrar em si o fundamento incontestável da verdade e do conhecimento.”<sup>90</sup> Portanto, isto significa que a certeza da existência do eu a partir da certeza do pensamento autoriza o ser a construir a verdade sobre si mesmo. A responsabilidade de autenticar a existência dos outros «*eus*» é exclusivamente deles e não depende de nenhuma cooperação, ou seja, não joga nenhum papel a intersubjectividade.

O *eu* se conhece a si e tem a certeza da sua existência a partir do «*cogito ergo sum*», mas não tem a mesma certeza da existência dos outros, nem os pode conhecer com a mesma imediatez e sem intermediários como o faz consigo mesmo.<sup>91</sup> “A fundamentação do conhecimento e da existência no *ego cogitans*, que Descartes leva a cabo, contém, pois, implícita a suspensão do outro.”<sup>92</sup> Descartes não tem a preocupação de formular de forma explícita, como o faz com o seu eu pensante, a existência de outros sujeitos. Sendo assim, a intersubjectividade e a questão da responsabilidade perante o outro não é um assunto prioritário na antropologia cartesiana.

A partir deste quadro, e para salvaguarda do essencial do humano, é possível compreender a preocupação de Buber em relação ao futuro da natureza humana. Esta não pode estar entregue à arbitrariedade de outros humanos que elaboram conceitos e teorias baseadas no puro exercício da racionalidade. O *eu* enquanto substância pensante é por essência uma consciência isolada, cerrada e solitária, sobretudo, incomunicável, e que não precisa de outros «*egos*» para a sua afirmação por falta de uma prova objectiva da sua existência. Sendo assim, a pergunta pelo outro não está carregada de responsabilidade ética, nem com o sentido da interpelação, mas apenas como possibilidade dedutível.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>91</sup> Cf. Ibidem.

<sup>92</sup> D. S. Meca, *Martin Buber* (Barcelona: Herder, 2000), p. 38.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 39.



## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

Buber e E. Levinas respondem hoje pela grande reviravolta que a antropologia filosófica conheceu no século XX e lançaram bases sólidas para o século XXI. Eles contribuíram significativamente, senão mesmo decisivamente, para a emergência da antropologia da intersubjectividade que dá a primazia à relação do sujeito com os demais sujeitos humanos.<sup>94</sup> A chave para a compreensão do pensamento buberiano pode ser descoberta a partir da noção da sua filosofia do diálogo ou intersubjectiva.<sup>95</sup> O ser humano, segundo Buber, olha para a realidade (mundo) de uma forma dupla: por um lado em direcção aos outros e por outro em direcção às coisas. É precisamente devido a isto que definiu a relação *eu-tu* e a relação *eu-isso*.<sup>96</sup>

As palavras básicas *eu-tu* quando são pronunciadas não anunciam algo que lhes seja extrínseco. Elas fundam um modo específico de existência e instauram um mundo novo. Buber é totalmente oposto à ideia da existência autêntica de um *eu* em si mesmo. Esta atitude representa a luta contra o individualismo que caracteriza o mundo moderno. O seu propósito é o de fundamentar a relação como a dimensão constituinte do ser humano por excelência. A identificação com o *eu* é um acontecimento inter-relacional, porque tem a ver com o chamamento interrelativo que provém do tu, onde pronunciar a palavra *eu* significa estar frente ao tu. Por isso, não é possível a existência de um *eu* isolado de forma autêntica.<sup>97</sup>

Em Buber, o que dá conteúdo à vida humana é o encontro que se realiza na categoria do *entre* cujo modo próprio de efectivação é a presença.<sup>98</sup> Sem presença não é possível a concretização da relação. Para Buber, o ser humano é, sobretudo, acontecimento relacional. Não se trata de um entendimento apenas conceptual, mas da vida quotidiana concreta. A relação em Buber tem uma dimensão prática porque revela a actualidade do ser. A relação requer que o outro permaneça outro e isto limita a possibilidade de objectivá-lo. O Homem

---

<sup>94</sup> Cf. J. Gevaert, *El Problema del Hombre*, p. 37.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>96</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú* (Madrid: Caparrós, 2005), p. 11.

<sup>97</sup> Cf. *Ibidem*. P. 12.

<sup>98</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber* (Madrid: Ediciones del Orto, 1997), p. 33.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

não é uma coisa, assim como também não se compõe de coisas. Ele possui uma existência que transcende o tempo e o espaço. Ele vive no tempo e no espaço, mas a sua existência implica um modo específico de ser.<sup>99</sup> A relação *eu-tu* constitui, para G. Marcel,<sup>100</sup> o facto primitivo e a experiência fundamental e fundadora.<sup>101</sup> “A consciência de si é solidária a outro sujeito, um tu. Cada percepção de outra pessoa enquanto pessoa implica uma reciprocidade dada e desejada e a reciprocidade é inicial e essencialmente amor.”<sup>102</sup>

O encontro e a presença são, assim, elevadas a uma dimensão hermenêutica que é fundamental na compreensão do outro. A relação *eu-tu* cumpre a sua tarefa de humanização do homem e evoca essencialmente a unidade de que precisa o ser humano como condição de reconciliação consigo mesmo.<sup>103</sup> A presença é um acontecimento temporal. Significa a categoria na qual o ser se actualiza, sendo o tempo a sua condição de possibilidade. A actualidade dá-se na presença. Aliás, o ser no mundo entende-se como uma constituição fundamental da presença. A presença é o conceito formal da existência.<sup>104</sup> O estar presente é a forma em que se manifesta o modo de ser de um ser.

A presença é ainda o modo próprio em que o ser se decide. “A existência só se decide a partir de cada presença em si mesma.”<sup>105</sup> Por isso, o homem é ser no mundo não como um simples passar de tempo. A existência do homem realiza-se na estrutura de ser no mundo. Por isso, ser no mundo é ser no tempo. Isto representa uma dimensão fundamental da nossa constituição no mundo como o dado fundamental. A existência para se realizar precisa das categorias espaço e tempo.

---

<sup>99</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, p. 15.

<sup>100</sup> G. Marcel constitui-se, também, como uma das figuras fundamentais na compreensão do pensamento de Buber. Porque para além de ser seu crítico, o que não é menos relevante, é sobretudo seu admirador e entende a fundamental missão que o homem tem de pensar a sua própria existência como caminho para a compreensão de si mesmo. Marcel está em sintonia com Buber quando encontra na relação *eu-tu* o sentido da existência que se configura como coexistência. Uma existência humana autêntica não é possível sem o outro.

<sup>101</sup> Cf. B. Mondin, *O Homem Quem é Ele?* p. 296.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> M. URE, *El Diálogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 55.

<sup>104</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 90.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 39.

### 1.2.1. Sobre as características da relação *eu-tu*

A relação humana é fundamentalmente dialógica e acontece no inter-humano como sacramento que se realiza e efectiva na palavra.<sup>106</sup> O conceito de relação em Buber tem características ou categorias próprias sem as quais não é possível falar dela. Sendo assim, a categoria por excelência que se constitui como a condição de possibilidade da relação *eu-tu* é reciprocidade. Essencialmente para Buber a relação significa reciprocidade, ou seja, sem a reciprocidade não há relação.<sup>107</sup> Como afirma Mariano Ure “a reciprocidade é, sem dúvida, a característica fundamental da relação *eu-tu*. Toda a comunicação implica intercâmbio, no qual um modifica o outro e vice-versa.”<sup>108</sup> A reciprocidade é o sinal indicativo de que o encontro afecta os interlocutores nele envolvidos. É no encontro que “se estabelece um verdadeiro intercâmbio existencial entre os interlocutores do diálogo.”<sup>109</sup> A reciprocidade indica a disponibilidade para responder ao apelo da interpelação na qual a alteridade se mantém para garantir a autenticidade da relação e para não correr o risco da objectivação do outro. A dinâmica da responsabilidade como uma das características da relação significa que nem o eu nem o tu se constituem como responsável absoluto ou incondicional. Porque sem a abertura de ambos pode acontecer a objectivação e não uma relação autêntica baseada na mútua responsabilidade onde cada um se transforma no dom de si ao outro.<sup>110</sup>

Buber debate-se com a questão da multiplicação das relações numéricas e funcionais que não permitem o estabelecimento da comunhão como a meta da relação. O Homem não é uma coisa, muito menos se compõe de coisas. A relação humana é um acto de eleição mútua que implica eleger e ser eleito como totalidade. A relação humana não é do domínio da experiência, mas do encontro cuja presença significa actualidade. Isto significa que a pessoa

---

<sup>106</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos* (Barcelona: Rio piedras, 1997), p. 21.

<sup>107</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, p. 15.

<sup>108</sup> M. Ure, *El diálogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 59.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

humana não é experimentável porque a experiência faz parte do domínio da ciência e da técnica, mas não da relação humana. Buber situa-se frente a um mundo que aclama os progressos da ciência sem prever as consequências que podia acarretar para a existência humana.<sup>111</sup> A ciência e a técnica se não forem encaminhadas ao serviço do homem podem constituir um perigo à dignidade, abrindo vagas de desumanização e instrumentalização a que é preciso resistir para preservar a espécie humana.<sup>112</sup> Buber não tem aversão à ciência nem à técnica, trata-se, contudo, de um sinal de vigilância que é precisa para precaver o lado perverso da ciência que pode pôr em causa a sobrevivência da humanidade e não nos faltam provas históricas sobre este argumento.

Buber tem consciência de que o conceito de relação que propõe, tem o risco permanente de fracassar porque a sua imediatez comporta tensões. O seu carácter não programático, pois é algo que emerge da concretude da existência, origina surpresas e, daí, a inibição permanente da abertura ou disponibilidade ao outro. O fracasso da relação humana é o ponto de partida onde o *eu* ou o *tu* se transformam em objectos de experiências, ou seja, a fase da desumanização. O encontro como o modo próprio da relação acontece apenas quando os obstáculos forem todos desmoronados.<sup>113</sup>

A relação humana, segundo Buber, não pode ser mediada, porque a mediação dificulta a revelação autêntica e pura do eu ao tu. Para ele a relação humana *eu-tu* só por si não tem a garantia da durabilidade porque isto é uma tensão permanente. A qualquer altura o outro pode ser transformado num objecto pela influência da relação *eu-isso*. Por isso, a garantia de durabilidade e/ou de plenitude provém de Deus como o Tu absoluto no qual não há a possibilidade do erro. Buber está convencido de que a desumanização do homem é fruto da perda da relação com Deus viva e humanizante, porque potenciadora e reveladora de sentido.

---

<sup>111</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, pp. 18-19.

<sup>112</sup> Cf. M. Ure, *El diálogo Yo-Tú Como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 13.

<sup>113</sup> Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, ibídem.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

A morte de Deus, anunciada por Nietzsche no Ocidente para a maior liberdade do ser humano, originou fortes consequências na existência concreta. A recuperação da relação com Deus como um momento de regeneração e reencontro consigo mesmo é uma das preocupações do discurso buberiano sobre o sentido da existência. Desligar-se de Deus significa, sobretudo, a perda de si mesmo e é uma das maiores preocupações de Buber para a superação da crise do desencanto. O desencanto do mundo tem a ver com a ausência de Deus. Buber descreve com grande força esta situação através das palavras eclipse de Deus! Buber é um conhecedor profundo da história do pensamento ocidental. Vê nela a história das afirmações e negações construídas pela razão humana para argumentar sobre Deus e reconhece as dificuldades de um discurso sobre Deus.<sup>114</sup> Com a morte de Deus, a época contemporânea produziu “uma série de falsos absolutos que dominam a alma que já não é capaz de afastá-los. A nossa é uma época em que a suspensão do ético preenche o homem com caricaturas.”<sup>115</sup> Esta é a razão devido à qual que fez com que esta vaga proporcionasse uma abundância de imitadores do Absoluto na terra.<sup>116</sup>

Na tradição ocidental, sobretudo de cariz naturalista e objectivista, a relação interpessoal foi vista como algo *a posteriori* e fruto da experiência. “O encontro *eu-tu* seria uma emergência posterior, um descobrimento ou um ponto de chegada a partir da experiência.”<sup>117</sup> É a esta forma de pensar a realidade humana que Buber reage e contrapõe dizendo que no princípio está a relação como categoria e disposição. O eu não se esgota na experiência, constitui-se antes como um *a priori* transcendental. “A relação é considerada, pois, como a categoria fundamental do ser: a realidade é constitutivamente relacional, mesmo que nem sempre se tenha considerado assim a relação na história da filosofia.”<sup>118</sup> A existência

---

<sup>114</sup> Cf. L. M. Arroyo Arrayás, «Introducción», in Martin Buber, *Eclipse de Dios. Estudios Sobre las Relaciones Entre Religión y Filosofía* (Salamanca: Sígueme, 2003), p. 10.

<sup>115</sup> M. Buber, *Eclipse de Dios*, p. 143.

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>117</sup> D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 133.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

humana caracteriza-se como ser com o outro. A nossa existência no mundo é vivida em comum com os outros. O mundo é o espaço natural onde o Homem não só desenvolve as suas possibilidades de realização como também é o lugar ou a mediação ou ainda a condição de possibilidade para o acontecimento da relação humana. “O mundo mediatiza as relações interpessoais e, por sua vez, estas interferem na relação dos indivíduos com o mundo.”<sup>119</sup> É pertinente argumentar a partir desses pressupostos que a existência humana solidária, ou seja, baseada no reconhecimento mútuo, não é algo extrínseco muito menos accidental à pessoa humana, mas o núcleo intransferível do eu pessoal onde a subjectividade é intersubjectividade.<sup>120</sup>

### 1.3. A dimensão mundana da existência e o sentido da relação *eu-isso*

A mundanidade é uma das dimensões fundamentais da existência humana. O Homem leva consigo as marcas do mundo e, aliás, incorpora em si o ser e as características da própria natureza. A relação do homem com o mundo não é accidental e muito menos um simples facto, mas uma parte constituinte fundamental da sua existência. “O homem é um ser telúrico, um ser que pisa a terra. Ele assenta, anda e move-se sobre a terra firme. É esse o seu ponto de apoio e o seu solo; é através dele que recebe o seu ponto de vista; isso determina as suas impressões e o modo de ver o mundo.”<sup>121</sup>

Ao longo da história humana, doutrinas de cariz religioso empreenderam uma forte atitude crítica em relação ao mundo, menosprezando a sua importância para a existência humana. O mundo era, sobretudo, visto como uma fonte de perdição do espírito humano e daí a forte e permanente necessidade de luta contra o mesmo e a procura de libertação do espírito. O papel da Filosofia foi importante para fundamentar a importância do mundo tendo em conta

---

<sup>119</sup> J. Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teología* (Salamanca: Sígueme, 1994), p. 31.

<sup>120</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidade e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 281.

<sup>121</sup> C. Schmitt, *Terra e Mar. Breve Reflexão Sobre a História Universal* (Lisboa: Esfera do Caos, 2008), p. 25.

a dependência do homem em relação a ele. Trabalhos notáveis foram os contributos de Marx, Nietzsche, Heidegger, entre outros. Olhando para o papel que a religião tinha desempenhado, estes autores sentiram a necessidade de devolver a importância do mundo para o ser humano. Marx falou da transformação da sociedade para resolver o problema da evasão da realidade que já tinha sido denunciado por Feuerbach; Nietzsche proclamou a morte de Deus como a grande notícia do início da autonomia plena, ou seja, o homem passa a assumir a sua condição sendo inclusive senhor do seu próprio destino. E Heidegger, ainda que defendendo a transcendência do ser humano, realçou com originalidade o sentido do mundo, não só como o lugar da habitação do homem, mas também a base sobre a qual o homem faz as suas opções. Ser no mundo é ser no tempo. É fazer-se história.<sup>122</sup> Pois, “sem este mundo originário, o físico não poderia empreender as suas pesquisas... não lhe seria possível nem mesmo existir.”<sup>123</sup> Aliás, a tese sobre a importância do mundo vem desde S. Tomás e foi depois retomada por K. Rahner. Estes pensadores olhavam para o homem como um espírito no mundo para sublinhar a relação intrínseca que ele tem com o mesmo.

Para Buber o mundo é o lugar da experiência, mas o seu papel não é secundário. Do ponto de vista material, o mundo, enquanto conjunto de coisas, é fundamental para a manutenção e desenvolvimento da existência. “Enquanto experiência, o mundo pertence a palavra básica eu-isso.”<sup>124</sup> Por causa do seu carácter de objectividade, a experiência no mundo não se transforma em relação, porque não acontece o encontro e a reciprocidade. O Homem não tem a comunicação com as coisas no sentido da reciprocidade porque a experiência é apenas externa. O mundo do *eu-isso* é o âmbito próprio em que a experiência humana acontece. Para Buber, o contacto com as coisas é uma relação que não proporciona entrega.<sup>125</sup> O Homem na sua relação com as coisas, ou seja, na relação *eu-isso* acontece o carácter de

---

<sup>122</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 19.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> M. Buber, *Yo y Tu*, p. 13.

<sup>125</sup> Cf. Ibidem, p. 33.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

monopólio. Na relação *eu-isso* o homem tem como características: “a experimentação, a objectividade, a utilização, a posse a fatalidade, o arbítrio...na estrutura *eu-isso* o homem vive nas coisas, altera-as, usa-as, governa-as, possui-as.”<sup>126</sup> Mas quando o homem se comporta do mesmo modo para com os seus semelhantes, tornam-se também coisas, das quais se pode dispor para a sua utilização em determinados fins contrários à dignidade humana.<sup>127</sup>

Buber fez uma síntese profundamente revolucionária para o sentido da matéria ao distinguir os dois modos principais como o homem se dirige ao mundo. A matéria ou as coisas não estão em segundo plano, são, porém, diferentes da relação *eu-tu*. Segundo Buber “sem o *isso* o ser humano não pode viver, mas quem vive somente com o *isso* não é ser humano.”<sup>128</sup> Sem o mundo material o ser humano não realiza uma dimensão fundamental da sua vida que é a dimensão corpórea.

Sem o mundo material como base permanente da experiência humana não seria possível a conquista de grandes invenções técnico-científicas que deram uma nova face à humanidade e que melhoraram significativamente a qualidade da vida humana. Erich Fromm ilustrou bem a questão do ter como um existencial. “A existência humana requer que tenhamos, guardemos, cuidemos e usemos certas coisas ligadas à nossa sobrevivência. Esta forma de ter pode ser considerado um existencial, porque tem as suas raízes na existência humana.”<sup>129</sup> Para ele, a forma de ter que é essencialmente existencial não desenvolve uma relação conflituosa com o ser, sendo fundamental para a vida humana. As ligações do homem à terra não são apenas fruto da reflexão filosófica. Mesmo os relatos mitológicos e bíblicos fazem referência à pertença do homem à terra. Os “livros sagrados contam-nos que o homem vem da terra e tem de voltar à terra. A terra é o seu fundamento maternal; ele próprio é então um filho da terra...a terra é o elemento que está destinado ao homem e o que mais fortemente o

---

<sup>126</sup> B. Mondin, *O Homem quem é Ele?* p. 299.

<sup>127</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>128</sup> M. Buber, *Yo y Tu*, p. 35.

<sup>129</sup> E. Fromm, *Ter ou Ser?* (Lisboa: Presença, 2002), p. 87.



## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

determina.”<sup>130</sup> Filosoficamente, sobretudo a partir da Idade Moderna, as interpretações do estar no mundo foram influenciadas pelas novas ciências, sobretudo as ciências empíricas.<sup>131</sup>

“A pertença ao mundo não é apenas uma dimensão da existência humana, mas também a categoria básica e exaustiva da antropologia.”<sup>132</sup> A referência à pertença do homem ao mundo é permanente e qualquer estudo sobre ele é sempre feito a partir da realidade onde a sua existência se desenvolve que é o mundo.

A argumentação de Buber sobre a importância do mundo das coisas para o homem tem a ver com a utilidade que elas desempenham na existência. Este papel não pode ser colocado em segundo plano. A pertença do homem ao mundo levanta inequivocamente questões éticas como, por exemplo, a nível da ecologia, os cuidados do homem para com o mundo que é o lugar da realização da sua existência. O pensamento heideggeriano destacou o homem como ser no mundo e expressou, sobretudo, uma experiência fundamental da sua existência. É uma experiência que se nos impõe como sempre presente. “O mundo não é apenas a morada do homem, mas também o lugar da sua origem e a base permanente de toda a sua actividade. O Homem vive em todo o momento a experiência da sua dependência do mundo.”<sup>133</sup> A dependência do homem face ao mundo não é exclusiva da sua dimensão ou necessidades biológicas, mas de todas as suas actividades, mesmo aquelas que são especificamente humanas como as sensações, as imagens, os conceitos, o pensamento, a linguagem e as decisões. Portanto, todos os actos e decisões do homem estão condicionados pela natureza.

A existência humana realiza-se, assim, na história dentro das categorias do espaço e tempo. Mas, o homem não se esgota nesses postulados, porque não é um simples produto da biologia ou da história. “O ser no mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da presença, mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu

---

<sup>130</sup> C. Schmitt, *Terra e Mar*, pp. 25-26.

<sup>131</sup> Cf. J. Gevaert, *El Problema del Hombre*, p. 109.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>133</sup> J. Alfaro, *Revelación Cristiana Fe y Teología*, pp. 18-19.

## I. CAP. – O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO

---

ser.”<sup>134</sup> Neste sentido se insere o pensamento de Merleau-Ponty que pretendeu elaborar uma “construção de uma fenomenologia da consciência comprometida.”<sup>135</sup> O que o distancia de Husserl. Para Merleau-Ponty o “ser no mundo é um constitutivo radical da existência humana, só tendo em conta a minha inexorável inserção no mundo poderei eu descrever e compreender a minha consciência.”<sup>136</sup> Um dos erros do pensamento antropológico precedente ao século XX é a excisão excludente entre a natureza e a pessoa. As marcas da natureza estão presentes na nossa existência. Assim, a pessoa se realiza na natureza e transforma-a em mundo cultural.<sup>137</sup>

Buber procurou ultrapassar a distinção tradicional sujeito-objecto. O que está em causa não é a divisão do mundo das coisas (objectos) e o mundo dos homens (sujeitos), mas sim a “real diferença entre o mundo das coisas do qual o homem se serve para a sua subsistência material e o outro mundo que configura o homem como tal.”<sup>138</sup> O mundo das coisas é o da experiência e da objectivação e está destinado ao uso. “Este é o mundo da utilização onde reina a ciência com os seus métodos, mas no reino do tu não se tem nada por objecto...o mundo do isso é o mundo da experiência. É também o reino do conhecimento objectivo e conceptual.”<sup>139</sup>

---

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 91.

<sup>135</sup> P. L. Entralgo, *Teoría y Realidad del Otro*, Vol. I (Madrid: Revista de Occidente, 1961), p. 323.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Cf. Ibidem, p. 325.

<sup>138</sup> M. Ure, *El Diálogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 52.

<sup>139</sup> Ibidem, pp. 52-53.

## II

# **SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA**

### **2.1. Sobre o conceito do diálogo**

A questão do papel do diálogo na existência humana é fundamental para Buber, e situa-nos num nível de compreensão profundo e imprescindível na hora presente em que triunfam sobretudo o individualismo e o colectivismo. Talvez seja aqui oportuno darmos indicações da actualidade do pensamento buberiano, embora aparentemente votado ao esquecimento por não ter conquistado a simpatia das modas intelectuais, o que é injusto.

Olhando para a história da Filosofia vemos que o diálogo é, desde Platão, um elemento integrante da filosofia, embora haja diferenças no sentido em que cada pensador o situa.<sup>1</sup> A existência humana não é sem o encontro, muito menos sem o diálogo.<sup>2</sup> Em Buber, ela é essencialmente um acontecimento dialógico. O diálogo é a sua característica principal. O sentido do diálogo fundamenta-se na própria natureza humana que é constitutivamente aberta à interpelação do outro que se irrompe no nosso mundo pedindo resposta, ou seja tirando o eu do anonimato. O encontro é potenciador da emergência de um mundo novo.

A interpretação da importância do diálogo na existência humana é outra das muitas constatações que Buber faz sobre a situação do homem no seu tempo. Trata-se de um homem assolado pelo isolamento e por um estado de desumanidade provocado pela falta de um contacto humano vivo e humanizante, ou seja, pela degradação da relação *eu-tu* que é fruto da instrumentalização da pessoa humana, sobretudo, nas duas Guerras Mundiais.

O conceito buberiano de diálogo tem raízes profundas na constatação da vida comunitária que caracteriza a comunidade judaica (*sionismo*) e do estudo analítico feito às

---

<sup>1</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 48.

<sup>2</sup> Cf. M. Buber, *El Camino del ser Humano y Otros Escritos* (Salamanca: Kadmos, 2004), p. 128.

diversas comunidades humanas.<sup>3</sup> O encontro com o outro, como comunicação e conseqüentemente, como diálogo, é a condição para a autenticidade da existência enquanto confirmação do ser na existência.<sup>4</sup> Por isso, o conceito buberiano de diálogo está fundamentado na experiência relacional do *eu-tu* e daí a insistência na argumentação sobre a dimensão existencial do diálogo, pois que, mais do que resolver situações, dialogar significa realizar-se como pessoa.<sup>5</sup> O diálogo em Buber não é apenas o pronunciamento de palavras, muito menos o simples relacionamento dos homens entre si, mas sim a atitude, ou seja, o comportamento como uma das componentes fundamentais. A atitude de um para com o outro ou de uns para com os outros é sustentada pela reciprocidade e responsabilidade e é um dos elementos básicos para a efetivação do diálogo. Dialogar significa voltar-se um para o outro. “O diálogo genuíno só se dá em clima de reciprocidade, quando o indivíduo experiencia também do lado do outro, sem contudo abdicar à especificidade própria.”<sup>6</sup>

### 2.1.1. Sobre as características e tipos de diálogo

Buber desenvolveu com particular relevância e estilo próprios uma filosofia do diálogo que significasse a reviravolta para a superação do isolamento do homem e a via fundamental para a resolução de questões humanas. O sentido do diálogo em Buber não se confina apenas a um conjunto de expressões, embora as expressões ou as palavras expressas sejam um meio de vitalidade dialógica.<sup>7</sup> Mesmo com esta observação, o diálogo abrange a totalidade do ser, sobretudo o diálogo que ele denomina de diálogo autêntico, que é o mais fundamental e o revelador de sentido para a coexistência humana. Em Buber existem três categorias de diálogo: o diálogo autêntico, o diálogo técnico e o monólogo disfarçado de diálogo.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. *Ibidem*, p. 122.

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, p. 127.

<sup>6</sup> M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico* (S. Paulo: Perspectiva, 1982), p. 8.

<sup>7</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 41.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

O sentido do diálogo autêntico, expresso nas palavras ou no silêncio, caracteriza-se como uma dinâmica de reciprocidade. A reciprocidade no diálogo ou na relação tem uma dimensão ética porque caracteriza-se como responsabilidade. É nele “que cada um dos participantes em mútua cooperação consideram o outro ou os outros no seu ser com a intenção de que se funde uma reciprocidade vital.”<sup>9</sup>

O diálogo humano tem a sua vida própria nos signos, na palavra e no gesto, mas não se restringe neles na medida em que “à própria essência do diálogo parece pertencer um elemento de comunicação. Contudo, nos seus momentos superiores o diálogo vai para além destes limites e se plenifica fora dos conteúdos comunicados.”<sup>10</sup>

O diálogo, no sentido estrito, é um acontecimento que se processa de forma fáctica, inserido no mundo humano comum e, por isso, marcado, também, pela temporalidade.<sup>11</sup> Neste sentido, o homem para se realizar precisa de entrar em relação dialógica com o mundo. “O encontro verdadeiro dá-se quando cada um em sua alma volta-se para o outro de maneira que, daqui por diante, tornando o outro presente, fala-lhe e a ele se dirige verdadeiramente. As palavras que nos são dirigidas traduzem-se para nós no nosso humano como um voltar-se um para o outro.”<sup>12</sup>

Dialogar pressupõe, de facto, tornar presente o outro e levá-lo a sério onde o diálogo toma a característica de sacramento de plenificação da relação e do encontro.<sup>13</sup> Porque “o sentido do outro compromete o sentido da vida e define o sentido do homem.”<sup>14</sup>

O outro, muito para além de levantar suspeitas quanto à possibilidade da nossa coexistência, é “o ser de diálogo, simultaneamente diferente e semelhante a mim.”<sup>15</sup> O

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>11</sup> Cf. Ibidem.

<sup>12</sup> M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, ibidem.

<sup>13</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 37.

<sup>14</sup> L. Rétif, *Vida é Diálogo* (S. Paulo: Moraes Editores, 1968), p. 24.

<sup>15</sup> Ibidem.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

contacto com o outro é o elemento fundamental no desenvolvimento da nossa personalidade e é no confronto com o outro que o homem se descobre e se realiza como ser humano.<sup>16</sup>

O diálogo técnico é umas das três formas apresentadas por Buber e considera-a a forma mais corrente nas relações interpessoais. “O diálogo técnico impõe-se exclusivamente pela necessidade de entendimento objectivo.”<sup>17</sup> Buber caracteriza o diálogo técnico como um património inalienável da existência moderna onde o diálogo real se encobre de artimanhas por causa da vontade do triunfo e de domínio que caracteriza muitos dos interlocutores nele envolvidos, defendem-se interesses e posições e não a busca do entendimento (compreensão) como a função fundamental do diálogo.<sup>18</sup>

A falta de clareza na apresentação do discurso, empobrecido pela preocupação de convencer o interlocutor é a forma reinante no mundo contemporâneo e é também um elemento fundamental na análise das falhas do diálogo em vários sectores da vida humana. O diálogo técnico caracteriza aquilo que comumente se designa de relações funcionais. Estas visam, essencialmente, a realização de interesses de cada interlocutor e não propriamente situá-los no contexto do mundo humano. O que acontece é uma pura objectivação, sendo que o outro nunca é visto e respeitado na sua alteridade como ser humano. E para Buber, esta é uma das fontes de desumanização da vida humana. O monólogo disfarçado de diálogo é a terceira forma de diálogo que caracteriza muitas vezes as relações interpessoais em que os interlocutores parecem preocupados um com o outro quando essencialmente estão ao serviço de si mesmos. No monólogo disfarçado de diálogo, aquele em que dois ou mais homens reunidos falam num espaço, falam cada um consigo mesmo embora supondo que estão uns com os outros e não escapam ao sofrimento de serem dependentes de si mesmos,<sup>19</sup> embora estranhamente e por caminhos dolorosos crêem que superam a questão do isolamento e do

---

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 26-27.

<sup>17</sup> M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 41.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 42.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, p. 41.

sofrimento.<sup>20</sup> Sendo assim, o diálogo autêntico como caminho para a humanização não acontece porque é impedido pelo eu solitário que se afirma no seu intimismo ou que se absolutiza e se legitima apenas pelas suas intenções de domínio e de objectivação e de relativização do outro.

Viver solitariamente não permite a confirmação do outro; não permite, como sustentou Louis Rétif, “reconhecer o outro como um interlocutor válido, sujeito portador de uma verdade, capaz de uma adesão livre e digno de um respeito enquanto outro.”<sup>21</sup> O outro não se torna companheiro com o qual se partilha a existência na linguagem buberiana.<sup>22</sup> Viver dialogicamente significa sentir a responsabilidade de responder face à solicitação e à interpelação que vem do outro.<sup>23</sup> Aqui temos as bases lançadas para o discurso da liberdade e alteridade como as compreende Buber, que mais adiante desenvolveremos.

O diálogo, para ser autêntico e sinal de humanidade ou humanização, tem exigências próprias e profundas que implicam a totalidade do ser humano. Sair de si em direcção ao outro requer partir do próprio interior. É preciso estar consigo para que o encontro com o outro seja o dom de si mesmo. O diálogo autêntico emana da esfera ontológica, porque pertencente à categoria do ser e se constitui através da autenticidade. Buber é um crítico severo daqueles a quem chama de escravos da aparência que participam no diálogo de forma condicionada e que o fazem naufragar pela sua falta de disponibilidade e responsabilidade.<sup>24</sup> “O diálogo entre meros indivíduos é apenas um esboço; é somente entre pessoas que se realiza.”<sup>25</sup> O homem precisa de sentir a unidade do seu próprio eu para que se abra aos outros com autenticidade. O dobrar-se sobre si mesmo, isto é, a consciência de si é fundamental para o relacionamento com o outro e o diálogo com ele. O dobrar-se sobre si é a condição do

---

<sup>20</sup> Cf. M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 54.

<sup>21</sup> L. Rétif, *Vida é Diálogo*, p. 36.

<sup>22</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, pp. 41-43.

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, p. 89.

<sup>25</sup> M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, p. 55.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

acolhimento do outro. A consciência de si não significa aqui o egoísmo ou a exclusão do outro, mas a sua condição de possibilidade, reconhecemos o outro dentro da nossa estrutura.

Para Buber, o dobrar-se sobre si mesmo pressupõe a admissão da existência do outro como vivência própria na medida em que o outro faz parte do meu eu.<sup>26</sup> Fora desse pressuposto de unidade pessoal enquanto consciência comprometida, ou seja, que pressupõe o outro na sua alteridade “o diálogo torna-se aí uma ilusão, o relacionamento entre mundo humano e mundo humano torna-se apenas um jogo e, na rejeição do real que nos confronta, inicia-se a desintegração da essência de toda a realidade.”<sup>27</sup>

As condições do verdadeiro diálogo são, ao mesmo tempo, as condições da compreensão. Esta constitui-se como o objectivo e a razão por que dialogamos uns com os outros. Para Buber existem basicamente três obstáculos que podem impedir um diálogo verdadeiro que inviabilizam a compreensão de uns pelos outros enquanto experiência hermenêutica.<sup>28</sup> A primeira dificuldade tem a ver com o ser e parecer na medida em que, quando os interlocutores envolvidos no diálogo não partem daquilo que são, mas daquilo que parecem ser, estão comprometidas a sinceridade e a autenticidade, o diálogo fracassa.

A reciprocidade é a característica principal do diálogo, na medida em que, sem ela, nenhuma conversação é possível. A disponibilidade e escuta são fundamentais para que o diálogo funcione como reciprocidade. O fundamental no diálogo, segundo Buber, não é os interlocutores esforçarem-se por dar uma imagem de si mesmo que não corresponde ao seu ser verdadeiro que age na base da aparência. Sem a autenticidade, as tentativas de diálogo esfumam-se e, com elas, a possibilidade da compreensão. A objectivação do outro é um dos principais obstáculos à realização de um diálogo autêntico. O outro deve estar e permanecer diante de mim como alteridade que não pode ser reduzida aos meus caprichos ou vontade de

---

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, p. 58.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Cf. M. Ure, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 80.



poder.<sup>29</sup> Objectivar o outro no diálogo é uma via defraudatória que permite que se chegue à realização de interesses pessoais que não traduzem o encontro de liberdades humanas que se potenciam, mas que não se anulam. Ainda sobre os obstáculos para o verdadeiro diálogo, Buber destaca a imposição como umas das principais formas. O que se verifica na imposição é a pretensão que um dos interlocutores, ou ambos, têm de impor ao outro o seu ser, os seus interesses e os seus pontos de vista, relativizando os do outro e prescindindo da disponibilidade e escuta fundamentais em qualquer relação e diálogo.<sup>30</sup>

Saber ouvir o outro fundamenta-se no respeito “àquilo que ele é e àquilo que de único profundamente traz em si.”<sup>31</sup> A atenção ao outro é o elemento fundamental para a identificação da sua interpelação e compreender o conteúdo da sua mensagem, o que permite responder com autenticidade às suas inquietações.<sup>32</sup> “O verdadeiro diálogo não se realiza quando os homens se limitam a falar sobre alguma coisa. O diálogo entre os homens só se torna autêntico quando...se torna comunicação.”<sup>33</sup>

A compreensão do outro pressupõe aceitá-lo como totalidade, reconhecendo-o como pessoa e não apenas na parcialidade em função dos meus interesses. O verdadeiro diálogo é sustentado pela confiança mútua que lhe dá vigor, pela legitimidade do que se diz e pela disponibilidade como atitude de abertura.<sup>34</sup> O diálogo é um acto de liberdade e, por isso, de responsabilidade. Quando desconfiamos ou nada esperamos dos outros em termos de autenticidade e participação comprometida no diálogo, não só fica em questão a autenticidade como também fica anunciado o seu o fracasso.

Buber alerta para o facto de que dialogar não significa combater-se uns aos outros, ou como a procura de reconhecimento do mais forte, mas sim a procura de compreensão.

---

<sup>29</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, p. 82.

<sup>31</sup> L. Rétif, *Vida é Diálogo*, p. 35.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 39.

<sup>33</sup> J. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo* (Lisboa: Principia, 2005), p. 66.

<sup>34</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, pp. 87-88.

Dialogar de modo brilhante, combativo e vitorioso, mesmo sendo a forma recorrente nas relações interpessoais, não só corrompe a comunicação porque não se tem em conta os conteúdos fundamentais da mensagem, mas apenas a preocupação de criar efeitos de admiração no outro e daí iniciar o processo da sua dominação.

Quando Buber escreve sobre o diálogo constata que no mundo contemporâneo o diálogo autêntico tornou-se «coisa rara» e foi substituído pelas formas publicitárias e pelos monólogos porque os homens tornaram-se escravos da aparência. Para Buber, o diálogo está para além da simples concertação técnica. O diálogo caracteriza-se como elemento fundamental que emerge da própria natureza e constituição humana e, por isso, mais do que questão técnica, o diálogo é uma atitude existencial dado que a existência é fundamental e constitutivamente dialógica.<sup>35</sup>

### **2.1.2. Da importância do diálogo**

A reflexão sobre o diálogo remete para a sua razão de ser. A razão de ser como fundamento da sua importância para a existência em comum é por essência o suporte da argumentação primeira em favor ou ao encontro da sua importância. Não há dúvidas sobre a importância do diálogo entre coexistências. A experiência histórica em diversos domínios transporta para o nosso entendimento comum a importância de se dialogar com o outro sobre qualquer coisa. Mas em Buber, mais do que falar sobre as coisas, o diálogo constitui-se como atitude existencial fundamental e tem uma dimensão ontológica. Dialogar não é apenas uma questão de vontade. Dialogar constitui-se como vocação enquanto disposição ontológica de abertura ao outro. Dialogar é tipicamente humano.

Do ponto de vista histórico “o diálogo é tão antigo como o próprio homem. Na sua transposição literária vamos encontrá-lo nas grandes culturas que deram início à História

---

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 88-90.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

propriamente dita, depois da invenção da escrita.”<sup>36</sup> O diálogo encontra-se enraizado na natureza humana. Atestam esta afirmação os diversos domínios do saber humano onde este se desenvolve, tais como a sociologia, a história, a filosofia, a teologia e a política entre outras ciências, sobretudo “pela análise da fenomenologia da intersubjectividade.”<sup>37</sup>

A intersubjectividade é um acontecimento dialógico e na sua fenomenologia ele aparece sempre como encontro de subjectividades que dialogam entre si em busca de entendimento. A intersubjectividade caracteriza-se como a dimensão fenomenológica da cooperação entre as liberdades que dialogam entre si e sobre si.

A importância do diálogo fundamenta-se na dinâmica da própria experiência humana. Não há época da história da existência humana em que o diálogo tenha sido menos importante. A vida humana não existe sem a dimensão dialógica que, aliás, lhe é constitutiva. Sendo assim, o diálogo é de suma e imprescindível importância na existência humana. No dizer de Gadamer “a capacidade para o diálogo é um atributo natural do ser humano. Aristóteles definiu o Homem como o ser dotado de linguagem e a linguagem se dá apenas no diálogo.”<sup>38</sup> Ainda segundo Gadamer, o mundo é o mundo da conversação. Referindo-se à contemporaneidade, Gadamer sustenta que existe uma incapacidade de diálogo criada pelos vários meios tecnológicos que caracterizam a substituição do diálogo presencial, o que acarreta um empobrecimento comunicativo.<sup>39</sup> Essa incapacidade do diálogo significa, para Gadamer, a incapacidade de abertura ao outro. A não abertura ao outro é o primeiro passo para a inviabilidade do diálogo.

O diálogo ou conversação não só é o caminho para a verdade como também possui uma força transformadora e a verdadeira humanidade do homem consiste no fazer-se ou ser capaz

---

<sup>36</sup> M. Antunes, «Diálogo», in AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 6 (Lisboa: Verbo, 1967), Col. 1258.

<sup>37</sup> *Ibidem*, Col. 1260.

<sup>38</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método* Vol. II (Salamanca: Sígueme, 1992), p. 203.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, p. 204.

de diálogo.<sup>40</sup> Para Levinas, o diálogo é o caminho para a superação da violência e, através dele, a relação com o outro torna-se comunicação e transcendência e não uma forma de busca de certeza.<sup>41</sup> Comunicar é abrir-se ao outro e, ao mesmo tempo, tornar-se responsável por ele.<sup>42</sup> Aliás, a dinâmica e a razão da abertura ao outro tem uma dimensão ética. Quem dialoga responsabiliza-se por quem com ele dialoga. Trata-se de uma responsabilidade incondicional por ele.<sup>43</sup> Aqui reside uma das diferenças entre Buber e Levinas, ainda que este tenha sido seu discípulo. Enquanto em Buber a relação dialógica é simétrica, em Levinas é assimétrica.

Em Buber, a abertura ao outro está, de facto, carregada de responsabilidade, mas precisa da sua reciprocidade para que o diálogo se efective. Para Levinas, diferentemente de Buber, a abertura ao outro e a responsabilidade são incondicionais. O facto de o outro responder ou não à minha interpelação, isso é assunto dele. “É que a relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele.”<sup>44</sup> O outro é um valor ético em si mesmo e, por isso, sou solicitado a responder à interpelação do seu rosto ao qual nunca posso ser indiferente, superando assim o rumor anónimo do eu solitário.

A importância do diálogo reside no seu potencial como força de humanização do Homem, como princípio reconciliador e como elemento fundamental na resolução de questões fundamentais que envolvem a humanidade. O diálogo é hoje, felizmente, uma linguagem universal, e isso evidencia a maturidade da consciência humana face aos desafios da hora presente. Assistimos a iniciativas (*inter*) ou multiculturais, interconfessionais, intercontinentais ou entre civilizações e muitos outros diálogos para a resolução de questões que hoje se tornaram globais e que ameaçam a vida humana em qualquer canto do globo. Mas

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 204-209.

<sup>41</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, *ibidem*.

<sup>42</sup> E. Levinas, *De Outro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia* (Salamanca: Sígueme, 2003), pp. 189-190.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>44</sup> E. Levinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 90.

este diálogo não se anuncia com facilidade. Dadas as profundas exigências que requer, se quiser ser profundo evitando as incoerências para não se sujeitar ao fracasso.<sup>45</sup>

O diálogo, como constatou Albert Camus, não deve ser substituído pelo comunicado que é a característica do mundo contemporâneo. Emitimos comunicados em diversos âmbitos para nos livrarmos da responsabilidade do confronto com o interlocutor.<sup>46</sup> “É do diálogo entre todos os homens que depende a salvação do Homem. Não é pondo os homens uns contra os outros, mas associando-os, multiplicando entre eles os factores de unidade, as ocasiões de encontro.”<sup>47</sup> O mundo hoje, o nosso mundo, que parece estar unificado pela globalização, pela ciência e pela técnica, não é noutros campos, ou seja, é noutros campos profundamente pluralista.<sup>48</sup> Este pluralismo faz do diálogo uma necessidade premente para encontrar um denominador viável da relação entre povos, culturas e civilizações. “O diálogo autêntico revela-se como uma das condições indispensáveis da sobrevivência e do desenvolvimento do género humano.”<sup>49</sup> Poderíamos acrescentar, em substituição dos monólogos e das objectivações do outro.

### 2.2. A relação como alternativa ao individualismo e ao colectivismo

Buber mostrou-se particularmente preocupado no seu pensamento com os fenómenos do individualismo e do colectivismo considerados como elementos de desumanização e atrofiamento da existência humana. Esta é a razão pela qual propõe que esta dicotomia possa ser ultrapassada ou superada pela relação. A relação, em Buber, não é uma simples reflexão sobre o relacionamento entre indivíduos do ponto de vista da sociologia ou apenas da psicologia, mas uma reflexão sobre o sentido da existência e, por isso, do nível da filosofia.

---

<sup>45</sup> Cf. T. Delpéch, *O Regresso da Barbárie* (Lisboa: Quidnovi, 2007), p. 11.

<sup>46</sup> Cf. A. Camus, *A Queda* (Lisboa: Livros do Brasil, 2008), p. 37.

<sup>47</sup> L. Rétif, *Vida é Diálogo*, p. 18.

<sup>48</sup> Cf. M. Antunes, «Diálogo», in AA.VV. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, col. 1260

<sup>49</sup> *Ibidem*.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

Buber não se move na observação empírica que lhe permita descrever o Homem, mas reflecte sobre o sentido da sua existência e, por isso, move-se na linha da fundamentação. A defesa da liberdade humana considerada como autonomia pura, que acontece na filosofia ocidental desde o Renascimento e, sobretudo, desde o Iluminismo, desencadeou a pouco e pouco um efeito penoso contra o próprio Homem, na perspectiva de Buber. E, ao invés de garantir uma maior dignidade e sentido da existência, desestruturou-o porque fechou-o em si mesmo, sendo que o eu isolado não encontra sentido existencial.

O nominalismo de G. Ockam é considerado como o campo propício em que nasce a concepção individualista da existência e da liberdade em oposição ao colectivismo.<sup>50</sup> A existência assim pensada e compreendida atinge o extremo da individualização. “Deixa de haver lugar para a ideia de comunidade. Esta é suplantada pela liberdade do indivíduo.”<sup>51</sup> O individualismo adquire, no Renascimento e no Iluminismo, o sentido de autonomia como projecto de defesa da liberdade do Homem ameaçada por diversas formas ou forças que lhe são antagónicas. “O processo individualista que progride com a redução do desafio interpessoal é, em contrapartida, acompanhado por um desafio inédito de alcance muito mais radical, o da sociedade frente ao Estado.”<sup>52</sup>

O individualismo é a sobrevalorização do indivíduo sobre a sociedade que é tendência da modernidade e que já foi impulsionada pela visão antropocêntrica do homem no Renascimento, ganha fortes raízes no Iluminismo e adquire força com a emergência dos direitos individuais no Liberalismo e na Revolução Francesa. O Individualismo no mundo contemporâneo foi sobretudo impulsionado pelas teorias existencialistas e neoliberais.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Cf. R. Cabral, «Individualismo», in AA. VV. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 15 (Lisboa, Verbo, 1999), Col. 884.

<sup>51</sup> L. Dumont, *Ensaio Sobre o Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica Sobre a Ideologia Moderna* (Lisboa: Dom Quixote, 1992), p. 74.

<sup>52</sup> G. Lipovetsky, *A Era do Vazio. Ensaio Sobre o Individualismo Contemporâneo* (Lisboa: Relógio d'Água, 1989), p. 199.

<sup>53</sup> Cf. I. Marçano «Individualismo», cols. 884-885.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

“O individualismo constitui uma característica das sociedades modernas ditas desenvolvidas, por oposição às sociedades comunitárias e agrárias.”<sup>54</sup> O Individualismo, para lá de desenvolver a consciência autêntica do valor da pessoa fecha-a em si e “numa perspectiva individualista, a humanidade parece empenhada na sua extinção como tal, tão escassas são as manifestações de autêntica humanidade e dignidade.”<sup>55</sup> Victoria Camps sustenta que o maior desafio não é apenas o indivíduo fechado em si mesmo e auto-complacente, mas os individualismos colectivistas e tribais que emergiram das sociedades modernas que põem em causa a convivência pacífica ou coexistência pelo seu pendor exclusivista.<sup>56</sup> A tendência exclusivista dos individualismos abrange o mundo contemporâneo da política onde a vocação ao serviço público ou bem comum se esfuma ou encontra barreiras nos interesses partidários ou de grupos influentes.<sup>57</sup> Com as sociedades plurais e a multiplicação dos meios de comunicação podia haver mais interesses em termos de construção do mundo humano na consciência da responsabilidade pelo futuro, mas o individualismo atomiza e propicia o desafecto pelo público “e com isso, a democracia vê-se ameaçada nas suas próprias bases. Não ignoramos que as coisas são assim, mas faltam-nos ideias e, sem dúvida, vontade para corrigir esses dados.”<sup>58</sup>

A reflexão de Buber sobre os perigos do Individualismo ou da incomunicabilidade humana, que já defendeu desde a publicação da sua obra *Eu e Tu*, acontece com maior ênfase nas viagens que faz à Europa, depois da sua fixação em Jerusalém. Nessa altura descobre as lições que a Segunda Guerra Mundial provocou na vida diária dos europeus. Para Buber, a situação concreta tem a ver com a objectivação do outro. Não levar a existência do outro a sério tem consequências gravíssimas. A grande e fundamental lição é a de que a falta de

---

<sup>54</sup> Ibidem, col. 885.

<sup>55</sup> V. Camps, *Paradoxos do Individualismo* (Lisboa, Relógio d'Água, 1996), p. 16.

<sup>56</sup> Cf. Ibidem.

<sup>57</sup> Cf. Ibidem.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 17.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

diálogo entre humanos pode levar a consequências demasiado desastrosas e caras para a sobrevivência do género humano.<sup>59</sup> O próprio Buber o constata na análise das consequências da objectivação do outro não levado a sério. No seu testemunho, sobre os relatos dos sobreviventes do Holocausto, Primo Levi fala da incomunicabilidade que aparece como um “ingrediente infalível, uma condenação inserida na condição humana, e particularmente no modo de viver na sociedade industrial: somos mónadas incapazes de mensagens recíprocas, ou capazes apenas de mensagens truncadas, falsas à partida e mal entendidas à chegada.”<sup>60</sup>

A situação da incomunicabilidade humana, imposta nos campos de concentração como Auschwitz e outros, tinha como objectivo não apenas a perda de laços e afecto humanos, como também uma via eficaz de desumanização. Porque privar um ser humano do contacto com a humanidade é não só uma desestruturação de base mas, e sobretudo, uma arma destrutiva da vitalidade humana. Comunicar é fundamental na existência humana. “É um modo útil e fácil de contribuir para a paz dos outros e de si próprio, porque o silêncio, a ausência de signos, é por sua vez um signo, mas ambíguo, e a ambiguidade gera suspeita e inquietação...recusar-se a comunicar é uma culpa.”<sup>61</sup> O Individualismo, mais do que garantir a autonomia e a dignidade da pessoa como pretendiam os seus teorizadores, é um contentor de visões parciais sobre a natureza humana. “O individualismo não abarca mais do que uma parte do homem, o mesmo ocorre no colectivismo.”<sup>62</sup> Nenhum dos dois espelha com profundidade a integridade do homem como um todo. O individualismo vê o homem apenas na sua relação consigo mesmo e o colectivismo vê apenas a sociedade onde o ser humano passa para a categoria do anonimato. No individualismo, o rosto humano é desfigurado, enquanto no colectivismo é oculto.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade* (S. Paulo – SP: Perspectiva, 1987), p. 118.

<sup>60</sup> P. Levi, *Os que Sucumbem e os que se Salvam* (Lisboa: Teorema, 2008), p. 88.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 142.

<sup>63</sup> Cf. Ibidem.



## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

A massificação não permite a autêntica revelação do ser humano enquanto tal. Para Buber, o individualismo está na origem do egoísmo e pode encaminhar para o abandono da ideia de humanidade. O individualismo defende a existência de um ser humano apenas preocupado consigo mesmo. Esta pode ser uma fonte de exclusão, de violência e de indiferença perante o outro. Sou inteiramente e apenas responsável pela minha existência. Isto manifesta a ideia de uma liberdade que, não pressupondo o outro, o pode objectivar e a partir daqui podemos ter a base para o debate sobre as implicações do individualismo na questão dos direitos humanos.

O aniquilamento da pessoa e do próprio mundo das coisas a que pode chegar o individualismo, segundo Buber, deve ser uma séria preocupação para a sobrevivência da espécie humana.<sup>64</sup> O discurso de Buber sobre o individualismo pretende retomar o diálogo com o homem ocidental que, apesar dos horrores da Segunda Grande Guerra Mundial, com os seus níveis de desumanização, se mostra surpreendentemente disposto a dialogar.<sup>65</sup> Nos países mais atingidos pelo conflito, segundo Buber, a consciência da necessidade do diálogo é ainda maior e isso significa, não apenas, a vontade de fazer algo “mas que se formou uma nova abertura do homem, abertura que antes não existia em tal proporção, abertura para ouvir, para receber, abertura também no sentido de um auto-envolvimento, ou de certa recusa em se auto-reprimir.”<sup>66</sup>

O colectivismo é o meio através do qual o ser humano efectua o abandono de si mesmo. Trata-se da falsa ilusão que se criou como resposta ao individualismo, mas não passou de um outro *ismo* que criou o seu extremo. O Homem não se encontra protegido em nenhum dos *ismos*; apenas criam a ilusão de uma segurança que efectivamente não existe. Aliás, para Buber, o colectivismo é a consequência directa que aparece como alternativa ao

---

<sup>64</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, ibidem.

<sup>65</sup> Cf. Ibidem, p. 119.

<sup>66</sup> Ibidem.

individualismo, mas ambos levam o ser humano a um estado de solidão. No essencial o coletivismo produz-se como consequência do fracasso do individualismo.<sup>67</sup> O coletivismo cria sentimentos de acomodação e despreocupação pela existência e o abandono pessoal da responsabilidade pela vida. Trata-se de um sentimento de acomodar-se à vontade geral.<sup>68</sup> Esta atitude não só atenta contra a liberdade pessoal, como também a responsabilidade própria que a existência requer.<sup>69</sup> O indivíduo só se torna pessoa na relação *eu-tu*, o que faz da sociedade uma realidade em que a partir de relações autênticas se criem existências duradouras, institucionais e dinâmicas.<sup>70</sup>

A preocupação de Buber pela ascensão do individualismo e, conseqüentemente, do coletivismo é visível nas suas próprias palavras quando descreve este momento como “o mais difícil e profundo isolamento que até hoje a humanidade experimentou. Vivemos nesta época a mais profunda solidão do homem, isto é, como uma criança abandonada pelo cosmos, não reconhecida por ele.”<sup>71</sup> Em Mounier, o individualismo e o coletivismo são as principais doenças que atacam a pessoa e são essencialmente falsas soluções. Vivemos na época, considera Mounier, em que as tiranias coletivas são um dos principais vírus que espreitam e ameaçam a integridade da pessoa.<sup>72</sup> No coletivismo, a operação do abandono de si mesmo em benefício da coletividade faz com que o ser humano experimente o vazio de estar consigo mesmo. O coletivismo tem o pecado original de livrar a pessoa da sua responsabilidade e ficar livre de si mesma. A falta de responsabilidade não permite contribuir para a construção da comunidade como espaço de relação e de construção de uma existência autêntica que pressupõe a existência do outro na sua alteridade.<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, p. 143.

<sup>68</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, pp. 80-81.

<sup>69</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* Ibidem.

<sup>70</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 123.

<sup>71</sup> Ibidem, pp. 123-124.

<sup>72</sup> Cf. A. Domingues, «Emmanuel Mounier e Sistemas Sócio-Políticos. A Pessoa como Fundamento da Revolução», *Diacrítica, Filosofia e Cultura*, 19.2 (2005), 103-126.

<sup>73</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 125.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

A liberdade, mais do que produto da natureza, é produto da cultura e prevalece o seu sentido positivo para não transformá-la numa liberdade inútil. A conquista da liberdade como o projecto por excelência da Modernidade e o desenvolvimento da ciência e da técnica para o bem da humanidade acarretaram ironias que contradizem as expectativas de um mundo melhor, embora por honestidade não se devam ignorar os grandes avanços. A ciência e a técnica pensadas ao serviço do homem, não são opostas, mas quando se confinam apenas ao exercício de si mesmas, sem se enquadrarem na realidade humana, têm consequências profundas. A insatisfação do homem contemporâneo, mesmo com as maiores conquistas da nossa época, evidencia as insuficiências do seu estudo e daí as crises que se traduzem no desprezo pelo humano. As crises existenciais do homem contemporâneo resultam de projectos antropológicos que querem estudá-lo sob uma única perspectiva. A liberdade, sendo o exercício constante da existência que se concretiza nas opções que deve tomar ao longo da vida, não permite que o homem seja definível como objecto.

A proposta de Buber para uma alternativa ao individualismo não defende uma conciliação entre ambos ou uma espécie de ecletismo. O individualismo é diferente de liberdade e o colectivismo é diferente de comunidade. O *entre* é a protocategoria da realidade humana. No princípio está a relação e é ela que singulariza o mundo humano e a linguagem. Esta é a diferença radical entre o homem e os outros seres.<sup>74</sup> Para Buber, a verdadeira alternativa ao individualismo e ao colectivismo consiste na relação como caminho para devolver o sentido da existência e dignidade perdidas na febre da emancipação que desembocou no individualismo e no colectivismo.<sup>75</sup> Fechar a existência em si mesma ou transferi-la para a total responsabilidade de outrem (colectividade) são ambas formas deficitárias de conceber o homem e o sentido da sua existência.

---

<sup>74</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* pp. 146-147.

<sup>75</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, *ibidem*.

### 2.3. O outro como alteridade que interpela

Reflectindo na alternativa para o homem livrando-o do individualismo e do colectivismo, Buber situa o encontro com o outro como o elemento de humanização e potenciador do sentido da existência. Viver significa, para ele, ser interpelado e isso implica essencialmente ter a capacidade de escuta.<sup>76</sup> Em Buber, o outro é totalmente outro e não um simples prolongamento de mim. Daí que só uma verdadeira alteridade mantém a relação humana. A diferença entre o *eu e tu* (outro) é fundamental enquanto fonte permanente de descoberta e admiração. Relacionar-se com o outro não é a anulação radical da diferença entre os interlocutores mas a confirmação mútua na existência.

A irredutibilidade do outro a mim ou a uma coisa é fundamental para a afirmação e compreensão do sentido da alteridade.<sup>77</sup> Dialogar autenticamente com o outro, segundo Buber, não só mantém a alteridade, como também a pressupõe e é também o procedimento básico para evitar a ingerência na alteridade do outro e que pode ser o princípio da sua objectivação.<sup>78</sup> A realidade do outro é inegável na nossa experiência existencial quotidiana, mas é uma presença que levanta questões, não sendo uma presença meramente passiva mas de inter-relação (interacção). “A presença do outro interpela incondicionalmente a minha liberdade a sair de si mesma até ele pela razão desse valor seu de que estão privadas as realidades infrapessoais.”<sup>79</sup>

A alteridade do outro não é subordinação ao meu eu, mas o caminho da comunhão. O outro, com a sua presença, interpela-me ou chama-me a tomar uma atitude face à sua pessoa. Esta atitude deve ser essencialmente humana, ou seja, de respeito pelo facto de enquanto pessoa possuir um valor incondicional em si mesmo pela inviolabilidade e sacralidade da sua

---

<sup>76</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 28.

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 106-107.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*, p. 105.

<sup>79</sup> J. Alfaro, *Revelación Cristiana Fe y Teología*, p. 32.

existência única que se irrompe no meu mundo. Aqui o respeito corresponde, sobretudo, à inviolabilidade do outro e é a atitude fundamental frente a ele que nunca deve ser um meio, porque é lugar de expressão do mistério.<sup>80</sup>

O conhecimento do valor do outro, mesmo sendo importante, não é suficiente, há que reconhecê-lo e aceitá-lo na incondicionalidade da sua interpelação à minha liberdade.<sup>81</sup> “O respeito é a única atitude que torna verdadeiras as relações interpessoais, porque é a única que corresponde à verdade e ao valor do outro. As relações interpessoais implicam a experiência comum em que o eu e o tu captam o valor incondicional do outro como pessoa.”<sup>82</sup> A liberdade de cada um deve estar vinculada à liberdade do outro nas relações interpessoais, ou seja, as relações interpessoais devem ser relações entre liberdades que se afirmam mutuamente sem a objectivação do outro e, por isso, que não se anulam.<sup>83</sup>

Numa relação autêntica o ser individual deixa de estar fechado em si mesmo e, quebrando os limites da individualidade, abre-se à alteridade pela interpelação. Daí que o ser quando atinge a plenitude, ou seja, a consciência de si mesmo, torna-se, ao mesmo tempo solícito à causa do outro, embora esta não deva suplantar a relação fundamental *eu-tu* como a mais fundamental e portadora de sentido.<sup>84</sup> A solicitude deve ser baseada numa relação viva que desperte para o sentido da responsabilidade mútua, de contrário pode ser um meio de objectivação do outro, tornando-o uma coisa que se pode manejar.<sup>85</sup>

No mundo contemporâneo em que vivemos não nos faltam os sinais diários da solidariedade entre os homens, mas nem sempre o motivo principal destas maratonas humanas é o sinal do reconhecimento da dignidade do outro vista a partir da sua alteridade, ou seja, não como o prolongamento de mim e, por isso, o campo da realização das minhas

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, p. 33.

<sup>84</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, pp. 96-97.

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*, p. 104.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

intenções desprovidas de sentido humano. O reconhecimento do outro em toda a sua alteridade comparado ao reconhecimento de si mesmo como homem não só é portador do sentido da dignidade humana, como também é a força que quebra a “sua solidão e a garantia de um encontro rigoroso e transformador.”<sup>86</sup> O respeito pela alteridade é fundamental para a construção de um mundo humano, sendo que a vida humana é essencialmente convivência, ou seja, viver é conviver.<sup>87</sup>

O conceito e o sentido da relação em Buber comportam um valor fundamental que se traduz na consideração do outro enquanto tal. “Buber esboça uma relação com o outro que assegure e respeite a sua alteridade. Buber pretende, assim, resgatar a intersubjectividade da objectividade para situá-la na esfera do *entre* os dois.”<sup>88</sup> Ele quer, sobretudo, ilustrar a sua reivindicação de uma relação intersubjectiva caracterizada pela interpelação distinta e irreduzível a qualquer tipo de assimilação objectivante do outro.<sup>89</sup>

A postura buberiana é um esforço de resistência a qualquer instrumentalização ou manipulação, pois que a relação significa o acolhimento do outro sem alterar a sua singularidade, sendo esta a via de acesso que nos permite o seu conhecimento, posto que a compreensão do outro começa no momento em que temos o acesso a ele e não no momento do nosso preconceito que pode ser um momento de alteração da essência do outro, o que seria a pura e desumanizante objectivação.<sup>90</sup> A irrupção do outro no meu mundo pede-me sempre resposta e a sua presença não dá lugar à indiferença porque o próprio rosto é fundamentalmente um valor ético e, por isso, pede-me e ordena-me, razão pela qual torno-me sujeição a outrem. O outro é uma revelação e evocação de sentido. Responder pelo outro é uma incumbência que ele próprio solicita. A responsabilidade por outrem, mais do que fruto

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>87</sup> Cf. J. Alfaro, *Revelación Cristiana Fe y Teología*, p. 31.

<sup>88</sup> D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 54.

<sup>89</sup> Cf. Ibidem.

<sup>90</sup> Cf. Ibidem, p. 55.

das decisões do eu, é solicitada por ele mesmo. O eis-me aqui como resposta à interpelação do outro é a manifestação da saída da passividade. É o rosto que se dá a conhecer e confia-se na responsabilidade incondicional de outrem. O eis-me aqui é ao mesmo tempo o testemunho que o ser faz de si mesmo a outro e o rompimento do silêncio e do egoísmo, ou seja, o eis-me aqui é essencialmente comunhão.<sup>91</sup> “O outro, na sua existência pessoal, interpela-me e requer que eu o atenda, que responda ao seu chamamento. A resposta do eu deve transformar-se em responsabilidade. Aqui há que entender responsabilidade com toda sua carga ética.”<sup>92</sup>

A interpelação é um elemento fundamental e condição de possibilidade da relação. A interpelação é um vocativo como acontecimento de linguagem e significa ser chamado ao encontro com o outro.<sup>93</sup> Mas “o outro mantém-se e confirma-se na sua heterogeneidade logo que é interpelado, quanto mais não seja para lhe dizer que não se lhe pode falar, para o catalogar como doente, para lhe anunciar a sua condenação à morte.”<sup>94</sup> Sendo assim, a liberdade deve ser sempre justificada na relação com o outro.<sup>95</sup>

A responsabilidade acontece como resultado da experiência da inter-subjectividade e, aliás, é perante os outros que a responsabilidade autêntica se perfila, sobretudo, porque é aí onde somos verdadeiramente interpelados. Logo, faz sentido justificarmos a nossa liberdade diante do outro, sendo sempre uma liberdade situada. O outro constitui-se como a face que nos contempla, o olhar que nos julga e a voz que nos pede contas e daí que haja entre nós uma reciprocidade de condição que justifica a necessidade da tolerância como a áurea da responsabilidade.<sup>96</sup> Porque de facto uma existência assumida em comum faz de cada um de nós um juiz-penitente como sustentou Albert Camus.

---

<sup>91</sup> Cf. E. Levinas, *Ética e Infinito*, pp. 89-101.

<sup>92</sup> M. Ure, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 67.

<sup>93</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidade e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 1988), p. 56.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, p. 283.

<sup>96</sup> Cf. L. de Araújo, *Ética. Uma Introdução* (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005), p. 25.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

Ao longo do tempo, o tema do outro nem sempre foi entendido como uma alteridade que interpela e daí a razão da comunhão existencial que se baseia na reciprocidade de condição. Talvez seja um motivo de instauração da penumbra face a realidade do outro. Assim, para Sartre, embora o eu seja comunicação com a liberdade do outro no olhar, o outro é uma ameaça potencial à liberdade de que eu gozava sem a sua presença. Porque o projecto do outro é diferente do meu e, aliás, o projecto do outro pode incluir o aniquilamento do espaço em que se afirma a minha liberdade. O outro pode estar contra as minhas escolhas. Esta comunicação que estabeleço com o outro, não sendo pacífica, comporta uma tensão e origina o sentimento de uma existência em perigo.<sup>97</sup> Neste âmbito, o espaço em que eu me julgava soberano deixa de me pertencer em exclusivo e a razão do sentir-se em perigo advém do facto de que “o encontro com o outro pode ser a minha queda original.”<sup>98</sup> Assim, a dinâmica das relações humanas constrói-se na base desse olhar caracterizado pela tensão do perigo da anulação mútua e, por isso, segundo Sartre, a comunicação falha porque “ela é o conflito de liberdades que mútua e vãmente se alienam e se fascinam.”<sup>99</sup>

O outro, sendo aquele que não sou eu e com um mundo que é especificamente seu, constitui-se uma unidade de suas próprias experiências. E, por isso, “o outro se apresenta, em certo sentido, como negação radical de minha experiência, já que é aquele para quem eu sou, não sujeito, mas objecto.”<sup>100</sup> Sendo assim, como objecto de conhecimento, entro numa dinâmica de tensão em busca da minha afirmação como sujeito diante daquele que me objectiva, o que pode levar-me a torná-lo também ele um objecto.

O problema do outro, na história da filosofia, começou a ser colocado de forma mais aprofundada a partir de Hegel, porque até aí predominava o formalismo kantiano. O interesse

---

<sup>97</sup> Cf. A. da S. E. Rocha, «Existência, Liberdade, e Dialéctica: no Centenário do Nascimento de Sartre», in *Diacrítica, filosofia e cultura*, 127-169.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> J-P. Sartre, *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (Petrópolis – RJ: Vozes, 2005), pp. 297-298.



## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

pelo homem concreto ou pelas relações interpessoais é, desde aí, uma nova preocupação. A alteridade sendo a condição de um ser distinto do outro no seu modo específico de ser pode significar um ponto de partida válido para a questão da relação na sua autenticidade como o pensou Buber. Aqui o outro é o totalmente outro, não é o resto muito menos o prolongamento do meu ser.<sup>101</sup>

A alteridade, segundo Feuerbach, no qual Buber se inspira bastante, só é possível na “relação entre *eu e tu*, no sentido em que a relação a si passa necessariamente pela relação no outro. Tematizada por um Renouvier, a alteridade é o fundamento da categoria de relação, percebido o que é diferente de mim, pois a relação pressupõe sempre uma diferença.”<sup>102</sup> Na sua fenomenologia do encontro, defendendo o face a face como o que define a relação humana, Buber quer, fundamentar que a relação eu e tu é a relação humana por excelência e que dá conteúdo e sentido à vida humana. Esta é a fonte de humanidade e humanização por excelência. Trata-se da esfera “onde cada um se constitui na reciprocidade da confirmação do outro, mediante a mútua responsabilidade. O verdadeiro encontro é possibilitado pela linguagem que instaura o espaço do diálogo autêntico.”<sup>103</sup> Esta abertura permite a que cheguemos ao íntimo conhecimento um do outro e esta vivência se transforma em amor.

A diferença não é o elemento de oposição a outros sujeitos. Pensada assim pode ser apenas uma caricatura da liberdade na medida que esta bloqueia. Neste sentido, a tarefa da liberdade é converter a alteridade da diferença numa alteridade de relação.<sup>104</sup> A diferença é o fundamental caminho para a relação porque é nela que se expressa a alteridade e é também nela que emerge a interpelação como solicitação ao encontro transformador e criador de sentido que é a relação eu e tu. A alteridade joga um papel fundamental na relação e, aliás, ela

---

<sup>101</sup> Cf. M. Sumares, «Alteridade», in AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 2 (Lisboa: Verbo 1998), Col. 238.

<sup>102</sup> Ibidem, col. 239.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Cf. P-J. Labarrière, *Le Discours de L'altérité* (Paris : PUF, 1982), pp. 134-135.

é o fundamento da relação como a sua condição de possibilidade. A diferença com o outro é o que nos interpela e nos convida ao encontro do qual emerge um mundo novo.

### 2.3.1. A palavra como sacramento da relação e sua importância

A palavra é o sacramento da relação entre os homens. É ela que nos liga uns aos outros como mediadora dos conteúdos que emitimos. Em Buber, a linguagem é o meio supremo da relação e o principal elemento que singulariza o mundo humano. A linguagem é a diferença radical entre o mundo humano e outros animais. Sendo a casa do ser, a linguagem é o que nos faz humanos.<sup>105</sup> Por ela interagimos de forma interdependente e é a principal fonte de intercompreensão. A linguagem é o elemento fundamental no encontro, pois que nas relações ela funda um mundo novo.<sup>106</sup>

O estudo da linguagem, sobretudo o da sua origem e importância, ocupou desde cedo os filósofos. Desde os tempos pré-socráticos que o estudo da linguagem despertou a atenção na filosofia. Mas foi sobretudo no mundo moderno que o estudo da linguagem se tornou um tema fundamental. Com Wittgenstein e a escola de Viena começou-se a pensar que os problemas da filosofia eram sobretudo problemas linguísticos. A partir daí a filosofia contemporânea assumiu uma orientação linguística assinalável. Essa orientação linguística da filosofia teve o acolhimento de figuras como os neopositivistas e os da filosofia analítica anglo-americana, dos estruturalistas, Heidegger, Gadamer e Ricoeur entre outros.<sup>107</sup>

Não sendo nosso objectivo fazer um esboço aqui acabado sobre a filosofia da linguagem, mas sim o sentido da palavra e sua importância no contexto da relação humana, deixamos apenas estas observações que nos servem de ponto de situação de tal forma que estejamos em sintonia com o contexto em que esta abordagem se move como tal. Interessa-

---

<sup>105</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, pp. 146-147.

<sup>106</sup> Cf. M. Sumares, «Alteridade», in AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, ibidem.

<sup>107</sup> Cf. B. Mondin, *O Homem quem é Ele?* pp. 136-137.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

nos aqui, sobretudo, a palavra na sua actualidade e efectividade, sem querer com isso dispensar outros pontos de vista ou contributos que também têm a sua razão de ser.

O mundo da palavra é amplo. A palavra é uma das características fundamentais do homem. “A fala é a condição necessária e suficiente para o ingresso na pátria humana...o homem é um animal que fala...dizer que o homem é animal político, enquanto existem animais sociais, é querer dizer que as relações humanas se apoiam na linguagem.”<sup>108</sup> A fala é uma das mais decisivas diferenças dele com os animais. A relação é, na sua efectividade e actualidade, acontecimento da palavra.

Wittgenstein foi um dos pensadores fundamentais para o desenvolvimento da filosofia da linguagem e, seguramente, um dos pensadores importantes que o século XX viu nascer, para quem o mundo resumia-se na linguagem. Os limites da linguagem significam também os limites do meu mundo e do conhecimento. A linguagem é, assim, o testemunho e a confirmação de humanidade. Falar é a característica exclusiva do homem. A linguagem sendo a principal característica e monumento do humano no ser com o outro constitui-se como que um testemunho. Se os outros animais podem emitir sons que indicam uma chamada ou alerta para perigos, o acto de responder é especificamente humano, porque pressupõe a liberdade.<sup>109</sup>

O discurso sobre a palavra não se restringe ao nível da utilidade apenas enquanto elemento de interacção entre os humanos. Tem uma dimensão ontológica profunda e, sendo assim, ela não é apenas uma propriedade ou instrumento de comunicação. É, também, o meio pelo qual o ser se diz a si mesmo. “A linguagem é a casa onde o ser se dá...isto quer dizer que o ser se dá em modo de linguagem. A linguagem é o que permite que o homem se relacione com o ser e com o mundo de maneira que as acções de cada ser humano implicam um modo de habitar na linguagem.”<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> G. Gusdorf, *A Palavra* (Lisboa: Edições 70, 1995), pp. 07-08.

<sup>109</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 103.

<sup>110</sup> M. Ure, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p.18.

A palavra, em Buber, tem um profundo significado e caracteriza a própria constituição do ser humano. A palavra é um *a priori*, ou seja, não é a linguagem que está no homem, mas o homem na linguagem. “Para Buber o encontro tem lugar num âmbito que transcende a subjectividade, que é o âmbito da linguagem.”<sup>111</sup> Para Heidegger, a linguagem é o grande potencial do homem que a considerava “como algo originário e que permite que em nosso estar no mundo descubramos as nossas possibilidades de existência.”<sup>112</sup> Ao passo que para Gadamer, o conhecimento de nós mesmos e do mundo implica sempre um modo de linguagem. Sendo assim, o homem nunca se encontra diante do mundo num estado alinguístico e só pode pensar dentro da linguagem.<sup>113</sup> “Crescemos, vamos conhecendo o mundo, vamos conhecendo as pessoas e em definitivo a nós mesmos a medida em que aprendemos a falar. Aprender a falar...significa a aquisição da familiaridade e conhecimento do mundo tal como se nos apresenta.”<sup>114</sup> O ser humano habita na palavra. É nela e através dela que se revela.

Tendo em conta o sentido da palavra, não só em Buber, mas também em Heidegger e Gadamer, a capacidade ou abertura para o diálogo não é apenas um atributo técnico, mas natural. Possuir a capacidade de comunicar é especificamente humano. Tal como Buber, Gadamer sustenta que a época contemporânea é normalmente caracterizada por monólogos que têm a ver com o isolamento a que o homem se submeteu e por causa da substituição do contacto humano por outras realidades como é o caso das novas tecnologias que Aldous Huxley sublinhou bem no «Admirável Mundo Novo». A incomunicabilidade que caracteriza o homem do nosso tempo, ou seja, o monólogo disfarçado de diálogo, comporta uma inquietude sobre o futuro da natureza humana como realidade dialógica posto que o homem cada vez mais se isola. O que anuncia o triunfo do individualismo nas sociedades modernas.

---

<sup>111</sup> D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 55.

<sup>112</sup> M. Ure, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, ibidem.

<sup>113</sup> Cf. H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Vol. II, p. 147.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 148.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

A palavra é de uma importância vital na existência humana. Por ela passa a nossa interacção e a resolução de muitas questões que desafiam o mundo actual. Para Habermas, a resolução de muitos dos problemas contemporâneos passa pelo resgate da racionalidade comunicativa em esferas de decisão do âmbito da interacção social penetradas pela racionalidade instrumental. Habermas vê no diálogo a possibilidade que o homem tem para retomar o papel de sujeito como entidade interactiva que não se fecha em si mesmo. Procurou demonstrar que as ideias de verdade, liberdade e justiça se inscrevem quase de forma transcendental nas estruturas da fala quotidiana. Habermas pretende reconstruir o pensamento filosófico que se fundamenta na teoria da racionalidade comunicativa entendida como um elemento normativo da própria racionalidade.<sup>115</sup> A linguagem é elemento de busca de consenso, o meio pelo qual o homem se diz a si mesmo. “A linguagem é o ser do homem levado à consciência de si próprio – abertura para a transcendência.”<sup>116</sup>

Em Levinas “a linguagem também se interpreta como manifestação da verdade, como a via que o ser toma para se mostrar.”<sup>117</sup> Essa importância da palavra nem sempre mereceu a devida consideração posto que pode ser usada para a destruição do próprio mundo humano. Aqueles que comunicam devem ter a pretensão da validade universal dos conteúdos da sua comunicação. Só na medida em que se satisfazem as pretensões da verdade, sinceridade e acerto normativo é que a linguagem atinge o seu esplendor e daí que a comunicação exija responsabilidade porque aqueles que nela participam devem cumprir com os requisitos que a efectivam.<sup>118</sup> “O uso da palavra é determinante: a palavra enuncia um projecto, critica, denuncia alguém, reforça a autoridade, suscita boatos ou favorece as manipulações.”<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Cf. M. S. Pereira Coutinho, *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas* (Lisboa: Colibri, 2002), p. 394.

<sup>116</sup> G. Gusdorf, *A Palavra*, p. 12.

<sup>117</sup> E. Levinas, *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), p. 266.

<sup>118</sup> Cf. J. Habermas, *Racionalidade e Comunicação* (Lisboa: Edições 70, 2002), pp. 53-54.

<sup>119</sup> C. Ruby, *Introdução à Filosofia Política* (S. Paulo – SP: Unesp, 1997), p. 28.

A palavra é o lugar de encontro entre os homens, pela qual trocam opiniões, emitem juízos e é elemento de intimidade e profundidade.<sup>120</sup> A palavra é fundamental no encontro humano e comporta uma dimensão performativa na medida em que ela se torna em acto, ou seja, realiza algo. As promessas que fazemos, os discursos que proferimos são ao mesmo tempo actos porque instauram ou inauguram uma nova dimensão e não simples ecos que emanam da arbitrariedade. Nos mais diversos âmbitos da existência humana a palavra é fundamental. A existência humana é toda ela acontecimento da palavra, ou seja, toda a relação humana seja sob que âmbito se configurar pressupõe a necessidade do uso da palavra e daí a responsabilidade que se deve ter no uso que dela fazemos uns com os outros.

### **2.4. A relação como base para uma teoria do conhecimento e hermenêutica**

Buber, embora não se situando entre os mais conhecidos teorizadores da filosofia do conhecimento e da teoria hermenêutica contemporânea, é, seguramente, um dos que podem ser considerados pensadores que tenham contribuído, embora quase de maneira despercebida, para uma teoria do conhecimento e hermenêutica. O conceito de relação buberiano, que se fundamenta numa viragem antropológica por ele proposta, contém matizes e características gnoseológicas e hermenêuticas. Ele visa não apenas uma crítica contra a objectivação do homem criada pelos postulados científicos que partem do paradigma sujeito-objecto e propor novos caminhos para a Antropologia, ou seja, a proposta de um novo paradigma. Este paradigma sustenta, sobretudo, que o conhecimento acontece na relação sujeito-objecto o que transportado para o campo humano o outro pode ser abordado como o objecto do nosso conhecimento.<sup>121</sup> A reviravolta antropológica de Buber tem a preocupação de “adoptar uma nova atitude metodológico-epistemológica no que diz respeito ao conhecimento do homem

---

<sup>120</sup> Cf. *Ibidem*, p. 30.

<sup>121</sup> Cf. E. Levinas, «Martin Buber and the Theory of Knowledge», in P. Arthur Schilpp & Maurice Friedman ed., by, *The Philosophy of Martin Buber* (Southern Illinois University: La Salle Open Court, 1991), p. 135.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

para resolver a confusão antropológica que é a característica do nosso tempo.”<sup>122</sup> Não há, segundo Heidegger, nenhuma outra época que se tenha ocupado tão profundamente do homem como a nossa, mas paradoxalmente é a época em que o homem mais se fez problemático.<sup>123</sup> Este é o ponto de partida para Buber elaborar a sua teoria do conhecimento embora não de forma explícita como o fizeram outros pensadores. O conhecimento do homem requer uma abordagem específica que se baseie na compreensão e não na observação e contemplação como o fizeram outros e, aliás, é este o modelo metodológico-epistemológico que vem desde Descartes.

A atitude de Buber face à filosofia do conhecimento começou a ser a preocupação de muitos dos filósofos que trataram da questão antropológica e que procuraram separar a realidade ou o especificamente humano, do conjunto de outras realidades, também elas dignas de uma abordagem profunda, mas de forma diferenciada. Tratar o homem no conjunto significa uma objectivação. Relacionar-se ou dialogar com outro (tu) no âmbito humano é da esfera da compreensão e não da observação empírica que se baseia na descrição fenomenológica.

Buber faz uma distinção entre a observação, contemplação e a compreensão. Estas formas correspondem a modos distintos de compreensão da realidade. A observação faz-nos captar o objecto de modo que consigamos descrevê-lo, mas pertence ao mundo do isso e este é um conhecimento que se situa no campo conceptual e, por isso, que comporta a possibilidade de poder abordar o objecto de conhecimento numa perspectiva reducionista.<sup>124</sup>

A contemplação, segundo Buber, situa-se no âmbito do estético onde o objecto de contemplação é percebido de um modo desinteressado sem compromisso. “O que caracteriza estes dois modos de perceber, observar e contemplar, é que consideram aquilo que

---

<sup>122</sup> D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 158.

<sup>123</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>124</sup> Cf. M. Ure, *El Diálogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 77.

## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

percebem como objecto. Isto implica que a percepção entendida assim não modifica existencialmente nem o mínimo ao homem que é sujeito de tal experiência.”<sup>125</sup> Neste sentido no fim da experiência, tanto ao nível da observação como da contemplação, o sujeito mantém-se ele mesmo sem nenhuma modificação.<sup>126</sup> Para um observador, o rosto humano por exemplo não é mais do que uma fisionomia com movimentos e gestos expressivos.<sup>127</sup> A observação e a contemplação pertencem ao mundo da experiência, ou seja, ao mundo do (*isso*) e, por isso, diferentes da compreensão que pertence ao mundo da relação *eu-tu* e está no âmbito do *entre*. A compreensão é a percepção por excelência do mundo humano. Trata-se de uma compreensão que não é objectiva nem conceptual, mas de uma relação dialógica onde o *eu*, ao compreender, recebe uma mensagem do tu.<sup>128</sup> O encontro com o tu pela palavra modifica existencialmente o eu, o que inaugura um novo modo de existência para ambos. É na compreensão, segundo Buber, onde se estabelece uma relação de reciprocidade.

O encontro com o outro (tu) é um momento de interpelação e de saída da comodidade para a resposta.<sup>129</sup> “O tu lhe abre um novo modo de existência, por outras palavras, lhe incube uma missão.”<sup>130</sup> Assim, para Buber, “os limites da possibilidade do dialógico são os de compreender.”<sup>131</sup> O que significa que dialogar com o outro é poder compreendê-lo e esta transforma-se numa experiência hermenêutica originária do conhecimento do outro, mas aqui fica a observação clara de que Buber não se debruça sobre a experiência hermenêutica de forma directa como tradicionalmente se entende. O que é notório no seu pensamento é que “as características e os efeitos do diálogo *eu-tu* em Buber coincidem de maneira admirável com as particularidades da hermenêutica contemporânea.”<sup>132</sup>

---

<sup>125</sup> Ibidem, p 78.

<sup>126</sup> Cf. Ibidem.

<sup>127</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 26.

<sup>128</sup> Cf. M. Ure, *El Diálogo Yo-Tú Como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, pp. 78-79.

<sup>129</sup> Cf. Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 28.

<sup>132</sup> M. Ure, *El diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 80.



## II. CAP. – SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA

---

A relação *eu-tu* é a condição de possibilidade de compreensão. A questão da compreensão é a chave fundamental na leitura e percepção de H. G. Gadamer e Paul Ricoeur. Estes contribuíram significativamente para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica contemporânea e para ambos a compreensão não significa um simples conhecimento, tem a ver com a relação com o ser e comporta uma dimensão da verdade fundamental.<sup>133</sup>

O encontro com o outro tem uma dimensão transformadora porque funda um novo modo de existência que se baseia na reciprocidade e na responsabilidade. A relação *eu-tu* é a relação do verdadeiro conhecimento porque preserva a integridade da alteridade do outro e tira-o do anonimato. A presença do outro é desafio e interpelação e ao mesmo tempo que pede resposta. A verdadeira existência acontece no encontro (diálogo) sustentado pela responsabilidade como o compromisso que tenho de velar pelo outro, sendo que a ele se pede a mesma ginástica para manter a reciprocidade como circularidade da relação.<sup>134</sup>

O conhecimento do outro não só impede que seja objectivado, como também cria um mundo de interdependentes e tolerante que encontra na reciprocidade e responsabilidade as bases de uma convivência humana baseada na civilização da dignidade a que a existência humana aspira e lhe merece naturalmente. Nesta lógica, a relação humana é o caminho da superação do anonimato como o sinal da degradação do sentido do humano no mundo contemporâneo habitado pela aparência e não pela autenticidade do ser.

---

<sup>133</sup> Cf. *Ibidem*, p. 41.

<sup>134</sup> Cf. E. Levinas «Buber and theory of knowledge», pp. 140-145.

### III

## SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

### 3.1. Relação, liberdade e responsabilidade

A relação humana tem como elemento nuclear a própria liberdade e esta é coroada pela responsabilidade. Justifica-se, por isso, a interligação fundamental que existe entre os três elementos, enquanto constituintes de uma humanidade plena. A relação pressupõe a disponibilidade como acto de liberdade e esta, por sua vez, coroada pela responsabilidade como o seu sentido mais profundo. Portanto, os três elementos constituem forças fundamentais que caracterizam a existência humana como constitutivamente dialógica. O carácter das relações interpessoais consiste na comunicação como encontro de liberdades no qual se revela o mais humano do homem.<sup>1</sup> Na relação com o outro vive-se uma experiência originária potenciadora do sentido humano. Este é o dado imediato e evidente da relação e a diferença radical da relação com a natureza e com o mundo das coisas.<sup>2</sup> E, para Buber, a diferenciação fundamental do específico da relação humana está no facto de esta ser do nível do inter-humano. Isto representa um esforço de vigilância para a não objectivação do ser humano e para uma existência autenticamente humana.

Paradoxalmente os três elementos precisam de uma reinterpretação para se actualizarem no discurso contemporâneo. Não poucas vezes, a sua conceptualização carece de uma fundamentação antropológica e ética, visto que correm o permanente risco de desvirtualização e desvitalização.<sup>3</sup> Desenvolveu-se, de facto, um sentido de relação que se escapa do seu fundamento na liberdade humana, sem a dimensão da responsabilidade fundamental na conservação do especificamente humano. A relação enquanto elemento vinculativo de uns

---

<sup>1</sup> Cf. J. Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, pp. 31-32.

<sup>2</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cf. H-G. Gadamer, *Herança e Futuro da Europa* (Lisboa: Edições 70, 1998), p. 97 e SS.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

com os outros não pode acontecer fora da liberdade, muito menos entregue a uma arbitrariedade de critérios distantes do suporte que representa a responsabilidade, como o significado mais profundo da liberdade humana.

Não há existência humana autêntica sem o dado relacional. Assim como também não há existência humana autêntica sem liberdade e, por conseguinte, os dois elementos não têm consistência se não tiverem na responsabilidade a sua âncora. Rigorosamente o tema da liberdade é dos mais fundamentais quando reflectimos sobre o sentido da existência sendo que esta é caracterizada por opções. Na hora presente a liberdade anuncia-se não só como fundamental, mas que requer uma redescoberta para lhe encontrar um sentido mais autêntico. Os homens não podem ser se não são livres. A liberdade é indissociável da existência e da realização do homem, ou seja, tem fundamentos antropológicos profundos que não devem ser negligenciados se lhe quisermos descobrir ou devolver o sentido perdido, muitas vezes, nas parcialidades conceptuais próprias do nosso tempo.

O conceito de liberdade determina sobremaneira a visão que temos sobre o homem e o mundo. O mundo moderno nasceu ancorado no sentimento da procura da maior liberdade para a realização da vida humana, concebida como dignidade suprema e são inegáveis os passos dados na melhoria das condições que possibilitam uma existência digna e melhor. Mas essa conquista da liberdade como projecto da modernidade teve os seus excessos porque nem sempre significou melhor compreensão do sentido da existência humana. Na verdade, o sentimento de insatisfação é dos mais característicos do homem contemporâneo resultante da sua desintegração o que exige novos paradigmas filosófico-antropológicos.<sup>4</sup>

A liberdade é um dos problemas fundamentais e mesmo decisivos no âmbito da antropologia filosófica, mas é, sobretudo, um dos problemas mais agudos no questionamento sobre o agir humano que é ao mesmo tempo uma pergunta pelo sentido da existência. Na

---

<sup>4</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?* p. 145.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

ausência da liberdade não é possível falar do futuro como fruto das opções que devem ser tomadas.<sup>5</sup> “Da liberdade depende não só a realização e o destino pessoal de cada um, como também a realização e o destino da história humana. O conhecimento humano alcança o seu pleno sentido no exercício da acção livre.”<sup>6</sup> Tal como salientamos nas linhas anteriores, teorizar sobre a liberdade nos dias que correm não só representa um sinal de coragem, como também e sobretudo de responsabilidade face a demanda das interpretações e propostas que dela se fazem inclusive nos meios intelectuais. “Na nossa época é particularmente necessário porque o vocábulo liberdade é repetido até a saciedade e frequentemente mal entendido. Chegou a ter uma ressonância mágica apresentando-se como o supremo ideal fascinante para o homem.”<sup>7</sup> Mas curiosamente a necessidade da liberdade sente-se e emerge mesmo nas sociedades chamadas livres.<sup>8</sup>

O problema da liberdade humana foi largamente discutido em toda a história da filosofia, mas não sendo nosso objectivo traçar um itinerário sobre o tema, estaríamos basicamente concentrados no sentido buberiano da liberdade entrelaçado com outros dizeres fundamentais.

A liberdade como factor fundamental imprescindível para o homem na construção de si, só faz sentido se puder justificar-se. A liberdade em Buber tem a necessidade de situar-se e fundamentar-se livrando-se do carácter ou sentido de livre arbítrio com que não poucas vezes se identifica no mundo contemporâneo. Desde o Renascimento, Iluminismo e Revolução Francesa que a liberdade é defendida ao mais alto nível do ponto de vista filosófico e político e entendida, sobretudo, como autonomia do sujeito em relação aos outros com a obrigação de assumir em exclusivo a sua própria existência, mas nem por isso se descobriram as implicações práticas e fundamentais da liberdade na sua totalidade.

---

<sup>5</sup> Cf. C. Valverde, *Antropologia Filosófica* (Valencia: Edicep, 2000), p. 188.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 188-189.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

Do sentido da liberdade depende o futuro da natureza humana e Buber desenvolveu o conceito de liberdade fortemente entrelaçado com a responsabilidade. A responsabilidade em Buber tem uma carga ética profunda tal como E. Levinas a situa. Embora em Levinas essa responsabilidade seja sem contra-partida e em Buber seja baseada na reciprocidade de condição. O conceito de responsabilidade no âmbito formal da ética especial deve ser situado no contexto da vida real, da vida vivida.<sup>9</sup> “Só há uma autêntica responsabilidade aí onde houver um responder verdadeiro.”<sup>10</sup> Ser livre significa responder com responsabilidade às diversas interpelações que recebemos na vida concreta.<sup>11</sup> A resposta transporta consigo a ideia da verdade enquanto compromisso e sinal de autenticidade da acção em conformidade com a interpelação que é feita à nossa liberdade. A responsabilidade sendo a coroa da liberdade significa compromisso com a existência e com os acontecimentos e requer constância.<sup>12</sup>

A responsabilidade é o sinal e o sentido de uma liberdade situada num mundo concreto onde deve tomar as suas opções e no qual responde à interpelações concretas. O mundo no qual a liberdade se realiza e exercita como responsabilidade está nas mãos do homem e nele a liberdade tem uma missão especial que é de responder pelas suas acções criando o sentido de um mundo novo.<sup>13</sup> Para Buber a responsabilidade que não responde a uma palavra é uma metáfora da moral. Só se torna responsabilidade na sua verdadeira acepção quando existe a instância diante da qual me responsabilizo.”<sup>14</sup> A responsabilidade dialógica deve ser real a qual por sua vez se transforma em auto-responsabilidade que se fundamenta na evidência daquilo pelo qual se responde.<sup>15</sup>

O conceito buberiano de responsabilidade tem origens na revelação divina diante da qual o homem é chamado a pronunciar-se, ou seja, a responder. Essa resposta humana à

---

<sup>9</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 35.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Cf. Ibidem.

<sup>12</sup> Cf. Ibidem, p. 35.

<sup>13</sup> Cf. Ibidem, p. 37.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Cf. Ibidem.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

interpelação de Deus é um acontecimento não apenas pessoal, mas também comunitário e a responsabilidade diante de Deus encarrega a missão de responder também pelo futuro da comunidade humana. Responder a Deus é, neste sentido, um compromisso com o homem o que dá indicações de que professar a fé em Deus é fundamental e tem implicações para a relação com os outros. A relação com Deus não anula a relação com o homem, Aliás, a relação com Deus pressupõe a relação com o outro. O homem tem responsabilidade perante a história e o futuro, ou seja, o destino humano depende fundamentalmente do sentido da liberdade. A responsabilidade é assim a forma de preservar a coesão comunitária embora o grupo possa ameaçar a liberdade pessoal na medida em que pode exonerar alguém da sua responsabilidade política o que é uma desintegração da comunidade porque esta apenas se mantém se os seus membros se mantiverem livres exercendo a responsabilidade por ela.<sup>16</sup> O grupo a que pertenço não me pode arrebatam a minha liberdade e por sua vez não posso abandonar a responsabilidade pela minha liberdade como contributo para a própria comunidade. A responsabilidade para além de ser um dever fundamental é um acto de justiça para com o outro e o caminho para a superação da indiferença hodierna.

A responsabilidade tem um carácter pessoal e é intransferível. E é fundamental manter os mecanismos de vigilância para não se transferir a responsabilidade para outrem ou para a comunidade. Mas a vitalidade da comunidade depende fundamentalmente da responsabilidade com que cada liberdade se empenha na sua construção. Buber confronta-se com o facto de a geração do seu tempo procurar escapar ao exigente. O delírio da liberdade não foi acompanhado pela correspondente responsabilidade daí que o homem tenha caído no desencanto.<sup>17</sup> A liberdade em Buber não é apenas um momento de escolha, mas joga profundamente com o futuro, porque “liberdade e destino estão interligados, assim também o estão, o arbitrário e a fatalidade. Porém, liberdade e destino estão comprometidos mutuamente

---

<sup>16</sup> Cf. M. Buber, *El Camino del Ser Humano y Otros Escritos* (Salamanca: Kadmos, 2004), p. 102.

<sup>17</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 104-106.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

para instaurarem juntos o sentido.”<sup>18</sup> Em Buber a liberdade autêntica deve se libertar do arbítrio. E assim sendo, “o homem livre é aquele que cujo querer é isento de arbitrário.”<sup>19</sup> A liberdade humana envolve a totalidade do ser posto que quando o homem responde como ser livre responde sobretudo como uma totalidade responsável.<sup>20</sup> O homem não é um ser que obedece aos determinismos que ofuscam o verdadeiro querer, mas aquele que pela liberdade os evita e vai ao encontro do destino enquanto opção e escolha na responsabilidade.

A liberdade é a condição de relação e, por isso, “o homem que vive no arbítrio não crê e não se oferece ao encontro. Ele desconhece o vínculo; ele só conhece o mundo febril do lá fora e seu prazer febril do qual sabe se servir.”<sup>21</sup> O homem arbitrário não tem destino e configura-se sobretudo como “um ser determinado pelas coisas e pelos instintos e isto é realizado com um sentimento de independência que é justamente o arbitrário.”<sup>22</sup> Trata-se, sobretudo, de um homem incrédulo até a medula cuja existência é privada de oferta e graça, de encontro e de presença e que visa apenas a escolha de fins e de meios.<sup>23</sup> A liberdade não sendo produto do homem é dom e ao mesmo tempo tarefa. A partir do dado fundamental que é a descoberta de si como ser livre o homem adquire a consciência de responder por este dom, ou seja, tem a missão de realizar a liberdade de que é portador e que lhe constitui.

O facto da liberdade, segundo Sartre, representa para o destino humano o peso da responsabilidade pelo mundo. O homem sendo livre, ou estando condenado a ser livre não tendo a liberdade de se livrar da liberdade, carrega o peso da responsabilidade pelo mundo e por si mesmo. As consequências da liberdade, ou melhor das nossas acções remetem e reivindicam uma responsabilidade que deve ser assumida de forma absoluta. Todos os nossos actos são escolhas e, por isso, são actos de liberdade, mesmo quando nos negamos a escolher.

---

<sup>18</sup> M. Buber, *Eu e Tu*, p. 69.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Cf. Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 71.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

Mesmo quando inutilizamos a liberdade ou negamos a liberdade trata-se apenas de um acto de liberdade.<sup>24</sup> “Sou responsável por tudo, de facto, excepto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo.”<sup>25</sup>

O homem não se pode livrar do peso da responsabilidade nem se quer por um instante. “Sou responsável até pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades; fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre os Outros, é também escolher-me, e o suicídio constitui um modo entre outros de ser no mundo.”<sup>26</sup> A liberdade se e quando autêntica não se pode afirmar fora da responsabilidade, ou seja, a liberdade enquanto responsabilidade constitui a estrutura ontológica do homem e revela uma nova luz de que o ser questionando e interpelado é-lhe constitutivo o que coloca a questão da própria contingência humana de que o homem não é produto de si mesmo.<sup>27</sup> Por isso, a liberdade não sendo uma totalidade cerrada em si mesma é antes de mais uma abertura à interpelação do outro o que implica a capacidade de resposta diante dessa interpelação.<sup>28</sup>

Na ética contemporânea, a responsabilidade aparece como uma das maiores preocupações. A ideia da responsabilidade emerge como uma das mais significativas inquietações face a situações que ameaçam de forma global a sobrevivência da espécie humana. Suscitam a ideia de uma ética da responsabilidade as questões postas pelo niilismo, a morte das ideologias e o individualismo e ao mesmo tempo os desafios e inquietações que a tecnologia que a nossa civilização conseguiu alcançar levantam quando contrabalançadas com o futuro da humanidade.<sup>29</sup> A ética como pensar filosófico fundamental, ou como a chamou Kant a ciência da liberdade deverá encontrar na responsabilidade o princípio fundante que

---

<sup>24</sup> Cf. J-P. Sartre, *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, pp. 677-680.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Cf. J. Alfaro, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, p. 30.

<sup>28</sup> Cf. Ibidem, p. 33.

<sup>29</sup> Cf. L. de Araújo, «A Problemática da Fundamentação da Ética Hoje» in J.H Silveira de Brito (Coord.), *Temas Fundamentais de Ética* (Braga: Faculdade de Filosofia, 2001), p. 50.



### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

salvague a sobrevivência da humanidade.<sup>30</sup> Olhando para os avanços das grandes conquistas humanas é possível repensar não só o sentido da dignidade como também e, sobretudo, como constatamos que “jamais foi tão urgente pensar a necessidade de um sentido de responsabilidade colectiva face ao risco da destruição da Humanidade ameaçada não só pelas guerras, mas também pelas inquietantes tecnologias cujas possíveis consequências funestas podem impedir a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a Terra.”<sup>31</sup>

A ética da responsabilidade foi pensada profundamente em Hans Jonas na sua fundamental obra *O Princípio da Responsabilidade* cuja preocupação reside sobre “uma reflexão profunda acerca da situação humana actual postulando uma exigência inadiável relativamente à limitação dos poderes emergentes dos progressos técnicos...onde o primeiro dever ético consistirá em assumir prudência e análise crítica dos ideais de progresso,”<sup>32</sup> visto que “a promessa da técnica moderna converteu-se numa ameaça”<sup>33</sup> evidente para a vida humana na sua autenticidade.

O tema da responsabilidade está inequivocamente ligado a problemática da alteridade que se configura como constitutiva da subjectividade o que remete para a justificação da liberdade de cada um perante o outro. Sendo assim, a ética fundamenta-se na responsabilidade diante da presença do outro a partir da qual a alteridade se torna o fundamento e o princípio da reciprocidade como condição de igualdade entre os homens tornando, assim, possível a solidariedade e a fraternidade indispensáveis para a humanidade do homem e contribuindo para a superação da violência e a ruptura com a indiferença característica da época individualista em que vivemos.<sup>34</sup> Uma existência pacífica em comum só é possível se e quando a luta pela opressão é sobretudo uma luta pela liberdade, ou seja, “a história da dominação é simultaneamente a história da luta pela liberdade. Todas as lutas pela liberdade

---

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>33</sup> H. Jonas, *El Principio de Responsabilidad* (Barcelona: Herder, 2004), p. 15.

<sup>34</sup> Cf. L. de Araújo, «A Problemática da Fundamentação Ética Hoje», pp. 51-52.

entre povos, raças, classes demonstram que a liberdade é o afazer do homem e da sua arte política e que, como tal, é consciente.”<sup>35</sup>

A nossa época testemunha essa consciência dos perigos das forças de destruição que o homem adquiriu e que, em cada guerra, ameaçam de forma evidente e surpreendente a eliminação de toda humanidade.<sup>36</sup> O que significa que a liberdade pode ser um dilema, uma angústia como diria Sartre, que pode gerar paradoxos. “O ser humano pode perder o melhor – e mais ainda: pode fazer o mal em vez do bem, pode confundir o mal com o bem, o injusto com o justo, o crime com uma boa acção.”<sup>37</sup> O que demonstra que o preço da liberdade para o homem é elevado e daí a necessidade do regresso ao discurso da responsabilidade como questão fundamental.<sup>38</sup> A liberdade pensada como responsabilidade traduz no mundo da política uma dimensão profunda no sentido de que a política pressupõe a liberdade para que os homens possam dialogar entre si e a liberdade na sua dimensão e condição mundana pressupõe a política para torná-la possível o que possibilita aos homens que a usem para decidir sobre os assuntos humanos. Aqui a consciência da liberdade, neste sentido, mais do que fruto da relação consigo mesmo é fruto da relação com os outros.<sup>39</sup>

#### **3.1.1. Liberdade e autonomia**

O mundo moderno desenvolveu um sentido de liberdade que se compreende, sobretudo, como autonomia do sujeito, o qual tem a determinação de assumir em exclusivo a verdade da sua própria existência. Neste sentido, a liberdade entendida não só como deixar o ser ser, mas também fazer o que quiser é, sobretudo, a tradução de uma existência isenta de vínculos como uma ruptura radical contra qualquer espécie de dominação, autoridade ou compromisso. Ora, para Buber um sujeito fechado em si mesmo sem o contacto com o outro nunca se desenvolve

---

<sup>35</sup> H-G. Gadamer, *Herança e Futuro da Europa*, p. 99.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>38</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cf. H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* (Lisboa: Relógio d'Água, 2006), p. 160.

como ser humano. Daí que o sentido de autonomia também defendido por ele e desenvolvido no conceito de alteridade com uma profundidade reconhecível merece de facto uma análise pela dimensão e importância que pode ocupar na existência humana, aliás, é de recordar que descobrir um sentido autêntico da existência humana é dos objectivos senão mesmo o objecto por excelência da filosofia buberiana fruto da experiência vivida ao longo da sua vida.

O conceito de autonomia tem muitas perspectivas ou ângulos de leitura em muitas áreas do saber como a ciência política, o direito internacional público, a administração pública, mas aqui queremos sobretudo orientar o debate na perspectiva filosófica, ou seja, em sintonia com a liberdade humana. A autonomia é sobretudo a capacidade de um sujeito poder orientar-se por leis ou princípios próprios em relação a outros sujeitos.<sup>40</sup> O sentido de autonomia em Buber significa uma liberdade inserida no mundo, isto é, situada diante de outras liberdades.

A liberdade não é um fenómeno da transformação do eu num monólogo e a autonomia neste sentido não deve remeter para uma existência solitária. O homem não se anula na relação com o outro muito menos na inserção a uma comunidade. A humanidade do homem se desenvolve e descobre na relação e esta se constitui como o fundamento da própria autonomia. Mas a relação enquanto acontecimento livre significa o meio pelo qual o *eu* descobre a sua autonomia.<sup>41</sup> Portanto, o conceito de autonomia é fundamental não só para a preservação da liberdade como também necessário para a fundamentação do próprio conceito de relação. Só dentro de liberdades autónomas, mas que não se excluem é que é possível uma relação autêntica porque a diferença é fundamental. Razão pela qual Buber afirma que a relação é acontecimento de encontro entre *eu* e *tu*.

O *eu* em si ou o *tu* em si não têm a possibilidade de se desenvolver como humano no isolamento, mas em contrapartida a relação pressupõe autenticidade do ser evitando que seja um simples jogo de interesses sem o desenvolvimento de laços. A relação como encontro

---

<sup>40</sup> Cf. A. Marques Guedes «Autonomia», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 3º vol. (S. Paulo – SP: Verbo, 1997), col. 1066.

<sup>41</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 43.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

entre liberdades cria em nós uma imagem ou sentido de afectação não sendo possível a indiferença. A relação cria afeições profundas e é o meio mais importante para o instinto de conservação e do conhecimento.<sup>42</sup> A autonomia é o ser próprio da liberdade, ou seja, sem a autonomia uma liberdade nunca pode ser livre.

Kant argumenta que só uma vontade autónoma pode agir com liberdade. “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente.”<sup>43</sup> A autonomia significa a liberdade da vontade, ou seja, a razão das acções e da liberdade de agir são princípios que emanam dessa vontade livre de factores e condicionamentos externos. Neste sentido só se deve imputar responsabilidade a uma vontade que age livremente a partir de si mesma. Mas uma vontade livre na acepção kantiana não significa que não haja leis morais que a orientem ou a partir das quais se orienta, mas que não sejam fruto da coerção externa. Existe um imperativo categórico que se constitui como o ser da vontade e conseqüentemente da liberdade que é o centro donde emanam as acções do sujeito.<sup>44</sup>

A autonomia absoluta do sujeito não é possível. A autonomia no sentido de uma liberdade absoluta emancipada é inviável pelo facto da interdependência característica de qualquer ser vivo. A autonomia depende do seu meio quer ele seja biológico, cultural ou social.<sup>45</sup> “Assim, um ser vivo pode salvaguardar a sua autonomia, trabalha, gasta energia, e deve, evidentemente, alimentar-se de energia no seu meio, do qual depende. A autonomia é possível, não em termos absolutos, mas em termos relacionais e relativos.”<sup>46</sup> O respeito pela autonomia do outro não significa uma espécie de recuo ou isolamento. A autonomia não é a afirmação da oposição com o outro, exclusão ou ainda o sentido de incomunicabilidade.

---

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 60.

<sup>43</sup> I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Lisboa: Edições 70, 1995), p. 93.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, p. 94.

<sup>45</sup> Cf. E. Morin, *Repensar a Reforma. Reformar o Pensamento. A Cabeça Bem Feita* (Lisboa: Instituto Piaget, 2002), p. 126.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

A autonomia não deve ser afirmada dentro de uma subjectividade abstracta, porque ela pressupõe sempre um mundo de actuação concreto onde os sujeitos se encontram.

A verdadeira autonomia tem repugnância tanto pela solidão como pela fusão.<sup>47</sup> “Respeitar o outro, na sua autonomia, na sua liberdade, não deveria ser nunca abandoná-lo às suas regras «estranhas» de conhecer e de julgar, dobrando-me a mim mesmo sobre os cânones da minha própria diferença: é tentar a aventura do universal.”<sup>48</sup> Esta aventura do universal acontece em mim e no outro numa dinâmica comunicativa que se constitui como um apelo à conversão do olhar como reconhecimento do outro e anulação da indiferença.<sup>49</sup>

A conversão do olhar ou a atenção ao outro não remete para uma atitude de condescendência, mas e sobretudo encaminhada para o sentido da verdade e ordenada para a tarefa fundamental da relação sendo que o respeito pelo outro nunca é um acontecimento no anonimato. O respeito é algo activo, porque o outro se encontra posto diante de nós e nos desafia à resposta. A presença do outro não implica fechamento ou demissão, mas é sempre um convite ao encontro que é comunicação.<sup>50</sup>

É evidente que a presença do outro não sendo uma passividade coloca questões à nossa liberdade. Uma das questões fundamentais que se colocam é a da coexistência que essa presença do outro solicita enquanto evocação de sentido. O relacionamento humano é um desafio posto à liberdade humana.

O outro nos aparece como um ser autónomo e inaugura um novo modo de existência. Essa coexistência quando conduzida no sentido de manter a alteridade de cada um como condição de respeito e de uma cooperação justa entre liberdades evitando a objectivação ou anulação mútua cria um mundo de interdependentes e que lutam pela afirmação recíproca no sentido de que só é possível construir a existência com a inclusão do outro.

---

<sup>47</sup> Cf. P-J. Labarrière, *Le Discours de L'altérité*, p. 215.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Cf. Ibidem.

<sup>50</sup> Cf. Ibidem.

#### 3.1.2. Lei e liberdade

A relação entre a lei e a liberdade humana é um tema controverso na medida em que a lei é habitualmente entendida no mundo moderno como limitação da liberdade. Na realidade, perguntamos se a lei e a liberdade são compatíveis, ou seja, haverá a possibilidade da liberdade coexistir com a lei? O homem pode exercer a sua liberdade num mundo ordenado segundo as leis? O sentido dado à liberdade e as conotações que a lei foi assumindo no mundo moderno, como sendo a obstrução da liberdade de ser livre, são os principais contributos para esta desconfiança sobre a importância da lei. Mas, recuando aos primórdios a questão tem raízes religiosas fortes, mais do que um simples postulado do homem comum.

A noção da lei e liberdade está entre muitas das noções que criam controvérsias e demarcações de correntes de pensamento. A questão coloca-se entre o primado da consciência individual ou autodeterminação pessoal e a obediência a normas exteriores ou a uma estrutura hierárquica.<sup>51</sup> É possível verificar ao longo da história esta oposição ou rebelião contra a lei: “a crise generalizada da lei nas civilizações ocidentais contemporâneas e a vasta onda de movimentos de conquista da liberdade, desde a liberdade religiosa com a reforma, à liberdade da ciência com Galileu, à liberdade de pensamento no século das luzes.”<sup>52</sup> Mais recentemente esta oposição entre a liberdade e a lei, ou seja, a luta pela liberdade como autonomia do ser humano expressou-se na luta pelas liberdades políticas.<sup>53</sup>

A degradação da lei foi sobretudo consequência do *voluntarismo moral* no qual ela não era a expressão da vontade do bem para o ser humano na sua totalidade e como sistema de protecção da liberdade independentemente do sexo, cor, ou filiação partidária e confissão religiosa, mas como expressão da vontade dos governantes ou apenas como expressão da maioria dos governados. O próprio *positivismo jurídico* que se caracteriza pela restrição do

---

<sup>51</sup> Cf. M. I. Alves «Lei e Liberdade», in AA. VV. *Questão Ética e Fé Cristã* (Lisboa: Verbo, 1989), pp. 110-122.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Cf. Ibidem.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

“conceito de lei à lei positiva contribuiu para que se atendesse mais à exterioridade da lei, independentemente da sua referência aos valores mais profundos da pessoa humana. Os sistemas apoiados em *totalitarismos* enfraqueceram ainda mais a já depauperada lei.”<sup>54</sup>

Neste contexto a liberdade defendida como o grande valor encontrava-se sob fortes ameaças do crescimento de leis e decretos que tinham sobretudo um carácter de cadeias do que propriamente uma protecção do ser humano. Daí a demanda e a repulsa contra a lei por causa do seu carácter extrínsecista. Ora, este carácter e compreensão da lei como obstrução ou privação da liberdade pessoal não encontrou acolhimento para o homem moderno que entendia a liberdade como o estar livre do jugo da lei. As suas opções são fruto da livre escolha e os compromissos assumidos são de carácter livre.<sup>55</sup> As reflexões buberianas sobre a lei e a liberdade têm o seu ponto de partida nas reticências que coloca contra a tradição e a autoridade. A elaboração de leis para a actualidade corre o risco de se basear em postulados passados que não respondem a situações concretas.<sup>56</sup>

Para Buber não se pode pensar a existência apenas como história, ou seja, como simples reflexão sobre o passado mas também na sua actualidade e densidade. Aliás, nota-se no seu pensamento a preocupação com a existência concreta como um apelo ao homem de modo a que viva profundamente a sua humanidade.<sup>57</sup> Para Buber a objectividade da lei merece uma análise particular e profunda partindo da questão da revelação divina onde o mandamento é transmitido em forma de lei. O homem, segundo Buber, não pode acolher cegamente a lei sem perguntar pelo sentido para saber se se dirige a ele ou não. O confronto da lei com a liberdade humana é evidente nas sociedades hoje o que exige uma nova formulação de tais conteúdos. A lei não pode estar contra a liberdade humana, mas sim deve potenciá-la e a razoabilidade de uma lei é a condição para a sua aceitação da parte do homem. Buber está preocupado

---

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Cf. Ibidem.

<sup>56</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, p. 44.

<sup>57</sup> Cf. M. Buber, *Eu e Tu*, p. XVIII.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

sobretudo a que o judaísmo não seja concebido como um sistema dogmático nem como um código de leis que para o indivíduo se transformam numa relação *eu-isso*, evitando a sua objectivação.<sup>58</sup> “É certo que as leis têm que expressar-se de uma maneira objectiva e transmissível, mas sem esvaziar-se do espírito dessa exigência sempre nova que as compreende e preenche e que é o primeiro elemento que deve ser atendido.”<sup>59</sup>

A lei deve renovar-se constantemente e para conservar o seu autêntico significado e valor deve remontar ou remeter sempre à situação de encontro. A lei não pode ser um fim em si mesma, ou seja, ela só se compreende enquanto caminho que responde ou que indica o melhor sentido para a existência humana. Uma lei quando entendida como fim em si mesma e não como um meio que não anulando a liberdade humana a potencia e protege se transforma num instrumento de objectivações e não raras vezes cria alienações por vezes colectivas.<sup>60</sup> Desta feita, o cumprimento da lei é e deve ser sempre compreendido como um ponto de partida e não de chegada.

Em realidade a lei deve ser entendida como um processo cujo fim é a realização do homem. A validade e eficácia da lei mais do que garantidas pela obrigação ou coerção dependem sobretudo do compromisso do indivíduo e do exercício da sua liberdade.<sup>61</sup> Pois que “a lei imposta e cegamente seguida se converte num mecanismo apropriado para o confronto e hostilidade de uns contra os outros. Não se pode reduzir a verdade a formulas bem delimitadas, mas é preciso assumir o risco da insegurança, do imprevisto”<sup>62</sup> que são as características da realidade do encontro. Buscar a segurança na rigidez da lei ou no dogmatismo constitui não apenas uma falsificação da verdade construída convencionalmente e imposta, mas é fundamentalmente o princípio da falsificação da vida humana e daí podem decorrer as objectivações do outro. O que Buber defende não é uma sociedade sem leis,

---

<sup>58</sup> Cf. D. S. Meca, *Martin Buber*, pp. 46-47.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*, p. 48.

<sup>62</sup> *Ibidem*.



embora tenha sido entendido muitas vezes como um anarquista. A sua preocupação fundamental é a da defesa da dignidade humana que deve ser salvaguardada de todo o tipo de objectivação e demonstrar que a existência humana só se pode realizar como acontecimento da liberdade coroada pela responsabilidade.

A lei sobretudo quando abstracta é um meio de alienação e um atentado à liberdade humana o que justifica as reacções que muitas legislações suscitam no mundo contemporâneo. A história da opressão pode aparecer sob formas bastante subtis porque mesmo em sociedades ou estados juridicamente bem ordenadas onde a identidade das pessoas é fruto do recurso à administração pode acontecer a opressão.<sup>63</sup> Por isso, mais do que universalizar a lei, ou seja, legislar por excesso é fundamentalmente preciso potenciar a liberdade, posto que a justiça pressupõe a liberdade e daí a aposta na autoridade do diálogo mais do que na autoridade da lei como o caminho seguro do futuro humano.<sup>64</sup>

### **3. 2. Ser e parecer: o problema do inter-humano**

Buber prestou especial atenção e procurou fazer a diferenciação entre o ser e o parecer entrelaçado com a questão da relação *eu-tu*. Ele classificou o homem contemporâneo como um escravo da aparência o que obscurece o ser autêntico cuja primeira consequência é a inautenticidade relacional e daí a desintegração do seu ser. A questão da duplicidade do ser e parecer que caracteriza a existência é em Buber de particular importância porque dela depende o sentido e a autenticidade da relação o que se constitui na verdadeira questão problemática do inter-humano.<sup>65</sup> A preocupação de os seres humanos causarem a impressão na sua inter-humanidade ou relacionamento mútuo é um dado constatável mesmo do ponto de vista empírico a partir da própria fenomenologia da relação. Os ditos populares e os próprios esforços teóricos da sociologia e da psicologia ou da moral encaminham muitas vezes para o

---

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*, p. 49

<sup>64</sup> Cf. *Ibidem*, p. 51.

<sup>65</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 75.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

aprofundamento da questão do ser e do parecer. A questão é de se saber se os homens e as mulheres que se nos apresentam têm a intenção e a convicção expressa de serem ou da necessidade da autenticidade da questão da relação?

Para Buber a questão nunca mereceu um tratamento antropológico devido como um dos seus mais importantes temas, ao invés ficou sempre entregue à filosofia moral.<sup>66</sup> O ser e o parecer constituem dois modos de existência humana. O ser pode ser descrito como sendo a vida desde o essencial. Trata-se de uma existência determinada desde a esfera do ser próprio. Estamos aqui no âmbito de uma existência vivida a partir daquilo que a constitui ou da condição de possibilidade fundamental que a efectiva.<sup>67</sup> A segunda categoria dessa duplicidade tem a ver com o parecer e se constitui a partir das imagens e que manifesta a tendência ou o objectivo daquilo que a pessoa quer parecer que é.<sup>68</sup> Mas é, também, verdade que não é fácil definir a intencionalidade pura do sujeito a partir da fenomenologia dos seus actos simplesmente e, por isso, não é, também, fácil identificar o discurso da autenticidade do ser apenas a partir dos seus actos, ainda que consequentemente sejam bons envolve sempre alguma complexidade.

Para Buber os dois modos de existência em geral aparecem misturados. Segundo ele terá havido muito poucos homens que se tenham pautado apenas por um deles e nunca haver uma mistura em momentos pontuais. Nem sempre é possível uma distinção real dos dois modos sem que um influencie outro. Nunca somos totalmente alheios à impressão que causamos aos outros, mas também não é possível que a impressão seja o exclusivo de uma existência. A diferença entre os dois modos de existência (ser e parecer) é profundamente mais notável ao nível do inter-humano, ou seja, no trato entre os homens. Viver a partir do ser é a característica fundamental de uma existência autêntica. Mas não pode significar um ser que se fecha em si mesmo ou que vive apenas para si. Significa, sobretudo, o ponto de partida para a

---

<sup>66</sup> Cf. Ibidem.

<sup>67</sup> Cf. Ibidem.

<sup>68</sup> Cf. Ibidem.

circularidade da relação inter-humana e aqui se fundamenta a necessidade de fazer aparecer no encontro com o outro aquilo que o ser que somos é e neste sentido o agir torna-se a manifestação ou o reflexo da constituição pessoal. O inter-humano é a esfera de um frente ao outro e que caracteriza o mundo dialógico.<sup>69</sup>

Buber destaca que existe o parecer verdadeiro enquanto manifestação do ser e existe o parecer que se trata de uma simples aparência. Este é o parecer próprio da mentira e sempre que se impõe significa uma ameaça ao inter-humano na sua existência, porque não é possível a construção da existência na base da mentira. A mentira é uma das formas graves que ameaçam o sentido do humano.<sup>70</sup> “As vezes, por satisfazer uma insípida vaidade pode alguém perder uma grande ocasião do autêntico acontecimento entre o *eu* e o *tu*.”<sup>71</sup>

No âmbito do inter-humano o sentido da verdade significa a comunicação recíproca dos homens entre si a partir do que são. O dizer a verdade não significa a transparência absoluta ou a revelação de tudo o que ocorre, mas a desocultação do ser livrando-o da aparência. A inexistência da reciprocidade comunicativa como sinal de autenticidade do inter-humano não permite que o encontro entre os homens seja autêntico.<sup>72</sup> A verdade se constitui como abertura da existência ao sentido do ser. Trata-se de uma ruptura contra a aparência que oculta o ser na sua pureza revestindo-o de obstáculos que são verdadeiros atrofiamentos de uma existência libertada.<sup>73</sup>

### 3. 3. O sentido da dignidade humana

Ao longo do nosso discurso sublinhamos e testemunhamos a preocupação de Buber contra a objectivação da pessoa o que representa um forte sentido da dignidade humana e o ponto de partida para a argumentação em favor dessa dignidade. A luta contra a objectivação

---

<sup>69</sup> Cf. *Ibidem*, p. 75.

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 75-77.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>73</sup> Cf. P. Trotignon, *Heidegger* (Lisboa: Edições 70, 1990), p. 21.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

da pessoa parte em primeiro lugar do dado fundamental da relação inter-humana, mas que se estende ao mundo da política, religião, ciência e técnica.<sup>74</sup>

Quando escreve a sua obra *Eu e Tu* Buber vive num clima de desencanto devido a desumanização do homem que a Primeira Guerra Mundial tinha desencadeado. Esta obra representa não só um esforço intelectual, mas, e, sobretudo, de memória contra o uso da pessoa propondo na relação o sentido da existência. A obra *Eu e Tu* é um esforço que representa a preocupação pelo futuro da existência não só individual de cada pessoa, mas da sobrevivência de toda a humanidade. Ao escrever *O Que é o Homem* a sua obra de cariz antropológica Buber representa uma consciência profunda sobre a necessidade de pensar a existência num esforço de repropô-la num mundo que experimenta o drama do desencanto fruto de diversificados factores. Buber preocupou-se e levou a cabo o princípio da separação entre o mundo das coisas e o mundo do inter-humano, ou seja, aquele que caracteriza especialmente a vida humana. O sentido da dignidade em Buber para além de significar a não objectivação da pessoa é uma defesa da unidade da pessoa contra as visões parciais características do nosso tempo. A questão da unidade da pessoa como o caminho para a realização de gestos unitários tem em Buber fortes raízes no monoteísmo judaico e aliás o povo judeu teve sempre tendência para a unidade fruto da fé monoteísta.<sup>75</sup>

Buber prestou particular atenção ao desenvolvimento da ciência que mesmo com os contributos que presta à melhoria da vida humana, em termos de aplicação comporta uma tensão profunda e que precisa de um sentido de responsabilidade para não degenerar.<sup>76</sup> A luta pela dignidade humana, em Buber, é antes de mais a luta pela liberdade. Mas deve ser uma liberdade que responde pelas suas escolhas. Buber luta pelo restabelecimento do diálogo que os homens perderam e pela tolerância como respeito pela liberdade do outro e a escuta para a

---

<sup>74</sup> Cf. M. Ure, *El Dialogo Yo-Tu como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, p. 13.

<sup>75</sup> Cf. G. Scholem, *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos* (S. Paulo – SP: Perspectiva, 1994), p. 141.

<sup>76</sup> Cf. M. Ure, *El diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, ibidem.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

compreensão que é o objectivo da relação *eu e tu*.<sup>77</sup> A literatura política, filosófica, teológica e jurídica do mundo contemporâneo é suficientemente abundante em termos do discurso sobre a dignidade humana esquematizada num conjunto de enunciados a que normalmente se chama de direitos humanos. O homem hoje mostra uma sensibilidade assumida pela questão da dignidade da vida embora na prática isso envolva, não poucas vezes, alguns paradoxos em termos de uma actuação coerente. Não obstante o facto de assistirmos às manifestações pró dignidade humana, a realidade mostra que existe hoje mais do que nunca uma necessidade fundamentada na própria realidade de pensar a dignidade humana.

Existe uma dispersão conceptual em termos analíticos que poucas vezes atingem o sentido profundo da dignidade. As bases da dignidade estão em primeiro lugar na incondicionalidade da vida e no valor absoluto que cada homem representa e, por isso, não estando disponível para qualquer tipo de utilização e aqui se encontra a pertinência e o sentido da dignidade em Buber. Ele procurou encontrar as linhas fundamentais de uma existência autêntica, livre do individualismo que leva à solidão e do colectivismo que aliena e leva ao abandono de si o que cria um quadro de desumanidade possibilitando, essa degradação, o caminho para a questão da objectivação fruto da perda do paradigma do sentido daquilo que constitui ou caracteriza a vida humana e que a especifica.<sup>78</sup>

A compreensão da liberdade, enquanto potenciadora de sentido cujo significado pleno se encontra na responsabilidade, é o caminho de possibilidade que cria um mundo que sendo de co-responsabilidade evita a anulação da vontade e liberdade do outro.<sup>79</sup> Assim, nos dias que correm a ética aparece e deve aparecer como uma das questões decisivas do nosso tempo “assumindo-se como um projecto humano cuja instauração pressupõe, a par de uma certa revolução cultural, a construção e o reconhecimento universal de uma ideia do Homem, não

---

<sup>77</sup> Cf. *Ibidem*, p. 14.

<sup>78</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, pp. 122-126.

<sup>79</sup> Cf. M. Buber, *Eu e Tu*, p. 69.

mutilado na sua essencial individualidade.”<sup>80</sup> Daqui deve nascer um baluarte inabalável que sirva de paradigma como esforço de luta contra as tentativas que pretendem reduzir o homem a um simples objecto entregue às inúmeras ameaças tanto do ponto de vista político, técnico ou no confronto com os interesses de outros grupos humanos no contexto das ideologias, culturas e o ressurgimento de nacionalismos que nos desafiam para novas atitudes para a nossa sobrevivência comum.<sup>81</sup>

A preservação da dignidade ou os limites morais contra a objectivação evocam sempre, não apenas a consciência da existência do outro, mas também e, sobretudo, uma ética da responsabilidade que crie uma reciprocidade de condição, sendo que a liberdade enquanto decisão constitui-se como razão intrínseca da responsabilidade diante de si e dos outros no sentido de que a responsabilidade implica sempre a consciência do compromisso.<sup>82</sup> Renunciar à responsabilidade é caminho para a inautenticidade diante da existência e significa a recusa do fundamental valor da pessoa. O que assume uma oposição declarada da negação do seu valor moral e se constitui numa “evasão da sua identidade constitutiva que o condena a eleger o modo da sua própria existência e que é também o seu mais alto privilégio, ainda que marcado por uma certa angústia, pressupondo auto-reflexão relativamente à capacidade de decisão perante diversos motivos.”<sup>83</sup> Esta auto-reflexão sobre a decisão é também o momento do reconhecimento de que liberdade e responsabilidade não se contrapõem existindo entre elas uma relação de compromisso, ou seja, sendo que existe uma indissolubilidade entre elas no campo do agir humano o que potencia a ideia da seriedade que deve renunciar aos caprichos insensatos e ao conjunto de automatismos instintivos.<sup>84</sup> Tudo isso é possível se a humanidade como um todo tomar uma consciência que possibilite “uma civilização pautada por uma

---

<sup>80</sup> L. de Araújo, *A Ética como Pensar Fundamental* (Porto: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1984), p. 114.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>82</sup> Cf. L. de Araújo, *Ética. Uma Introdução*, p. 23.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

normatividade conducente à realização da ideia da Dignidade – meta de uma Ética para o nosso tempo.”<sup>85</sup>

A ideia da dignidade tem fortes implicações no quotidiano da existência, isto é, aí onde a vida concreta acontece na expressão de Buber. E a defesa dessa dignidade acontece no encontro onde demonstro a minha responsabilidade como reciprocidade e/ou resposta à interpelação do outro que se irrompe no meu mundo. Este caminho procura encontrar “itinerários que permitem ultrapassar as encruzilhadas da arbitrariedade, do acriticismo, da irracionalidade e da alienação, bem presentes na actual vida quotidiana e que deformam, deterioram e mutilam a exigência da dignidade.”<sup>86</sup>

A defesa de uma liberdade que tem na responsabilidade a sua âncora, a defesa contra a objectivação da pessoa, a defesa do diálogo contra o uso da força, a luta contra o individualismo e o colectivismo nos quais o homem perde a consciência de si, protagonizada por Buber, representa um assumido esforço de luta pelo sentido da dignidade humana que significa a inviolabilidade do valor absoluto da pessoa que não se deve considerar como um instrumento útil para a realização dos interesses dos outros, o que implica o reconhecimento da sua autonomia sendo-lhe dado o direito de se constituir como um projecto em construção e que escolhe o caminho da construção de si como realização desse projecto.<sup>87</sup>

A tolerância enquanto esforço e capacidade de respeito pela liberdade do outro, sendo que a ele se pede o mesmo esforço, cria um mundo de interdependentes onde o diálogo se torna possível constituindo-se na razão de ser da sobrevivência da espécie humana e no antídoto fundamental contra a utilização ou objectivação do outro que são uma ameaça real no mundo contemporâneo. A feliz expressão kantiana que distingue o homem do conjunto da realidade sustenta que este não tem preço porque tem dignidade.<sup>88</sup> Por causa dessa dignidade,

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>87</sup> Cf. F. Savater, *As Perguntas da Vida* (Lisboa: Dom Quixote, 2000), p. 209.

<sup>88</sup> Cf. H. Rosa, et. al. *A Dignidade Humana* (Lisboa: Multinova, 1996), p. 227.

### III. CAP. – SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA

---

o ser humano nunca deve ser tratado como um meio, mas como um fim em contraposição à ideia de utilidade que caracteriza hoje a sociedade, apesar dos inegáveis passos dados e dos avanços e sucessos.<sup>89</sup> “A diferença que há entre o preço e a dignidade é a que vai do relativo para o absoluto. O homem nunca é meio para. Pegar no homem, fazer dele um meio para se conseguir seja o que for, é efectivamente relativizar o homem, numa palavra é negar-lhe a dignidade.”<sup>90</sup> A consciência do homem hoje deve estar vigilante contra “a instrumentalização da vida humana em função de preferências axiológicas de terceiros.”<sup>91</sup>

O discurso da dignidade na modernidade nasce da ideia do humanismo que olha para o ser humano como o centro do mundo e, por isso, que se distingue de outros animais. Assim, a defesa da dignidade humana traduz a ideia de um processo de humanização razão pela qual este discurso tornou-se hoje num referente moral, político e jurídico, que se apresentam como quadros paradigmáticos de fundamentação dos valores e deveres. Os horrores totalitários criaram a emergência fundamental da reflexão sobre a dignidade humana.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Cf. A. J. Heschel, «El concepto del hombre en el pensamiento judío», in S., Radhakrishnan e P.T.; RAJU, *El Concepto del Hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), pp. 132-195.

<sup>90</sup> H. Rosa, et. al. *A Dignidade Humana*, ibidem.

<sup>91</sup> J. Habermas, *O Futuro da Natureza Humana* (S. Paulo – SP: Martins Fontes, 2004), p. 43.

<sup>92</sup> Cf. G. Peces-Barba Martínez, «Dignidad Humana», in Juan José Tamayo, Dir., *10 Palabras Claves Sobre Derechos Humanos* (Navarra: Verbo Divino, 2005), pp. 54-75.



## IV

# RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO-POLÍTICA

### 4.1. Noção e sentido da organização comunitária

O discurso da relação *Eu-Tu* não se caracteriza como um simples delineamento coloquial da questão entre meros indivíduos. Este discurso tem um alcance comunitário, enquanto ideal de busca de sentido para uma existência autenticamente humana que adquire a sua consciência de ser no contacto com outrem.<sup>1</sup> “O homem é tanto mais uma pessoa quanto mais intenso é o Eu da palavra princípio *Eu-Tu*, na dualidade humana de seu Eu.”<sup>2</sup> O olhar crítico de Buber, face ao desenvolvimento desligado do sentido da dignidade humana, permite prever as consequências que inviabilizam o sentido de uma existência comunicativa, ou seja, comunitária. A existência humana é um acontecimento relacional, desenvolve-se numa dinâmica comunitária fundamental para a construção da personalidade e a aquisição dos valores que possam sustentar o sentido da vida. O pensamento político e social de Buber desenvolve-se num ambiente e época conturbados e, por isso, propícia também a interrogações sobre o sentido e sobre o futuro.

O pensamento social e político de Buber não conquistou muitas simpatias. Por isso, nem sempre foi estudado.<sup>3</sup> Por exemplo, quando da realização do congresso do centenário de seu nascimento em Israel, houve uma omissão sobre o seu pensamento político, o que criou um sentimento de injustiça e distorção grave contra o seu pensamento, não só entre os que com ele privaram pessoalmente, mas também nalguns dos seus maiores especialistas.<sup>4</sup> O sentido da organização comunitária, em Buber, constitui-se como a forma por excelência de organização

---

<sup>1</sup> Cf. M. Buber, *Eu e Tu*, p. 77.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>3</sup> M. Buber; G. Moura, ed. Lit., *Profezia e Política* (Roma: Città Nuova Editrice, 1996), pp. 5-8.

<sup>4</sup> Veja-se o Prefácio de Marcelo Dascal, *Sobre Comunidade*, de Martin Buber, no qual ele destaca as razões das omissões da riqueza e a necessidade de trazer ao debate as ideias político-sociais de Martin Buber, que se situam essencialmente no contexto em que viveu, pp. 9-11.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

da sociedade como potenciador de sentido, ou seja, caracteriza-se como a melhor forma da existência em comum em oposição a outras formas de organização social. Esta tónica vai caracterizar, sobremaneira, o pensamento social e político de Buber. Aliás, ele constata que os dogmas não são bons para a filosofia política e social, sendo ela do âmbito da discussão que visa o estabelecimento de consensos muitas vezes complexos.<sup>5</sup>

O discurso buberiano sobre a relação desenvolve-se como teoria ético-política, na medida em que quer encontrar o sentido e o melhor caminho da e para a vida em sociedade. Buber mostra-se preocupado com a situação concreta do homem e elabora uma perspectiva de sentido para o «futuro da natureza humana». Trata-se de uma teoria de fundamentação do ideal comunitário que se distancia do colectivismo que é o oposto de comunidade e denuncia os males do individualismo. As duas correntes são vistas como meios de alienação e propícias à objectivação da pessoa, ao contrário da comunidade, que é vista como o espaço de construção de uma existência autenticamente humana.<sup>6</sup>

Com o discurso da relação *Eu-Tu*, Buber não se quer restringir apenas a uma relação a dois ou entre indivíduos isolados. O conceito de relação buberiano tem um alcance comunitário, embora, desde já, este alcance não seja o do simples aglomerado de homens entre si. A filosofia buberiana tem um carácter reaccionário e ao mesmo tempo revolucionário, o que a caracteriza como um ideal normativo, enquanto busca de uma sociedade justa. Buber, embora fortemente explorado pela sociologia, não é um mero observador do estado das coisas e descrevê-las. Ele propôs-se a encontrar o melhor caminho, ou seja, preocupou-se pelo dever ser de uma existência humana autêntica. Encontramos, por isso, no pensamento de Buber as linhas de uma filosofia política que emerge do conceito de relação, influenciando, assim, o ideal de uma sociedade capaz de desenvolver as potencialidades do homem, proporcionando uma autêntica realização da vida humana. Falar

---

<sup>5</sup> Cf. M. Dascal, «Introdução», in M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 14.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, p. 122.

da filosofia política em Buber não é fácil, visto essencialmente como um homem místico, ignorando-se as implicações políticas e sociais do seu discurso. Buber não é um cientista político, mas dado o carácter ideal e normativo e a busca de sentido como o objectivo da sua filosofia, enquadra-se no pensar típico da filosofia política.<sup>7</sup>

A comunidade constitui-se como o modo específico e de sentido para a existência humana e caracteriza-se como uma estrutura orgânica fruto da associação livre de personalidades, numa dinâmica relacional profunda e natural. O sentido da organização comunitária é fruto da abertura constitutiva do ser humano em direcção ao outro que encontra na linguagem a sua função comunicativa e existencial. A comunidade funciona como o espaço da afirmação e preservação da dignidade da pessoa e como meio eficaz de luta contra o individualismo e o colectivismo que esgotam o sentido da existência e coisificam a pessoa. A sociedade só adquire o seu sentido autêntico, na medida em que as relações dos homens entre si forem autênticas.<sup>8</sup> As relações autênticas proporcionadas e desenvolvidas no espaço comunitário são um marco fundamental na transformação de um indivíduo em pessoa, onde faz a autêntica experiência da responsabilidade recíproca.<sup>9</sup> O conceito buberiano de comunidade é uma reacção às outras formas de organização humana como é o caso da sociedade ou das massas. A comunidade é fruto e expressão da vontade natural, ao passo que a sociedade é fruto da vontade racional.<sup>10</sup>

#### 4.1.1. Estado e comunidade

Buber foi visto muitas vezes, como um anarquista por causa das suas críticas ou um olhar desconfiante diante do Estado. Mesmo que em diversas ocasiões se tenha manifestado como crítico face às ideias defendidas tanto pelos pensadores do socialismo utópico, assim

---

<sup>7</sup> Cf. R. Weltsch, «Buber's Political Philosophy», in P. Arthur Schilpp & M. Friedman ed., by. *The Philosophy of Martin Buber*, pp. 435-449.

<sup>8</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 29.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123.

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

como do socialismo científico. Buber quer fundamentar a necessidade de as sociedades apostarem no valor e eficácia do diálogo, mais do que na aposta da força da lei. Buber, a dada altura, ou seja, durante a Primeira Guerra Mundial abandonou os princípios universalistas, do socialismo e do anarquismo, o que lhe valeu fortes críticas da parte de seus companheiros e amigos como Gustav Landauer. Mas para Buber havia a necessidade de encontrar o seu próprio caminho elaborando uma forma de pensamento independente. Trata-se da tentativa de elaboração do seu próprio sistema filosófico. O Estado pode ser uma entidade alienadora uma vez que detém o poder e pode usá-lo em detrimento do homem.<sup>11</sup> A desconfiança de Buber face ao Estado, que pode ser um meio de colectivização e massificação, parte das experiências históricas da ascensão dos totalitarismos, sobretudo do Nazismo, e mesmo dos colectivismos socialistas. Estes movimentos basearam-se na renovação da sociedade, mas acabaram por atrofiar o sentido da comunidade humana, estando, assim, longe da defesa da sua dignidade. O texto sobre Estado e comunidade foi elaborado no rescaldo dos anos tumultuosos da guerra e do pós-guerra.<sup>12</sup> Buber inaugura uma crítica profunda à noção de Estado centralizado e moderno e, ao mesmo tempo, identificado com a comunidade e a nacionalidade. Buber é severamente crítico, mas não é a favor da anulação da existência do Estado o que fundamenta que Buber não é anarquista, sobretudo, no sentido tradicional do termo.<sup>13</sup>

Buber distingue dois tipos de Estado: um que favorece a criação da comunidade e outro que lhe é desfavorável. O Estado que favorece a criação da comunidade é aquele que “é descentralizado, limitado em seu poder e em suas funções, não tentando intervir no delicado tecido da vida social; o segundo possui as características opostas.”<sup>14</sup> Para o autor a linha de demarcação entre os dois tipos de Estado não deve estar entregue a um acto decisório *a priori* para evitar generalizações abstractas, mas analisada em cada contexto. A luta pela limitação

---

<sup>11</sup> Para mais informação veja-se a introdução do livro de Buber: «Sobre Comunidade», pp. 22-23.

<sup>12</sup> Referimo-nos à Primeira Grande Guerra Mundial. Buber escreve, em 19924, num ambiente de constatação das consequências da guerra que para ele tem a ver com a absolutização do Estado.

<sup>13</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 27.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

do poder estatal é, para Buber, uma tarefa que exige responsabilidade de cada pessoa, sobretudo depois de confrontado com a forma como o Estado voraz destruiu a comunidade. Os perigos do Estado não se restringem apenas a uma “pressão externa, mas também à desintegração das próprias forças que devem manter uma comunidade viva.”<sup>15</sup>

Com a defesa da necessidade da limitação do poder do Estado e da descentralização, Buber parece aproximar-se da tradição liberal, embora não se refira a ela explicitamente. Quando defende a preservação da comunidade evitando, assim, a sua desintegração, parece pender para uma perspectiva comunitarista. O que está em causa para Buber é a limitação do poder do Estado para que este não invada a esfera comunitária entendida como o espaço por excelência do desenvolvimento da pessoa.<sup>16</sup>

A experiência alemã da ascensão do Nazismo é, para Buber, motivo de preocupação e merece atenção. Nessa experiência, segundo Buber, houve um conflito de conceitos entre Comunidade e Estado. O sentimento de identidade entre o Estado e a Comunidade começa já em 1914, o que favoreceu a adesão das pessoas porque, se o Estado é identificado ou definido como Comunidade, isso permite o desenvolvimento do sentimento de pertença. Isto explica os sacrifícios feitos para defender o Estado das ameaças. “No início da Primeira Guerra Mundial o Estado foi vivido como um absoluto que se sobrepõe à pessoa e a antecede.”<sup>17</sup> Na verdade, essa experiência caracteriza o Estado não como uma representação ou símbolo do absoluto, mas como o próprio absoluto. Nessa perspectiva o Estado constitui-se numa entidade com poderes ilimitados e aqui estão os verdadeiros riscos que podem ter consequências desastrosas para o sentido da vida. O Estado assumiu gradualmente o estatuto de um conceito necessário.

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>16</sup> Sobre o debate entre comunitaristas e liberais veja-se Alain Renaut, *As Filosofias Políticas Contemporâneas (Após 1945)* (Lisboa: Instituto Piaget, 2002), p. 323. Nessas páginas estão sintetizadas as linhas fundamentais da reacção comunitaristas às teses da tradição liberal. Para o mesmo assunto pode ler-se o *Manual de Filosofia Política*, João Rosas, ed. (Lisboa: Almedina 2009), no qual estão analisadas as linhas fundamentais que caracterizam tanto a tradição liberal como a comunitarista e as razões das críticas de ambas entre si.

<sup>17</sup> M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 64.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

O Estado é contraditório. Essa contradição, para Buber, está na inconsequência do Estado, tendo em conta o volume de falhas que acumula, sejam elas táticas, políticas ou morais. Todas elas têm impacto na vida concreta dos cidadãos, porque os actos do Estado conflituam com os seus propósitos.<sup>18</sup> A confusão de conceitos que se observou ou a absolutização do Estado, segundo Buber, têm a ver com a “carência de estadistas e a falta de lideranças públicas que pudessem apreender o espírito dos eventos, como ocorre em épocas de catástrofes semelhantes.”<sup>19</sup> Os estadistas referenciados por Buber, embora admita que não existem, teriam como qualidades: “homens a quem se possa seguir; homens pelos quais se possa decifrar os acontecimentos, capazes de apresentar soluções, homens nos quais se possa confiar, em suma, homens capazes de expressar e sintetizar de modo compreensível o que acontece.”<sup>20</sup>

Para Buber “hoje chegou-se a uma concepção básica do Estado como uma coerção consentida. O Estado transformou-se hoje numa força coerciva no seio da qual se nasce, e a qual se aceita devido à insegurança, quer externa, quer interna, que ele oferece”<sup>21</sup>. A degeneração do conceito de Estado não é um fenómeno novo para Buber. Sempre existiu mas, agora, nos dias que correm, tem a ver com a ideia da utilidade e da consequência e é precisamente aqui onde é possível distinguir o Estado da Comunidade, uma vez que a Comunidade verdadeira não se conjuga com a ideia de utilidade que habita e sustenta a existência do Estado.

O Estado é contrário ao ideal comunitário porque nele não se vive a vida em comum autêntica, ou seja, não se faz a experiência do encontro com o outro como acontecimento inter-humano. O Estado é um elemento necessário para o qual se apela e sobre o qual se constrói o desejado. Ao passo que a comunidade é um espaço de vida comum entre homens

---

<sup>18</sup> Cf. Ibidem, p. 65.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

livres que é instituída e fundada por eles, cuja realização é um acontecimento concreto expresso na vontade pessoal de uma aliança de amor e de acções.<sup>22</sup> A comunidade nasce no espaço onde é possível uma verdadeira ou autêntica existência. A comunidade, segundo Buber, é diferente da Polis grega e da cidade medieval, nas quais a vida da pessoa é determinada. “Aí os homens são inseridos realmente em algo que os determina – na Polis isto é patente. De facto, o indivíduo, assim como sua vida, são totalmente coloridos e penetrados pela realidade da Polis.”<sup>23</sup>

A comunidade nunca pode ser fruto da vontade de um só indivíduo, ou seja, nunca pode ser construída por um só indivíduo ou a partir dos princípios elaborados por um grupo e que se imponham ao resto dos indivíduos. Ela “consiste na associação de homens que juntos selam uma aliança e entram numa relação recíproca e imediata.”<sup>24</sup> A comunidade constrói-se eficazmente a partir dessa relação envolvente e responsável de todos os intervenientes.

O que é peculiar em Buber é a introdução de novas variantes que actualizam o conceito de comunidade. Aqui a comunidade não se caracteriza como uma estrutura fechada em si mesma para a qual a autonomia pessoal é sacrificada, mas o espaço da construção de uma existência autêntica sem a anulação da liberdade pessoal. Trata-se de uma comunidade onde a responsabilidade e a reciprocidade se tornam na base que sustenta o encontro entre os homens. Isso faz da vida uma experiência de vínculos que se caracteriza pelo apelo e resposta.<sup>25</sup> Segundo um estudioso e tradutor de Buber, Neuton A. Von Zuben, “para Buber a responsabilidade como projecto do homem na história de viver num nível real e essencial da vida humana é a resposta ao apelo do dialógico.”<sup>26</sup> A responsabilidade caracteriza-se como projecto de futuro na medida em que dela ou do sentido que lhe dermos depende o futuro como a aspiração por excelência da nossa actuação como seres livres.

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, p. 66.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Cf. Neuton A. Von Zuben, «Introdução», in M. Buber, *EU e Tu*, p. LX.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

O Estado é uma estrutura automatizada que agrupa cidadãos totalmente estranhos uns aos outros, sem fundar ou favorecer uma vivência com o outro, ao passo que na comunidade todos estão em relação viva e mútua e também se encontram numa dinâmica relacional que se caracteriza pela união e reciprocidade.<sup>27</sup> “A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia o verdadeiro centro construtor é o centro activo e vivo.”<sup>28</sup>

O Estado não proporciona uma relação humana autêntica, assim como a economia. Ambos vivem da instrumentalização da pessoa, sem a qual não atingiriam as dimensões gigantescas que alcançaram. A sua instrumentalização consiste no facto de encararem os homens como núcleos de realização e uso utilizados e avaliados segundo as suas capacidades e não como portadores de um ser interdito à experiência. Por este procedimento torna-se evidente que o desenvolvimento actual das formas de trabalho seja reflexo de uma dinâmica de utilização do ser humano sem se considerar previamente a sua dignidade pela qual se desenvolve uma relação de sentido humano que não se caracteriza por uma mera lógica de prestação de serviços.<sup>29</sup>

A organização do Estado, quando não limitada, proporciona a tirania do isso. O que conta é a dimensão material da vida e a ideia da utilidade invade todos os ângulos da existência interditos à experiência. “A economia, habitáculo da vontade de utilizar e o Estado, habitáculo da vontade de dominar, participam da vida enquanto participam do espírito. Se renegam o espírito, é a própria vida que renegam.”<sup>30</sup> Os dois elementos quando desenvolvidos como concorrentes e não cooperantes da existência humana desvirtuam-se e transformam-se em forças opressoras contra a dignidade humana. O objectivo de Buber é o de fundamentar a defesa da não objectivação da pessoa cuja dignidade está acima de qualquer negociação.

---

<sup>27</sup> Cf. Ibidem, pp. 52-53.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Cf. Ibidem, pp. 54-55.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 57.



### 4.1.2. Comunidade e sociedade

O discurso sobre a comunidade e a sociedade é uma das tónicas importantes em Buber. A delimitação conceptual é fundamental porque, a partir daí, é possível encontrar, não só a diferença substancial entre elas, como também fundamentar a comunidade como o meio natural do desenvolvimento de uma vida autenticamente humana.<sup>31</sup> O conceito e sentido buberiano de comunidade são uma reacção às formas de organização humana como é o caso da sociedade e das massas. A comunidade é fruto e expressão da vontade natural, ao passo que a sociedade é fruto da vontade racional.<sup>32</sup> Buber distingue o inter-humano como o mundo da relação humana por excelência, pela sua organização como comunidade e a sociedade como sendo feita de relações que não criam vínculos. Em Buber, os dois conceitos remetem para âmbitos diferenciados. Na delimitação conceptual dos nossos dias nem sempre há esta distinção clara, embora Buber admita que numa comunidade há sempre alguns traços de uma na outra. Esta distinção e apreciação de Buber parte da obra de Tönnies pela qual mostrou particular admiração.<sup>33</sup>

Tönnies é uma referência fundamental para Buber na elaboração e distinção dos dois conceitos. A comunidade e a sociedade representam a escala das relações entre as vontades humanas que se traduzem e que exigem uma linguagem diferenciada. “As vontades humanas se encontram em relações múltiplas entre si. Cada uma dessas relações é uma acção recíproca. Cada uma dessas relações representa uma unidade na pluralidade e uma pluralidade na unidade. Compõe-se de exigências e compensações.”<sup>34</sup> A essência da comunidade fundamenta-se na relação que se caracteriza como vida real e orgânica, ao passo que a

---

<sup>31</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, p. 16.

<sup>33</sup> Referimo-nos a *Comunidade e Sociedade* uma obra clássica de Ferdinand Tönnies. Esta obra foi de grande referência na Sociologia do século XIX e no século XX. A sua linha de orientação temática foi um grande e fundamental contributo no debate sobre as diferenças fundamentais em termos conceptuais e práticos daquilo que é a comunidade e sociedade.

<sup>34</sup> F. Tönnies, “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais”, in F. Fernandes, Org., *Comunidade e Sociedade* (S. Paulo – SP: Companhia Editora Nacional, 1973), p. 96.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

sociedade funciona como uma representação virtual e mecânica construída na base de princípios artificiais.

Na linguagem corrente as palavras, «comunidade» e «sociedade», são frequentemente usadas e entendidas como sinónimos e utilizadas indiferentemente de forma arbitrária. Um outro dado, que se constitui num equívoco, tem a ver com as conotações que estão associadas às duas expressões. Quando se fala em comunidade, associa-se normalmente a ideia de antiguidade e primitivismo e soa quase como um anacronismo, ao passo que a sociedade tem o sentido de desenvolvimento e confunde-se com a novidade. Mas Buber vem situar o debate num nível mais profundo explorando o sentido da comunidade.

A ideia de comunidade tem como modelo o ideal da vida comunitária vivido e realizado nos *kibutzim* em Israel que têm como base de fundamentação o trabalho comum, o esforço comum que não só vive o espírito da comunhão e, por isso, comunidade de espírito, como também uma comunidade de salvação. Não se trata de uma comunidade na qual circulam meros interesses e o tráfico de influências. O sentido dessa comunidade está no facto de nela se fundarem relações humanas baseadas no «*eu-tu*» como base da criação e construção de um verdadeiro «*nós*». Buber defende, na sua reflexão, que do sentido e sobrevivência da comunidade depende o futuro do sentido humano. A verdadeira comunidade deve permitir a dinâmica relacional *eu-tu*. A relação constitui-se como uma dimensão essencial na qual o diálogo suplanta o mero debate entre indivíduos que é característico das sociedades modernas.

A construção da paz nas sociedades, não sendo fácil por implicar a mudança de corações em primeiro lugar, é fruto do florescimento de comunidades autênticas nas quais o pluralismo e a dignidade são protegidos. A paz torna-se e é sempre algo difícil por exigir a mudança de corações. A sua conquista é um lento processo de construção que deve ser envolvente e não apenas fruto da ordem coerciva como normalmente acontecem os processos

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

de pacificação. A razão da paz não pode assentar apenas nos fundamentos políticos.<sup>35</sup> Para respondermos aos problemas fundamentais, segundo Buber, a luta deve começar na alma de cada ser humano como sinal de responsabilidade pelo futuro da vida humana.

A noção de paz em Buber está fortemente interligada com a noção de justiça. Essa justiça tem uma dimensão interna e externa. Na dimensão interna, a justiça caracteriza-se como o meio regulador que deve reinar numa comunidade. Sem justiça interna uma comunidade devora-se, autodestrói-se e cria ressentimentos. A justiça externa é também fundamental para Buber porque caracteriza a atitude dessa comunidade face às outras e é uma forma de maturidade na relação com os outros o que permite o espírito de paz e cooperação.<sup>36</sup>

A organização política, para Buber, é uma das formas de organização da vida humana. É uma das dimensões importantes da interacção humana. A crítica que Buber faz incide sobre o facto de o fundamento político tender a subjugar as demais dimensões como consequência da concentração e excesso de poder. A concentração do poder e o domínio do político sobre outras dimensões da interacção humana anula a espontaneidade como fonte de criatividade e, ao mesmo tempo, elimina a pluralidade que é fundamental na convivência humana como conservação e respeito recíproco pela diferença. “Ignorar essa pluralidade do social e suas manifestações, e fazer do poder político o componente principal da vida social, é distorcer perigosamente os factos.”<sup>37</sup> O excesso de poder limita a criação de uma sociedade justa e pacífica. A excessiva dominação do fundamento político sobre outras dimensões cria instabilidade social e inviabiliza o projecto da verdadeira paz.

A paz política resultante do processo de pacificação que é fruto de uma imposição não é, para Buber, o caminho ideal para uma humanidade reencontrada porque se trata apenas de um paliativo. O que importa e o que sustenta com profundidade a convivência humana é a paz

---

<sup>35</sup> Cf. M. Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, pp. 25-26.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 23-24.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 20.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

vital, aquela que brota da consciência da responsabilidade pela vida uns dos outros, eliminando a vontade da anulação mútua. “A verdadeira paz requer o restabelecimento da autonomia das diversas dimensões da interação humana, a não dominação de uma sobre as demais. A paz vital está longe de ser uma paz de túmulo obtida através da uniformização, da eliminação de todo o contraste.”<sup>38</sup>

A paz vital, em Buber, caracteriza-se como um elemento de conservação da tolerância. “A vida é possível graças a um equilíbrio dinâmico entre tendências, órgãos e funções múltiplos...diferentes uns dos outros. A pluralidade de formas sociais, de nações, de culturas e uma tensão ou equilíbrio dinâmico entre elas permitindo a sua autonomia relativamente umas às outras.”<sup>39</sup> Este dado é importante, em Buber, e evita a tendência de universalização simplista que pode ser fonte de conflitos, como não poucas vezes assistimos na história. A anulação daquilo que constitui a razão de ser do outro é um erro civilizacional a que o homem não tem dado a devida consciência e muito menos uma responsabilidade concreta. A civilização da dignidade que fundamenta a luta e a defesa dos direitos humanos é a linha ideal para a conservação da paz e da liberdade e isto implica uma plataforma que olhe para a liberdade humana sem dissociá-la da responsabilidade sob pena de se transformar num caos.

Buber tem uma clara preocupação de uma organização social que pressuponha a paz e a justiça e denuncia os males do excesso do poder na sociedade. “Quando uma sociedade vive em crise permanente, o excesso de poder torna-se um factor constante e dominante de organização social, tendendo sempre a subjugar os outros factores, e principalmente a eliminar a espontaneidade social.”<sup>40</sup> Esta sufocação doutras dimensões da existência humana torna-se um potencial factor de instabilidade. A limitação do poder em Buber é, assim, o elemento fundamental de contrabalanço para o equilíbrio social e comunitário.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 21.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

Em Buber, o sentido da comunidade transcende qualquer tipo de utilitarismo e o seu sentido criativo gera novos mundos e daí a diferença com a sociedade que se caracteriza por uma relação de interesses que não criam vínculos, sendo estes eminentemente utilitários. A finalidade da comunidade não é nem deve ser de cariz utilitarista, baseada em trocas interesseiras mas o si mesma e a vida, ou seja, o fim da comunidade é ela mesma e a preservação da vida humana. Enquanto espaço de vida e de liberdade, “a nova comunidade tem como finalidade a própria comunidade. Isto, porém, é a interacção viva de homens íntegros e de boa têmpera na qual dar é tão abençoado como tomar, uma vez que ambos são um mesmo movimento.”<sup>41</sup> A comunidade em Buber, ao contrário da sociedade, realiza-se na dinâmica de um fluxo de doação recíproca e de entrega criativa e, por isso, um espaço que gera vida. “A comunidade está mais estreitamente ligada à essência do ser humano do que a sociedade. O componente comunitário, mais relevante para a realização humana, deve ser mais cultivado e protegido. Mas o elemento societário não rebaixa o homem.”<sup>42</sup>

A comunidade tem um valor insofismável no desenvolvimento do homem e da sua liberdade. Este encontro criativo origina a emergência do novo. “O fenómeno do encontro cria, assim, algo novo, uma emergência nova.”<sup>43</sup> Os agrupamentos humanos caracterizam-se como relação comunitária, societária ou como massificação e consideradas como formas fundamentais de relação humana. A distinção radica no facto de que entre estas formas existem algumas que são enriquecedoras do ponto de vista da experiência e crescimento humano. “O eu é ele mesmo através dum tu. Há um recíproco apelar e responder. O eu e o tu se atingem no seu em si, há um encontro no sentido forte do termo. Quando o encontro adquire forma duradoura, denomina-se comunidade.”<sup>44</sup> A sociedade, embora não seja necessariamente nociva ao ser humano, é utilitária. “Os indivíduos se unem para atingir um

---

<sup>41</sup> M. Buber, *Sobre Comunidade*, pp. 33-34.

<sup>42</sup> E. A. Rabuske, *Antropologia Filosófica. Um Estudo Sistemático* (Petrópolis – RJ: Vozes, 1987), p. 154.

<sup>43</sup> E. Morin e B. Cyrulnik, *Diálogo sobre a Natureza Humana* (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), p. 80.

<sup>44</sup> E. A. Rabuske, *Antropologia Filosófica*, p. 152.

fim determinado, para aumentar a produção de bens materiais (empresa), para se divertir (clube), para estudar (escola). A sociedade se constitui em vista dum aspecto apenas da vida.”<sup>45</sup> A comunidade não funciona com base em simples acordos em que cada um cede um pouco na satisfação dos seus interesses. Caracteriza-se como espaço de diálogo, de liberdade e de responsabilidade. A individualidade desenvolve-se a partir da mais íntima comunhão. A não comunicação com o outro é um forte indicativo de uma existência atrofiada e, por isso, solitária, mas a comunhão é liberdade e infinitude. A comunidade é o espaço onde o homem adquire e atinge a dignidade de ser humano.

Buber refuta a ideia corrente de que a comunidade é uma forma antiquada, ou seja, anacrónica de organização social. Ela não representa uma estrutura estática opressora do homem, mas sim o espaço de liberdade e desenvolvimento de potencialidades pessoais. O sentido da comunidade em Buber emerge como construção que parte da vontade de todos e de cada um. Esta comunidade não se fundamenta nos laços de sangue, mas nos laços de escolha. Ela emerge e fundamenta-se na própria liberdade humana. Nela cada homem vive ao mesmo tempo a experiência de estar em si mesmo e em todos. A sua construção é fruto da vontade livre de cada ser humano, não se caracteriza pela reivindicação de uma revolução uma vez que não visa a destruição, mas sim a construção de uma existência unida que encontra o ponto de equilíbrio na responsabilidade que cada membro assume para a manter viva e criativa.<sup>46</sup>

#### **4.2. A educação como projecto para a comunidade**

Buber mostrou uma predilecção ímpar pelo valor da educação quanto ao seu papel na construção do futuro de uma sociedade que seja civilizada e digna. A educação em Buber, mais do que algo de especialistas e, por isso, uma questão técnica e que diz respeito apenas a uma classe de educadores, tem um sentido e alcance mais amplos. A educação é um projecto

---

<sup>45</sup> Ibidem, pp. 153-154.

<sup>46</sup> Cf. M. Buber, *Sobre Comunidade*, pp. 34-39.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

comunitário, ou seja, dela parte e para ela se orienta. A educação é o projecto humano por excelência na construção do futuro das sociedades. Uma educação firme e que se torna presente é o meio pelo qual é possível reforçar o poder de introduzir luz no coração dos próprios agentes educativos.

Buber caracteriza a educação como sendo o tesouro da eterna possibilidade e que coloca desafios profundos para a sua efectivação. A educação, segundo Buber, não pode ser apenas movida e assegurada pelo instinto de ocupação ou mera actividade, mas como base de desenvolvimento de valores, incluindo o valor e o sentido da comunidade. Buber está consciente das inúmeras teorias no âmbito da psicologia actual que reduzem a diversidade da alma a um único elemento original, como a libido.<sup>47</sup> Esta transforma-se na justificação original de acções humanas, sobretudo, aquelas que se mostram depravadas. “Desta forma, um único instinto não só escraviza os demais, como também prolifera de qualquer forma. Parte-se, assim, dos casos (numerosos em nossa época de intrínseca desestruturação social e de violência) nos quais a hipertrofia cria a aparência de exclusividade.”<sup>48</sup>

Segundo Buber “diante destas doutrinas e métodos que empobrecem as almas, há que olhar constantemente para a polifonia originária da interioridade humana, dentro da qual nenhuma voz se reduz a outra, nem tão pouco se dissolve analiticamente a unidade.”<sup>49</sup> As teorias reducionistas que invadiram o campo da pedagogia e da psicologia contemporânea com a componente relativista criam uma suspeita na sua essência porque limitam as possibilidades imensas com que cada homem nasce e que são fontes inesgotáveis da eterna possibilidade de desenvolvimento humano. As teorias no campo da pedagogia e da psicologia são bem-vindas por ajudarem na compreensão do homem, mas não o podem reduzir a elas. A irredutibilidade de cada ser humano aos outros faz com que sejamos originais e transforma-se

---

<sup>47</sup> Cf. M. Buber, *El Camino del Ser Humano y Otros Escritos*, pp. 13-15.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

num imperativo para a não objectivação do outro em função dos nossos interesses, sejam eles quais forem.

A obra educativa deve ser caracterizada pelo instinto criador e não apenas pela simples paixão de transmitir um conjunto de teorias amorfas que sobre a existência pouco ou nada dizem. Esse instinto criador nunca se deve converter num simples apetite concupiscente porque a sua orientação é do nível do ser e não do ter. A educação não deve ser caracterizada pela redução do mundo ao sujeito, mas pela abertura deste ao mundo como dom de si e possibilidade de encontro com outros. A abertura ao outro como dom de si mesmo é caminho para a instauração da generosidade e, conseqüentemente, da solidariedade. As forças educativas têm uma influência decisiva ao actuarem sobre o instinto criador. Da integridade das forças educativas e da sua profundidade, da potência do seu amor depende em parte a síntese em que chegará o seu elemento resultante.<sup>50</sup>

A educação deve conter elementos que possibilitem a iniciação na participação e a entrada numa relação de reciprocidade. A formação do instinto criador não é a única e exclusiva tarefa da educação, o que, se tal acontecesse, causaria um novo isolamento ou aprisionamento do ser humano e a deve ser um caminho aberto de imensas possibilidades. Ela deve funcionar como projecto de possibilidades, mas que não se deve alimentar da pura especulação sem se tornar num viático da vida. O dizer «tu» mais do que a expressão da relação e descoberta da identidade pessoal, já não é sinal de instinto criador, mas a revelação do instinto de união. As forças educativas funcionam, sobretudo, como condição da educação e processa-se nelas o desenvolvimento, propiciando a espontaneidade do ser humano.<sup>51</sup>

A escola em Buber deve ser uma instância de valores sólida, mas também académica que proporcione um saber claro sobre a questão do bem e do mal, o que permite uma abertura da parte do educando para o compromisso. A educação é e deve ser um processo e projecto

---

<sup>50</sup>Cf. Ibidem, p. 16.

<sup>51</sup>Cf. Ibidem, pp. 17-18.



#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

abrangentes. Ela tem uma dimensão e componente mundana e social. O mundo é o lugar da humanização do homem, isto é, o lugar onde os indivíduos se tornam pessoas. A educação deve ser participativa e inclusiva. A ideia da participação e inclusão permite, de facto, a construção de um mundo novo.

A condição básica da educação é resgatar as forças, o que nos distancia de uma educação coerciva que se caracteriza pela humilhação e rebeldia. Liberdade na educação significa a possibilidade de comunhão, essa comunhão significa estar aberto e referido aos outros. Sendo assim, a educação é um serviço à liberdade humana, na medida em que deve permitir a descoberta da responsabilidade pessoal fundamental para uma existência autêntica. A educação consiste num serviço à vida que se realiza através da entrega e do respeito, da confiança e da distância. Ela permite a experiência da reciprocidade e por isso deve ser uma autoridade inclusiva. Porque “viver a partir da liberdade ou é responsabilidade personificada ou uma farsa patética.”<sup>52</sup>

Educar, não sendo a vontade de poder, é ser portador de valores humanos sólidos dignos de serem transmitidos. O educador representa, por isso, o mundo diante da criança e situa-se como o emissário da história. Por isso, a educação situa-se como projecto de acolhimento de todos e de dinâmica de incorporação na vida que requer empatia, enquanto capacidade de introduzir-se com sentimento próprio em algo. A relação educativa caracteriza-se, por isso, como relação dialógica que se efectiva na reciprocidade.<sup>53</sup> A educação deve ser direccionada para a realidade para seres humanos concretos. Deve evitar-se que ela seja apenas um conjunto de intenções para um mundo melhor, mesmo sem descorar que educar é capacitar para a criação do novo. É também papel da educação que o mundo que vem seja não só diferente como também novo e melhor.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>53</sup> Cf. Ibidem, pp. 22-26.

<sup>54</sup> Cf. H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 187.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

“A educação digna desse nome é essencialmente educação do carácter, pois que o bom educador não tem apenas em conta algumas funções isoladas do seu aluno como quem procura dar unicamente determinados conhecimentos ou habilidades, mas deve ocupar-se com esse ser humano na sua totalidade.”<sup>55</sup> A educação mais do que conjunto de técnicas orientadas para a instrução com fins utilitaristas deve ser um projecto existencial que deve ajudar cada um a conhecer-se e a querer-se como é e a empreender o caminho do seu aperfeiçoamento até à plenitude. Ela deve ser um projecto que ajude o ser humano a escolher a vida, assumi-la como projecto e a vivê-la com autenticidade como esforço de busca de felicidade.<sup>56</sup> Por isso, olhar para a educação como tesouro precioso para o futuro das sociedades pacíficas leva-nos inequivocamente à conclusão de que educar é humanizar e, ao mesmo tempo, chamar para a vida e orientar criticamente para o sentido da existência autêntica e comprometida.<sup>57</sup>

A educação enquanto projecto de humanização deve ser, sobretudo, um projecto de liberdade como capacitação para a possibilidade de escolha. Porque educar é, nesse sentido, ajudar o ser humano a realizar as suas próprias potencialidades.<sup>58</sup> O sentido de educar “para a liberdade deve começar por estabelecer factos e por enunciar juízos de valor, e deve ir ao ponto de criar técnicas apropriadas à realização de valores e ao combate daqueles que, por qualquer razão, escolhem a ignorância dos factos ou a negação dos valores.”<sup>59</sup> Buber olha para educação como devendo ser um projecto comunitário com exigências específicas. Ele questiona os modelos de educação para a comunidade existentes na medida em que todos se encaminham para a ideia de utilidade. Trata-se de uma educação que “consiste em qualificar ou equipar o homem em desenvolvimento com a capacidade de se orientar diante de grandes objectivos, tais como, sociedade, Estado, partido, associações nos quais a vida irá situá-lo.”<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> M. Buber, *EL Camino del Ser Humano y Otros Escritos*, p. 39.

<sup>56</sup> A. P. Esclarín, *Educar para Humanizar* (Madrid: Ediciones Narcea, 2004), p. 61.

<sup>57</sup> Cf. T. Anatrella, *Liberdade Destruída* (S. João do Estoril: Principia, 2004), p. 26.

<sup>58</sup> Cf. E. Fromm, *A Arte de Amar* (Cascais: Pergaminho, 2002), p. 125.

<sup>59</sup> A. Huxley, *Regresso ao Admirável Mundo Novo* (Lisboa: Livros do Brasil, 2000), p. 203.

<sup>60</sup> M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 82.

A educação será, assim, um meio pelo qual o homem adquire as qualidades para ser um membro útil, isto é, produtivo no seio dessas associações. Para Buber, esta noção de educação e de comunidade carece de sentido porque não atinge a totalidade do ser humano. Cada uma dessas associações não responde às exigências de uma vida comunitária, porque trata apenas do ser humano parcialmente, embora Buber reconheça que em cada uma dessas associações existe o desejo de comunidade, mas que não se efectiva porque a sua natureza não é compatível com a comunidade. “O homem nasce na comunidade. Ela é a sua condição, ele vive, respira nela, ela o sustenta.”<sup>61</sup>

Em Buber, o sentido da comunidade abrange toda a vida numa perspectiva existencial englobante. “A totalidade da relação é uma componente importante da comunidade. O homem encontra-se com os outros com todas as suas qualidades, habilidades, possibilidades e entre elas algo acontece.”<sup>62</sup> A educação torna-se, assim, uma preparação para a comunidade servindo-se da experiência da fecundidade do momento. “A educação para a comunidade não pode ser teórica, ou em termos mais claros, a educação para a comunidade só pode ocorrer através da comunidade.”<sup>63</sup> A comunidade é uma instância educativa pelo seu carácter de presença. “A espontaneidade é o factor preponderante na educação e educar para a comunidade só é possível, na medida em que existe comunidade que educa para a comunidade.”<sup>64</sup>

### **4.3. As bases da ética buberiana e o sentido da renovação da sociedade**

No domínio das bases da ética buberiana não há uma facilidade discursiva garantida, pela complexidade que tais fundamentos envolvem e pela amplitude de leituras que nos são possíveis quando nos questionamos sobre tais bases. O fenómeno desta complexidade prende-

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>63</sup> Ibidem, pp. 89-90.

<sup>64</sup> Ibidem.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

se com a complexidade dos próprios fundamentos da filosofia buberiana. Temos o mundo da antropologia filosófica pelas influências de grandes mestres e o mundo de cariz religioso que estrutura, não só a sua filosofia da religião como também o seu próprio estilo de vida. Em consonância com este dado fundamental e imprescindível na analítica da ética buberiana e que é, também, responsável pela estruturação do seu discurso ético-político, em termos de busca de fundamentação de um sentido da existência humana que Buber concebe como coexistência de liberdades que cooperam mútua e reciprocamente, desenvolveremos a questão sob duas perspectivas que são fundamentais na estruturação do seu pensamento.

O pensamento de Buber tem uma componente existencial forte e é profundamente uma busca de sentido. Aliás, ele está orientado para traçar novas perspectivas sobre o sentido da existência humana. Buber estava preocupado e consciente de que reflectir sobre a existência concreta era mais importante do que reflectir apenas do ponto de vista formal sobre os conceitos que a descrevem. Participar no ser é mais importante do que criar apenas um mundo conceptual sobre o ser. Trata-se de um sinal de alerta de que a intelectualidade precisa de um compromisso com a realidade para não flutuar nas ondas das modas que existem em qualquer época.<sup>65</sup>

Pela variedade e complexidade das influências que Buber teve, falar das bases da sua ética remete-nos, antes de mais, para duas questões fundamentais. Por um lado, o dado que provem da sua filosofia da religião e, por outro, as implicações éticas decorrentes da análise do discurso *eu-tu* como discurso eminentemente antropológico. No mundo judaico a que Buber pertence é habitual a vinculação do ético com o religioso porque todo o sentido da existência decorre da aliança com Deus e das suas exigências. Cria-se aqui uma dinâmica de responsabilidade mútua e Deus torna-se, assim, o fundamento da existência humana. É fundamental perceber que, sendo o sentido da criação dotado de uma autonomia na qual o

---

<sup>65</sup> Cf. M. Buber, *¿Que es el Hombre?*, p. 131.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

homem, mesmo sendo um ser criado, está equipado de uma liberdade que o torna num outro ser capaz de se relacionar com Deus numa perspectiva dialógica, é possível haver uma fundamentação antropológica da ética decorrente da própria liberdade humana.<sup>66</sup>

O «dever ser», em Buber, na perspectiva da sua filosofia da religião, fundamenta-se em Deus, ou seja, na vontade divina. Mas do ponto de vista da “sua antropologia filosófica o dever fundamenta-se na concepção da existência autêntica.”<sup>67</sup> O homem adquire a plenitude de si assumindo o dever de ser ele mesmo e a autenticidade, como diria Heidegger, o ser em sentido próprio.

Nos estudos que desenvolve na sua antropologia filosófica, no campo da educação, da política ou filosofia social e na relação fundante que constitui a existência pessoal de cada um, Buber está orientado e persegue o objectivo de lançar as bases para uma ética do inter-humano que, fundamentando-se na liberdade, encontra o seu sentido pleno na responsabilidade e na reciprocidade como atitude de uma existência comprometida e solidária.<sup>68</sup> A responsabilidade caracteriza-se como a resposta que é dada à interpelação que recebemos. A responsabilidade, em Buber, tem um carácter ético na medida em que se constitui como dever e, por isso, implica autenticidade e permanência ou constância.<sup>69</sup>

Em Buber, o ético define-se “como a afirmação ou negação da conduta e da acção possível do sujeito, não de acordo com o seu uso prejudicial contra o indivíduo e a sociedade, mas de acordo com o seu valor intrínseco ou não.”<sup>70</sup> A moralidade dos actos não se reveste do carácter utilitário ou de um consequencialismo simplista. Se o valor moral do acto dependesse apenas da vontade do sujeito ou de classificá-lo como bom ou mau, conforme as circunstâncias e os interesses em causa, estaríamos em presença de um relativismo nocivo ao

---

<sup>66</sup> Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios*, p. 130.

<sup>67</sup> M. Friedman, “The Bases of Buber's Ethics”, in P. Arthur Schilpp & Maurice Friedman ed., by. *The Philosophy of Martin Buber*, pp. 171-200.

<sup>68</sup> Cf. M. Buber, *Eu e Tu*, p. X.

<sup>69</sup> Cf. M. Buber, *Diálogo y Otros Escritos*, p. 35.

<sup>70</sup> M. Friedman, “The Bases of Buber's Ethics”, *ibidem*.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

sentido da existência. A interpelação pelo que é ético acontece na realidade concreta, aí onde o ser humano se confronta com as suas potencialidades e possibilidades, aí onde a sua liberdade é chamada a pronunciar-se, ou seja, a decidir. Na decisão o que realmente é necessário é não descurar da “consciência individual do que realmente se é, do que é o fim da irrepetível singularidade da existência criada.”<sup>71</sup>

A filosofia do diálogo de Buber caracteriza-se como sendo um dos fundamentos da asserção ética, sobretudo, pela sua relevância na disponibilidade, decisão, presença e singularidade e no dever que cada homem deve assumir para se tornar verdadeiramente homem como projecto filosófico e antropológico. Friedman viu bem este facto ao afirmar que, “quer na filosofia dialógica, quer na antropologia filosófica buberiana, o valor moral é fundamentado pela e na questão da autenticidade existencial. O valor moral em Buber mantém-se sempre ligado à plena situação quotidiana do ser humano.”<sup>72</sup>

O que está em causa aqui é que para Buber a elaboração de conceitos e regras morais que depois são encaixados na natureza humana de forma extrínseca é perigosa, pelo facto de tratar-se, em muitos casos, de uma objectivação do ser humano. É possível que se trate, como diria Nietzsche, de uma questão da manifestação da vontade do mais forte. A questão da autenticidade da existência emerge, sobretudo, de uma reivindicação e resistência, como recusa de o ser humano se tornar uma coisa, como alguém exposto à fragmentação da existência devido a fins comerciais.

O ser humano, pela autenticidade que lhe outorga a responsabilidade por si mesmo, adquire a plenitude do ser pessoa como alguém sempre capaz de tornar una e íntegra a sua existência. Viver na autenticidade que, por sua vez, confere responsabilidade que emerge da relação *eu-tu* é a forma humana de viver a existência na sua totalidade.<sup>73</sup> Aqui é possível notar

---

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Cf. Ibidem.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

o sentido de uma ética da responsabilidade em Buber que se traduz na resposta concreta que cada um deve dar à interpelações concretas.

A inquietação de Buber perante uma existência tornada inautêntica suscita a necessidade de uma nova atitude que fosse o caminho ideal em busca de um mundo melhor. Trata-se de um projecto de renovação da sociedade. Buber fez uma análise detalhada sobre o sentido da renovação da sociedade proposto por vários pensadores socialistas, desde os utópicos aos defensores do socialismo científico. Mas, para ele, estes pensadores foram na sua maior parte vendedores de ilusões e não colocaram o problema fundamental da renovação da sociedade. A transformação da sociedade, segundo a lógica comunista, deve operar-se tanto a nível da sua estrutura como em cada uma das suas células. Uma ordem justa em cada unidade é o pressuposto para uma ordem justa total.

Buber compreende que pelo socialismo haverá realizações apenas ilusórias que não modificam realmente a convivência entre os homens. Para ele, a “verdadeira convivência só poderá prosperar quando os homens experimentarem, discutirem e administrarem, em comum, os factos reais de suas vidas lá onde existam verdadeiros núcleos de habitação e verdadeiras cooperativas de trabalho.”<sup>74</sup> A vontade de transformação da sociedade é uma ideia antiga, tornou-se na razão das revoluções, e faz parte da própria caminhada da humanidade. Sempre houve o plano e a necessidade de esboçar os planos de edificação perfeita da sociedade, o que implica a sua transformação. Mas a razão da não resolução ou de não se atingir este objectivo reside no facto de que os métodos seguidos não respondem a este ideal porque prescindem do homem ou ainda o objectivam.<sup>75</sup>

Por isso, esta consciência do dever ser, que faz com que o homem actue sobre a realidade, comporta uma dimensão utópica, enquanto aspiração para a mudança. A utopia não se pode tecnificar, muito menos politizar, dada a importância que desempenha na história

---

<sup>74</sup> M. Buber, *O Socialismo Utópico* (S. Paulo – SP: Perspectiva, 1971), p. 26.

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*, p. 20.

#### IV. CAP. – A RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO – POLÍTICA

---

como motor de busca de sentido pela sua permanente busca e aspiração pelo ideal, ou seja, pelo dever ser. Enquanto Marx acreditava e sustentava que “os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de várias maneiras: a questão é mudá-lo.”<sup>76</sup> Buber está convicto e sustenta que a transformação da sociedade começa no indivíduo, é uma questão de conversão.

A conversão marca o início de uma regeneração das comunidades ou da sociedade e isso permite uma revolução conservadora. Essa revolução caracteriza-se como não sendo violenta e não se baseia na ruptura. Não segue o significado habitual das revoluções de que não se pode construir sem antes destruir como forma de romper radicalmente com um certo tipo de estado de coisas existente. Para Buber, a “revolução não significa destruir coisas antigas, mas viver coisas novas. Não estamos ávidos por destruir, mas ansiosos por criar. Nossa revolução significa que criamos uma nova vida em pequenos círculos e em comunidades puras.”<sup>77</sup> O ponto de partida para a renovação da sociedade é a mudança dentro de cada indivíduo, sendo a educação, e não a violência, o meio mais importante para se conseguir tal objectivo. A educação, enquanto elemento que requer uma relação genuína entre o *eu e tu* entre discípulo e mestre, é essencial na transformação da sociedade.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> B. Magee, *História da Filosofia* (Porto: Civilização, 1999), p. 167.

<sup>77</sup> M. Buber, *Sobre Comunidade*, p. 38.

<sup>78</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28.



## CONCLUSÃO

Pensar a natureza humana procurando descobrir-lhe o sentido é dos desafios mais humanos e mais decisivos postos à própria liberdade humana, como busca de sentido do ser que somos. A primeira constatação que fizemos do filósofo da relação é a de que lidamos, ao longo desta dissertação, com um pensar profundo e apaixonante sobre o sentido da vida humana como coexistência e, por isso, profunda e fundamentalmente dialógica.

A actualidade de Buber é, ainda, um processo em descoberta e, na hora actual em que a existência humana como coexistência é posta em causa, não só pela desestruturação do homem condenado à solidão pelo individualismo ou ao anonimato pelo colectivismo despersonalizante, propomos a mensagem filosófica de Buber como carregada de sentido e uma resposta válida ao problema da existência alicerçada na dignidade do humano que transcende qualquer objectivação, seja ela política, religiosa ou técnico-científica. O pensar buberiano representa um esforço de vigilância para devolver o sentido à vida humana e desenvolver a consciência da dignidade numa perspectiva de co-responsabilidade, dado que não é possível que a consciência individual desenvolva o sentido da existência fechada no seu intimismo e na exclusão do outro. Buber luta contra a indiferença perante a verdade do outro.

Pensar o sentido da vida, da liberdade, do amor e até da morte, enquanto última possibilidade, é imperioso hoje, não como mero exercício do prazer de pensar, mas alicerçado na responsabilidade pela vida e pelo futuro. O sentido da existência em comum é uma questão ética profunda, tanto ao nível dos fundamentos como da aplicação, porque dirige-se ao sentido da liberdade humana e representa, ao mesmo tempo, um desafio à própria filosofia política contemporânea pensada tanto a nível do liberalismo com forte pendor na liberdade individual acima de tudo, ou do comunitarismo alicerçado no valor da comunidade para o desenvolvimento da pessoa. Não é menos verdade que as duas perspectivas estão ainda longe de responderem de forma esgotada ou cabalmente ao melhor caminho para a vida humana.

## CONCLUSÃO

---

Buber respondeu ao sentido da existência e da liberdade humana de uma forma profunda. Mais do que património individual ou comunitário a liberdade enquadra-se e encontra o seu sentido pleno na responsabilidade como projecto antropológico. A responsabilidade, não sendo um responder qualquer, está carregada de um sentido ético profundo e, aliás, tem uma pertinência fundamental para o homem contemporâneo que sendo amante da liberdade nem sempre quer responder por ela. Importa referir, desde já, que o futuro da humanidade, assim o entendia Buber, depende da nossa dedicação na construção de uma existência autenticamente humana que seja, sobretudo, inclusiva e que não anula a liberdade do outro, sendo parte fundamental na construção da identidade humana.

Pensar a existência continua a ser o maior desafio posto à ciência filosófica e constitui-se numa exigência fundamental e incontornável em busca do sentido, enquanto configuração ética, tanto como busca de fundamentação ou como esforço abarcável de aplicabilidade. A exigência da reflexão sobre a existência é, para o homem, a condição básica e um caminho intransponível na compreensão de si mesmo. E a compreensão de si constitui-se como o melhor serviço que o homem pode dedicar à sua humanidade. A consciência dessa reflexão, como esforço de busca de si e de encontro consigo, torna-se no privilégio da racionalidade como elemento fundamental e cooperante na busca da consciência de si mesmo. Essa consciência de si, enquanto condição de responsabilidade, vinda da liberdade, como sendo o projecto de uma existência autêntica, proporciona ao homem a possibilidade de se tornar um ser em sentido próprio, como o expressou Heidegger. Aqui é possível perceber e fundamentar que a autenticidade, como fruto de uma liberdade libertada, só pode ser construída partindo dessa fundamental consciência de si. Buber, apesar do esquecimento, o que é injusto, é um autor vivo pela pertinência do seu discurso em prol de uma existência livre e, por isso, digna. O conceito de relação buberiano remete, inequivocamente, e/ou aspira à compreensão da existência humana como constitutivamente dialógica e (re) situa a questão da emergência do

## CONCLUSÃO

---

outro no meu mundo como uma evocação de sentido. O discurso de Buber transporta a questão do outro como exigência ética e, por isso, que remete para a consciência de uma existência comprometida como o caminho consistente na elaboração de mecanismos de defesa da liberdade e conservação da dignidade proporcionado um olhar crítico face às tendências de objectivação do outro constantes na hora presente. Dialogar hoje com o outro é um desafio permanente e torna-se fundamental como caminho legítimo de acesso à incondicional dignidade humanidade limitando a possibilidade de o outro ser uma coisa que se pode usar.

A dinâmica do pensar buberiano caracteristicamente exigente tem a pertinência ímpar de uma preocupação activa pela existência concreta que não pode estar entregue à perigosas abstracções. A concentração na existência concreta, em busca daquilo que ela pode ser de melhor, representa a coragem e o privilégio de uma inteligência comprometida. O compromisso perante a vida é na hora presente uma necessidade inultrapassável dadas as inumeráveis sombras que inviabilizam a perspectiva teórico – prática da construção de uma civilização da dignidade humana. As vagas de desumanização que caracterizam os nossos dias denunciam a falta da consciência da dignidade da vida que deve adquirir o seu sentido pleno a partir do seu princípio originário e não configurada como produto do ter fruto da arbitrariedade de critérios, muitos deles vindos, da indústria intelectual, sobretudo, propagandista. O sentido da existência deve emergir do encontro com ela, assumida como coexistência que olha para o outro como reciprocamente digno, o que representa a viragem de paradigma na antropologia que olha para o homem como um com os outros, cuja interacção é reveladora de sentido. O outro não é necessariamente uma limitação da minha liberdade ou ameaça à minha continuidade. O sentido do outro depende da forma como se constrói a coexistência e os mecanismos de vigilância para a conservação desse dado fundamental.

A existência humana na sua fundamental constituição não será esgotada pelo dizer de um único discurso. O ser humano é também mistério. Isso explica a diversidade de

## CONCLUSÃO

---

curiosidades que são, ao mesmo tempo, riqueza e perigo, podendo criar mecanismos de relativização da vida, cabendo a cada grupo, raça ou sociedade definir o seu próprio conceito de humanidade. E, para uma existência assim concebida, são previsíveis as consequências das quais: a objectivação de todos que não se enquadram nesta esquematização antropológica de caris exclusivista o que caracterizou e, ainda, caracteriza, sobremaneira, a história. E, talvez, não é sem razão que experimentamos, em diversas ocasiões, a insignificância do outro diante de nós, quando visto apenas como diferente não reclamando nenhuma consideração de sentido. Sem autenticidade interpessoal e/ou inter-relacional não é possível construir uma vida humana autêntica – como caminho para a civilização da dignidade – e este é um dos problemas fundamentais com que as nossas existências se confrontam hoje.

O outro é incontornável na abordagem do sentido da vida, não podendo fazê-lo de forma autêntica sem ele. Em Buber o outro não se constitui como uma potência antagónica que atrofia o sentido da minha liberdade instaurando uma coexistência conflituosa afirmada na negatividade. Ele configura-se como revelador de sentido e torna a nossa liberdade uma liberdade justificada que responde pelas suas opções. Colocar o problema do outro hoje é um desafio posto à nossa liberdade evocando a intersubjectividade, pois que o formalismo discursivo na consideração do outro está longe de saldar as lacunas históricas na sua consideração concreta. A presença do outro requer atitudes de humanidade autênticas para a instauração do humanismo no tempo presente que evidencia, sobretudo, sinais avançados de degradação humana. Há necessidade da emergência de um mundo em que a coexistência seja levada a sério para criar a civilização da tolerância como respeito pela liberdade do outro, sendo que a ele se pede o mesmo exercício. Porque “na verdade, nada causou à nossa espécie mais problemas, criou mais dor, produziu mais sofrimento ou resultou em mais tragédia do que aquilo que deveria trazer-nos a maior alegria – as nossas relações uns com os outros.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> N. Donald WALSCH, *As Relações Pessoais*, 1ª ed. (Cascais: Pergaminho, 2003), p. 10.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Martin Buber – Fontes

BUBER, Martin, *Between Man and Man*, trad. Ronald Gregor Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1947.

\_\_\_\_\_, *Caminos de Utopia*, trad. J. Rovira Armengol, Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1955.

\_\_\_\_\_, *Diálogo y Otros Escritos*, trad. C. M. Márquez, Barcelona: Riopiedras, 1997.

\_\_\_\_\_, *Do Diálogo e do Dialógico*, trad. Marta Ekstein de Sousa Queiroz e Regina Weinberg, S. Paulo – SP: Perspectiva, 1982.

\_\_\_\_\_, *Eclipse de Dios. Estudios Sobre Relaciones Entre Religión y Filosofía*, trad. L. M. Arroyo y J. M. Hernández, Salamanca: Sígueme, 2003.

\_\_\_\_\_, *El Camino del Ser Humano y Otros Escritos*, trad. Carlos Díaz, Salamanca: Kadmos, 2004.

\_\_\_\_\_, *Eu e Tu*, trad. N. Á. Von Zuben, S. Paulo-S.P: Cortez & Moraes, 1977.

\_\_\_\_\_, *Le Problème de L'homme*, trad. J. Loeweson-Lavi, Paris, Montaigne, 1962.

\_\_\_\_\_, *O Socialismo Utópico*, trad. G. de Sousa, S. Paulo – SP: Perspectiva, 1971.

\_\_\_\_\_, *¿Qué es el Hombre?* Trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_, *Sanación y Encuentro*, Trad. Xosé M. Dominguez Prieto, Salamanca: Kadmos, 2005.

\_\_\_\_\_, *Sobre Comunidade*, trad. N. Á. Von Zuben, S. Paulo – S.P: Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_, *The Life of Dialogue*, trad. Maurice S. Friedman, Chicago: The University of Chicago, 1955.

\_\_\_\_\_, *Yo y Tú*, trad. Carlos Díaz, 4ª Edición, Madrid: Caparrós, 2005.

## 2. Obras Sobre Martin Buber – Estudos

BUBER, Martin, MOURA, G., ed. Lit., *Profezia e Politica*, Roma: Città Nuova Editrice, 1996.

BUBER, Martin; EISENSTADT; NOAH, Shmuel, ed. lit., *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago and London: The University of Chicago, Press, 1992.

MECA, Diego Sanchez, *Martin Buber (1878 – 1965)*, 1ª edición, Madrid: Orto, 1997.

\_\_\_\_\_, *Martin Buber*, 2ª edición, Barcelona: Herder, 2000.

SCHILPP, P. Arthur & FRIEDMAN Maurice ed., by, *The Philosophy of Martin Buber*, Southern Illinois University: La Salle Open Court, 1991.

SCHOLEM, Gesham, *O Golem, Benjamin, Buber e Outros Justos: Judaica I*, S. Paulo – SP: Perspectiva, 1994.

URE, Mariano, *El Diálogo Yo-Tú como Teoría Hermenéutica en Martin Buber*, 1ª edición, Buenos Aires: Eudeba, Universidade de Buenos Aires, 2001.

## 3. Bibliografia Passiva – Geral

AA. VV., *Questão Ética e Fé Cristã*, Vol. II, Lisboa, Barcelos: Verbo, 1989.

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, 13ª edição, Braga: Apostolado de Imprensa, 2008.

ALFARO, Juan, *Revelación Cristiana, Fe y Teología*, 2ª edición, Salamanca: Sígueme, 1994.

ANATRELLA, Tony, *Liberdade Destruída*, Trad. Maria João Alves, 1ª edição, S. João do Estoril: Principia, 2004.

ANTUNES, Manuel, «Diálogo», in AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 6, Lisboa: Verbo, 1967, Col. 1258.

ARAÚJO, Luís de, *A Ética Como Pensar Fundamental. Elementos Para Uma Problemática da Moral*, Porto: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992.

## BIBLIOGRAFIA

---

- \_\_\_\_\_, *Ética. Uma Introdução*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- ARCHER, Luís et. all. (Coords.), *Bioética*, 1ª edição, Lisboa, S. Paulo: Verbo, 1996.
- ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Entre o Passado e o Futuro. Oito Exercícios sobre o pensamento Político*, trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio d'Água, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a Revolução*, trad. I. Morais, Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, trad. M. Luz Moita, M. A. Cruz & Manuel Alberto, Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- BRITO, J. H. Silveira de (Coord.), *Temas Fundamentais de Ética*, Braga: Faculdade de Filosofia, 2001.
- CABRAL, Roque, «Individualismo», in AA. VV. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 15, Edição Século XXI, Lisboa: Verbo, 1999, Col. 884.
- CAMPS, Victoria, *Paradoxos do Individualismo*, trad. Manuel Alberto, Lisboa: Relógio d'Água, 1996.
- CAMUS, Albert, *A Queda*, trad. José Terra, Lisboa: Livros do Brasil, 2008.
- CHARDIN, P. Teilhard de, *O Fenómeno Humano*, 1ª edição, Lisboa: Paulus, 1998.
- CORRAL, Juan J. P. S. Diez del, *La Pregunta por la Persona. La Respuesta de la Interpersonalidad. Estudio de una Categoría Personalista*, Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2004.
- COUTINHO, M. S. Pereira, *Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas*, Lisboa: Colibri, 2002.
- DELPECH, Thérèse, *O Regresso da Barbárie*, trad. Artur Lopes Cardoso, 1ª edição, Lisboa: Quid Novi, 2007.

## BIBLIOGRAFIA

---

DOMINGUES, Aurora, «Emmanuel Mounier e sistemas sócio-políticos. A pessoa como fundamento da revolução», in *Diacrítica. Filosofia e Cultura*, nº 19.2, Braga: C. E. H., Universidade do Minho (2005), 103-126.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os Irmãos Karamázov*, trad. Nina Guerra & Filipa Guerra, Vol. I, Lisboa: Presença, 2002.

DUMONT, Louis, *Ensaio Sobre o Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica Sobre a Ideologia Moderada*, trad. M. Serras Pereira, 1ª edição, Lisboa: Dom Quixote, 1992.

ENTRALGO, Pedro Laín, *O Que é o Homem? Evolução e Sentido da Vida*, trad. A. Borges, D. Serrão & J. M. André, 1ª edição, Lisboa: Notícias, 2002.

\_\_\_\_\_, *Teoría y Realidad del Otro. El Otro Como Otro Yo, Nosotros, Tú y Yo*, I Vol., Madrid: Revista de Occidente, S. A, 1961.

\_\_\_\_\_, *Teoría y Realidad del Otro. Otredad y Proximidad*, II Vol., Madrid: Revista de Occidente, 1961.

ESCLARIM, Antonio Pérez, *Educar Para Humanizar*, Madrid: Narcea, 2004.

FERNANDES, Florestan (Org.), *Comunidade e Sociedade. Leituras Sobre Problemas Conceituais, Metodológicos e de Aplicação*, Vol. 34, S. Paulo SP: Universidade de S. Paulo, 1973.

FIZZIOTTI, Eugenio, *Para Ser Livre*, trad. A. Maia da Rocha, Lisboa: Paulinas, 1996.

FROMM, Erich, *A Arte de Amar*, trad. Joana Márkus Neves, 1ª edição, Cascais: Pergaminho, 2002.

\_\_\_\_\_, *Ter ou Ser?* Trad. Isabel Fraga, 2ª edição, Lisboa: Presença, 2002.

GADAMER, Hans-Georg, *Herança e Futuro da Europa*, trad. António Hall, Lisboa: Edições 70, 1998.



## BIBLIOGRAFIA

---

\_\_\_\_\_, *Verdad y Método*, trad. Manuel Olasagasti, Vol. II, Salamanca: Sígueme, 1992.

GARZÓN, Baltasar, *Um Mundo Sem Medo*, trad. Marcelo Correia Ribeiro, 5ª edição, Porto: Ambar, 2006.

GESCHÉ, Adolphe, *El Hombre*, trad. Mario Sala, Salamanca: Sígueme, 2002.

GEVAERT, Joseph, *El Problema del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, trad. A. Ortiz & J. M. Hernández, 13ª edición, Salamanca: Sígueme, 2003.

GRASS, Günter, *Escrever Depois de Auschwitz*, trad. Helena Topa, 1ª edição, Lisboa: Dom Quixote, 2008.

GUEDES, A. Marques, «Autonomia», in AA. VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 3º Vol., S. Paulo – SP: Verbo, 1997, Col. 1066.

GUSDORF, Georges, *A Palavra: Função, Comunicação, Expressão*, trad. José Freire Colaço, Lisboa: Edições 70, 1995.

HABERMAS, Jürgen, *O Futuro da Natureza Humana. A Caminho de Uma Eugenia Liberal?* trad. Karina Janini, 1ª edição, S. Paulo – SP: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_, *Racionalidade e Comunicação*, trad. Paulo Rodrigues, Lisboa: Edições 70, 2002.

HANS, Jonas, *El Principio de Responsabilidad. Ensaio de Una Ética Para la Civilización Tecnológica*, trad. Andrés S. Pascual, 2ª edición, Barcelona: Herder, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, trad. M. Sá Cavalcante Schuback, Vol. I, 12ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_, *Ser e Tempo*, trad. M. Sá Cavalcante Schuback, Vol. II, 11ª edição (Petrópolis – RJ: Vozes, 2004).

\_\_\_\_\_, *Ser e Tempo*, trad. Marcia S. C. Schuback, Petrópolis – RJ: Vozes, 2006.

## BIBLIOGRAFIA

---

HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo*, trad. Mário Henrique Leiria, Lisboa: Livros do Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_, *Regresso ao Admirável Mundo Novo*, trad. Rogério Fernandes, Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

JOLIVET, Régis, *As Doutrinas Existencialistas. De Kierkegaard a Sartre*, trad. A. de Queirós Vasconcelos e Lencastre, 4ª edição, Porto: Tavares Martins, 1975.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 2005.

KÜNG, Hans, *Projecto Para Uma Ética Mundial*, trad. Maria Luísa Cabaços Meliço, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean., *Le Discours de L'altérité*, Paris, PUF, 1982.

LEVI, Primo, *Os Que Sucumbem e os que se Salvam*, trad. José Colaço Barreiros, Lisboa: Teorema, 2008.

\_\_\_\_\_, *Se isto é um Homem*, trad. Simoneta Cabrita Neto, Lisboa: Teorema, 2001.

LEVINAS, Emmanuel, *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, 4ª Edición, Salamanca: Sígueme, 2003.

\_\_\_\_\_, *Descobrimdo a Existência Com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_, *Ética e Infinito*, trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_, *Los Imprevistos de la Historia*, trad. Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2006.

\_\_\_\_\_, *Totalidade e Infinito*, trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1988.

LIMA, L. de Oliveira, *Educar Para a Comunidade*, 3ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 1969.

## BIBLIOGRAFIA

---

LIPOVETSKY, Gilles, *A Era do Vazio. Ensaio Sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. M. Serras Pereira & A. Luísa Faria, Lisboa: Relógio d'Água, 1989.

LLDÓ, Emilio, *Filosofía y Lenguaje*, 3ª Edición, Barcelona: Ariel, 1983.

LUCE, J. V., *Curso de Filosofia Grega. Do século VI a. C. ao século III d. C.*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro – RJ: Jorge Zahar, 1994.

MAGEE, Bryan, *História da Filosofia*, trad. A. M. Pinto da Silva, Porto: Civilização, 1999.

MARÇANO, Isabel, «individualismo», in AA. VV. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 15, Edição Século XXI, Lisboa: Verbo, 1999, cols. 884-885.

MARCEL, Gabriel, *Homo Viator. Prolegómenos a Uma Metafísica de la Esperanza*, trad. Maria José de Torres, Salamanca: Sígueme, 2005.

\_\_\_\_\_, *Os Homens Contra o Humano*, trad. Vieira de Almeida, Porto: Educação Nacional, s/d.

MAY, Rollo, *O Homem a Procura de si Mesmo*, trad. Aurea Brito Weissenberg, 28ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*, trad. C. Ribeiro de Moura, 1ª Edição, S. Paulo – SP: Martins Fontes, 1994.

MILL, J. Stuart, *Utilitarismo*, trad. F. A. Gonçalves, 1ª edição, Lisboa: Gradiva, 2005.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della, *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho, Lisboa: Edições 70, 2006.

MONDIN, Battista, *O Homem, Quem é Ele? Elementos de Antropologia Filosófica*, trad. R. Leal Ferreira & M. A. S. Ferrari, 11ª edição, S. Paulo – SP: Paulus, 2003.

MORIN, Edgar & CYRULNIK, Boris, *Diálogo Sobre a Natureza Humana*, trad. A. Oliveira Cruz, Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

## BIBLIOGRAFIA

---

MORIN, Edgar, *Repensar a Reforma. Reformar o Pensamento. A Cabeça Bem Feita*, trad. Ana Paula de Viveiros, Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

NIETZSCHE, Fredrich, *Assim Falava Zaratustra*, trad. Alfredo Margarido, 12ª edição, Lisboa: Guimarães, 2000.

PAGÈS, Max, *A Vida Afectiva dos Grupos. Esboço de Uma Teoria da Relação Humana*, trad. Luiza L. Leite Ribeiro, 2ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 1982.

PANNENBERG, Wolfhart, *Antropologia en Perspectiva Teologica*, trad. Miguel Garcia-Baró, Salamanca: Sígueme, 1993.

PERROUX, François, *Massa e Classe*, trad. L. S. de Matos, Lisboa: Horizonte, 1974.

POPPER, Karl R., *Em Busca de Um Mundo Melhor*, trad. Teresa Curvelo, 3ª edição, Lisboa: Fragmentos, 1992.

RABUSKE, Edvino A., *Antropologia Filosófica. Um Estudo Sistemático*, 3ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 1987.

RADHAKRISHNAN, S. y RAJU, P.T., *El Concepto del Hombre. Estudio de Filosofia Comparada*, trad. J. Campos y J. J. Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

RATZINGER, Joseph, *Introdução ao Cristianismo*, trad. Alfred J. Keller, 1ª edição Cascais: Principia, 2005.

RENAUT, Alain (Dir.), *História da Filosofia Política. As Filosofias Políticas Contemporâneas (Após 1945)*, trad. E. Pereira e F. Duarte, Vol. 5, Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

RÉTIF, Louis, *Vida é Diálogo*, trad. António José Mossano, S. Paulo: Moraes 1968.

ROCHA, A. da Silva Estanqueiro (Coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga: Universidade do Minho, 2001.

## BIBLIOGRAFIA

---

\_\_\_\_\_, (Org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga: Universidade do Minho, 2004.

\_\_\_\_\_, «Existência, Liberdade, e Dialéctica: no Centenário do Nascimento de Sartre», in *Diacrítica, filosofia e cultura*, nº 19.2, Braga: C. E. H., Universidade do Minho (2005), 127-169.

ROSA, Honorato, et. al., *A Dignidade Humana*, Lisboa: Multinova, 1996.

ROSAS, João Cardoso (Org.), *Manual de Filosofia Política*, 1ª edição, Coimbra: Almedina, 2008.

RUBY, Christian, *Introdução à Filosofia Política*, trad. M. F. R. Loureiro, S. Paulo – SP: Unesp, 1998.

SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão, 13ª edição, Petrópolis – RJ: Vozes, 2005.

SAVATER, Fernando, *As Perguntas da Vida. Uma Iniciação à Reflexão Filosófica*, Trad. Maria Amélia Pedrosa, 2ª edição, Lisboa: Dom Quixote, 2000.

SCHMITT, Carl, *Terra e Mar Breve Reflexão Sobre a História Universal*, trad. A. Franco Sá, 1ª edição, Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

SEARLE, John R., *Os Actos de Fala. Um Ensaio de Filosofia da Linguagem*, trad. Carlos Vogt (Coord.), Coimbra: Almedina, 1984.

SINGER, Peter, *Ética Prática*, trad. A. A. Fernandes, 2ª edição, Lisboa: Gradiva, 2002.

STEINER, George, *As Lições dos Mestres*, trad. R. Pires Cabral, 2ª edição, Lisboa: Gradiva, 2005.

SUMARES, Manuel, «Alteridade», in AA.VV., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, 2º Vol., Edição século XXI, Lisboa: Verbo, 1998, Col. 238.

## BIBLIOGRAFIA

---

THIELEN, Helmut, *Além da Modernidade. Para a Globalização de Uma Esperança Conscientizada*, Petrópolis – RJ: Vozes, 1998.

TOMAYO, Juan José (Dir.), *Dez Palavras Chave Sobre Derechos Humanos*, Navarra: Verbo Divino, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et Société. Catégories Fondamentales de la Sociologie Pure*, trad. J. Leif, Paris: P.U.F., 1977.

TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, trad. A. José Rodrigues, Lisboa: Edições 70, 1990.

VALVERDE, Carlos, *Antropologia Filosófica*, 3ª edição, Valência: Edicep, 2000.

WALSCH, Neale Donald, *As Relações Pessoais*, trad. Rita Figueiredo, 1ª edição, Cascais: Pergaminho, 2003.

WALZER; Michael, *As Esferas da Justiça. Em Defesa do Pluralismo e da Igualdade*, trad. Nuno Valadas, Lisboa: Presença, 1999.

WATZLAWICK, Paul, et. al., *Pragmática da Comunicação Humana. Um Estudo dos Padrões, Patologias e Paradoxos da Interação*, trad. Álvaro Cabral, S. Paulo – SP: Cultrix, 2002.

WEIGEL, George, *O Cubo e a Catedral. A Europa a América e a Política Sem Deus*, trad. I. Daun e Lorena & N. Daun e Lorena, Lisboa: Alêtheia, 2006.

ZAKARIA, Fareed, *O Futuro da Liberdade. A Democracia Liberal nos Estados Unidos e no Mundo*, trad. Arnaldo M. A. Gonçalves, 2ª edição, Lisboa: Gradiva, 2005.

## ÍNDICE

<b>RESUMO.....</b>	<b>04</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>06</b>
1. As razões da escolha de Martin Buber.....	06
2. Divisão e metodologia do trabalho.....	07
<b>I. Cap. O PONTO DE PARTIDA: A RELAÇÃO.....</b>	<b>10</b>
1.1. A pergunta pelo ser humano como questão fundamental.....	10
1.1.1. A trajectória da interrogação.....	14
1.1.2. As tentativas de resposta da nossa época.....	25
1.2. Fundamento e significado antropológico-existencial da relação <i>eu-tu</i> .....	34
1.2.1. Sobre as características da relação <i>eu-tu</i> .....	41
1.3. A dimensão mundana da existência e o sentido da relação com as coisas <i>eu- isso</i> .....	44
<b>II. Cap. SOBRE A DIMENSÃO DIALÓGICA DA EXISTÊNCIA HUMANA.....</b>	<b>49</b>
2.1. Sobre o conceito de diálogo.....	49
2.1.1. Sobre as características e tipos de diálogo.....	50
2.1.2. Da importância do diálogo.....	56
2.2. A relação como alternativa ao individualismo e ao colectivismo.....	59
2.3. O outro como alteridade que interpela.....	66
2.3.1. A palavra como sacramento da relação e sua importância.....	72
2.4. Relação como base para uma teoria do conhecimento e teoria hermenêutica.....	76
<b>III. Cap. SOBRE RELAÇÃO E LIBERDADE HUMANA.....</b>	<b>80</b>
3.1. Relação, liberdade e responsabilidade.....	80

## ÍNDICE

---

3.2. Liberdade e autonomia.....	88
3.1.2. Lei e liberdade.....	92
3. 2. Ser e parecer: o problema do inter-humano.....	95
3. 3. O sentido da dignidade humana.....	97
<b>IV. Cap. RELAÇÃO COMO BASE PARA UMA TEORIA ÉTICO-POLÍTICA.....</b>	<b>103</b>
4.1. Noção e sentido da organização comunitária.....	103
4.1.1. Estado e comunidade.....	105
4.1.2. Comunidade e sociedade.....	111
4.2. A educação como projecto para a comunidade.....	116
4.3. As bases da ética buberiana e o sentido da renovação da sociedade.....	121
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>127</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>131</b>
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>141</b>